REALENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE

Hermann Caselmann









Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Vierter Band

Christiani — Dorothea

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1898

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joel = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band.
Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontificum Romanorum ed. Jaffé editio II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Christiani, Arnold, gest. 1886. — A. Christiani, geb. 14. Dez. 1807 zu Johannenhof, 1838 Pastor in Ringen, 1849 Propst des werroschen Kreises, 1852 Professor der praktischen Theologie in Dorpat und Universitätsprediger, 1865 Generalsuperintendent von Livland, 1882 emeritiert, gest. am 16. März 1886. Er veröffentlichte einige Schriften zur Erklärung der Apokalypse, in denen er im ganzen den Spuren der Erlanger Theologie folgte: Übersichtliche Darstellung des Inhalts der Apokalypse, Dorpat 1861; Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse, Riga 1869; Zur Auslegung der Apokalypse, Riga 1875; außerdem eine Sammlung Predigten unter dem Titel: Predigten und Amtsreden, Dorpat 1852. **Hauck.**

Christlieb, Theodor, gest. 1889. — Fr. Fabri, In memoriam (Lebensskizze in der Broschüre: Zum Gedächtnis Th. Christliebs, Bonn 1889); Theodor Christlieb of Bonn. Memoir by his Widow, London 1882; Album professorum der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn.

Geboren am 7. März 1833 zu Birkenfeld in Württemberg als Sohn eines Pfarrers, besuchte er 1843—1847 das Lyceum in Tübingen, dann das Kloster Maulbronn. 1851 bis 1855 studierte er in Tübingen Theologie als Mitglied des evangelischen Stifts. Tobias Beck und Ferd. Christian Baur waren seine Lehrer. Der erstere hatte auf ihn den größten Einfluß und wurde sein Vorbild. Um das Ausland kennen zu lernen, ging er 1855 nach Montpellier als Hauslehrer einer adeligen Familie. 1856 wurde er in Ludwigsburg als Hilfsprediger seines Vaters ordiniert. Bald darnach nahm er die Stelle eines Pfarrverwesers in Ruith bei Stuttgart an. Hier wurde er mit den Stundenleuten bekannt, er besuchte ihre Versammlungen und lernte sie schätzen. Er war lutherisch nach Erziehung und Überzeugung, aber die Bekehrung des Herzens und der aufrichtige Glaube galt ihm mehr als die korrekte Dogmatik; auch mit Reformierten hielt er innere Glaubensgemeinschaft, der exklusive Konfessionalismus der strengen Lutheraner wie der Ritualismus der englischen Hochkirche waren ihm gleich zuwider. Später hielt er sich zur Partei der positiven Union. Die kleine Gemeinde ließ ihm Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit; er beschäftigte sich mit der Lehre des Johann Scotus Erigena. Durch eine Dissertation über dessen System erwarb er in Tübingen den philosophischen Doktorgrad (1857). Aus der Dissertation entstand sein erstes größeres Werk, welches unter dem Titel: Leben und Lehre des Johann Scotus Erigena ((Gotha 1860) erschien.

Nach einer kurzen Lebensbeschreibung (S. 1—86) giebt er eine ausführliche Darstellung und Beurteilung seiner Lehre. Die alte Streitfrage, ob Erigena Theist oder Pantheist gewesen sei, beantwortet Christlieb dahin, daß in ihm sich spekulativer Pantheismus mit christlichem Theismus kreuze. Er nennt ihn den Anfänger der germanischen Philosophie, der den Dualismus von Geist und Natur überwunden hat; der Geist ist ihm nicht ein Glied des Gegensatzes, sondern das Ganze. Der intellectus ist ihm zugleich die erkannte Sache.

Im Oktober 1858 folgte Chr. einem Ruf an die neugegründete deutsche Gemeinde in Islington (London) und wirkte dortselbst 7 Jahre lang. Zuerst predigte er in einem Schulzimmer, 1861 baute er eine kleine Kirche. Der Aufenthalt in England weitete seinen Blick und sein Herz; er lernte die Arbeit der Heidenmission kennen und auch fremde Kirchengemeinschaften in ihrer Eigenart achten. Eine gewisse Vorliebe für englisches Christentum ist ihm seitdem geblieben. 1861 verheiratete er sich in London mit Emily Weitbrecht, die ebenfalls einer deutschen Familie entstammte.

Im Oktober 1865 berief ihn sein König als Pfarrer nach Friedrichshafen und oft hat er dort vor der königlichen Familie gepredigt. Im folgenden Winter hielt er apolo-

getische Vorträge in St. Gallen und in Winterthur, welche zuerst in einzelnen Heften erschienen. Diese sammelte und erweiterte er später und so entstand sein zweites größeres Werk: Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende erörtert (zweite erweiterte Auflage, Bonn 1870). Wie der Titel sagt, ist es nicht für Theologen, sondern für gebildete Zweifler bestimmt.

Christlieb setzt als Thatsache voraus, daß eine große Kluft sei zwischen der modernen Bildung und dem Christentum. Das ist doch nicht richtig. Sehr viele Gebildete sind dem Christentum entfremdet, aber nicht infolge der Bildung, sondern infolge ihrer unchristlichen Gesinnung; die moderne Bildung kann sich ebensowohl mit christlicher wie mit unchristlicher Gesinnung verbinden. Den Wert der modernen Bildung erkennt Chr. nicht genügend an. Sodann ist zu unterscheiden zwischen Christentum und überlieferten kirchlichen Lehren. Nicht jeder Gegensatz gegen diese ist schon Unchristentum. Chr. erkennt diesen Unterschied an, indem er zugiebt, man habe nicht genügend unterschieden zwischen den unveräußerlichen christlichen Wahrheiten und nebensächlichen Lehren. Wer zuviel verteidigen wolle, erreiche nichts. Er giebt zu, daß die alte Inspirationslehre zu weit gehe, wenn sie keinerlei Ungenauigkeit oder Unrichtigkeit in der Schrift zulasse. Indes ist dieses theoretische Zugeständnis von geringem Einfluß auf seine Schriftanschauung. Er meint es als Thatsachen verteidigen zu sollen, daß Bileams Esel geredet, daß die Sonne auf Josuas Befehl ihren Untergang verzögert habe, daß Jonas von einem Seetier verschlungen und lebend wieder ausgespieen sei; auch in Harmonisierung der evangelischen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen führt ihn sein apologetischer Eifer zu weit. Insonderheit sind es drei Stücke, deren Verteidigung er unternimmt: die biblische Gotteslehre, das Leben Jesu und das Urchristentum. Er weist die Unhaltbarkeit des Materialismus, des Pantheismus und des Deismus nach; dann entwickelt er den christlichen Theismus, insonderheit die Trinitätslehre und die Möglichkeit des Wunders. Das Bild Jesu, wie es die alten Rationalisten, dann Schenkel, Strauß, Renan darstellen, wird als den biblischen Berichten und sich selbst widersprechend nachgewiesen und der Leser genötigt, Jesum entweder als ungesunden Schwärmer zu verwerfen oder als den Gottessohn anzuerkennen. Insonderheit die Wahrheit der leiblichen Auferstehung Jesu wird erwiesen aus der Schrift; mit Recht protestiert er gegen den Satz Baurs: Was die Auferstehung Christi an sich ist, liegt außerhalb der geschichtlichen Untersuchung; für den Glauben der Jünger war sie unumstößliche Gewißheit. Das heißt der klaren Antwort ausweichen; die Frage ist: Worauf beruhte diese unumstößliche Gewißheit der Jünger? Auf einer entsprechenden Thatsache oder auf einem Irrtum? Endlich bekämpft er die Konstruktion des Urchristentums, wie Baur sie damals vortrug.

Infolge dieser beiden Werke wurde er 1868 nach Bonn berufen als ordentlicher Professor der praktischen Theologie und Universitätsprediger; hier hat er in voller Manneskraft gewirkt bis an seinen Tod. Eine Berufung nach Leipzig (1869) lehnte er ab; ebenso einen Ruf als Professor an das theologische Seminar der Presbyterianer in London (1880). 1870 kreierte ihn die theologische Fakultät in Berlin zum Ehrendoktor der Theologie. Als Professor wirkte er durch anregende Vorlesungen zur Ausbildung tüchtiger Pfarrer, weniger durch wissenschaftliche Forschungen. Er behandelte alle Disziplinen der praktischen Theologie, außerdem hielt er zuweilen eine apologetische Vorlesung über den Religions- und Gottesbegriff der neueren Philosophie. Seine Vorlesung über Homiletik ist nach seinem Tode erschienen (herausgegeben von Th. Haarbeck, Basel 1893). Sein Absehen war, der theologischen Jugend nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse mitzuteilen, sondern sie auch im Glauben an die Schrift zu festigen. Ehrfurcht vor der Bibel als dem Worte Gottes erschien ihm unerläßliches Erfordernis jedes Theologen, gegen leichtfertige Behandlung biblischer Fragen entbrannte sein Zorn. Die Unhaltbarkeit der alten Inspirationslehre erkannte er an; dennoch war er der biblischen Kritik abgeneigt, leicht führte er auch begründete Abweichungen von hergebrachten Ansichten auf einen Mangel an Glauben zurück. Diese Schärfe des Urteils und übertriebene Lobsprüche unbedachter Freunde (z. B. in dem Roman: Die Studiengenossen, der ihn und andere Bonner Professoren in erkennbarer Weise darstellte) zogen ihm manche Anfechtung zu. Andererseits hat er durch seinen energischen Charakter viele suchende Gemüter zur Gewißheit geführt, der evangelischen Kirche eine große Zahl tüchtiger Pfarrer herangebildet; so erwarb er sich das Vertrauen großer kirchlicher Kreise und hielt manche zur Separation geneigte Elemente in der Kirche zurück. Mit dem Kollegen Hundeshagen hielt er treue Freundschaft. Nach seinem Tode verfaßte er eine lievevolle und anerkennende Lebensskizze desselben. Sie erschien zuerst in den „Deutschen Blättern", dann als besondere Schrift (Gotha 1873). Auch setzte er ihm ein

bleibendes Denkmal, indem er seine zahlreichen Abhandlungen sammelte und herausgab (K. B. Hundeshagens Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen, 2 Bände, Gotha 1874. 1875). Für die zweite Auflage der theol. Realencyklopädie verfaßte er „Die Geschichte der christlichen Predigt im Umriß". Kurz, skizzenhaft, bringt sie doch ein ungeheures Material. Im allgemeinen nicht auf eigner wissenschaftlicher Forschung beruhend, ist sie doch wertvoll durch die umfangreiche Beachtung der englischen und amerikanischen Prediger in der neueren Zeit.

Bedeutend war seine Wirksamkeit als Prediger. Nicht zog er an durch blendende Sprache und kühnen Flug der Phantasie, auch nicht durch tiefsinnige Spekulationen oder scharfsinnige Beweisführung. Es war seine Absicht, unter Verschmähung rednerischer Mittel mit schlichten Worten zu predigen, nur Beispiele und Gleichnisse zur Veranschaulichung der vorgetragenen Wahrheiten zog er oft heran. Dabei beschränkte er sich auf die großen Hauptwahrheiten des Evangeliums; abseits liegende Fragen behandelte er nicht. Aber diese Wahrheiten trug er vor mit aller Wärme des Gefühls, aus persönlicher Erfahrung, unterstützt wurde er von einem kräftigen, wohlklingenden Organ. Nachdrücklich drang er auf völlige Bekehrung des Herzens und Wandels, unerschrocken gab er seiner Überzeugung Ausdruck, bereit Unehre zu tragen von den Weisen dieser Welt. Gehört, waren seine Predigten wirksamer, als gelesen; daher hat er auch immer nur einzelne Predigten bei besonderen Veranlassungen drucken lassen. In Islington gab er heraus 4 Predigten über den Segen des Herrn 4 Mos 6, 22—27 (1860, 2. Aufl. 1878). Bei seinem Scheiden von Friedrichshafen hinterließ er seiner Gemeinde 3 Abschiedspredigten (Stuttgart 1868), von denen die erste an die Ungläubigen, die zweite an die geteilten Herzen, die dritte an die Bekehrten gerichtet ist. Eine Anzahl Predigten aus der Bonner Wirksamkeit ist erst nach seinem Tode erschienen unter dem Titel: Deine Zeugnisse sind mein ewiges Erbe (Kassel 1890).

Aber seine Wirksamkeit reichte über sein Amt hinaus. In England hatte er die Thatkraft und den christlichen Geist der verschiedenen Konfessionen schätzen gelernt und er erstrebte ein friedliches Zusammenarbeiten derselben ohne Aufgaben der eignen Kirche und ohne unfruchtbare Unionsversuche. Eine Verbindung des deutschen, englischen und amerikanischen Protestantismus schien ihm für die Weltstellung der protestantischen Kirche und für die Förderung des Reiches Gottes von höchster Bedeutung. Er beteiligte sich von Herzen an den Bestrebungen der evangelischen Allianz und gründete mit Fr. Fabri den westdeutschen Zweig derselben. Die Versammlungen in New-York, Basel und Kopenhagen besuchte er. In New-York hielt er einen Vortrag: Über die besten Methoden zur Bekämpfung des modernen Unglaubens. Derselbe erscheint sofort in englischer und deutscher Sprache, sodann im Beweis des Glaubens (Februar und März 1874), endlich als Separatausgabe (Gütersloh 1874).

Da der Unglaube sich in dreifacher Weise zeigt, so muß er auf dreierlei Weise bekämpft werden. Wenn er sich in Individuen zeigt, so ist er zu bekämpfen durch geisteskräftiges Zeugnis von Christo, durch persönliche Belehrung und Seelsorge. Er zeigt sich auch als ungläubige Wissenschaft, dann muß er bekämpft werden durch wissenschaftliche Verteidigung der christlichen Wahrheit. Chr. wiederholt hier die Hauptgedanken seines apologetischen Werks. Endlich offenbart sich der Unglaube in praktisch-sozialer Durchführung seiner Grundsätze. Dagegen zeige man die unsittlichen Wirkungen des Unglaubens auf: den Dünkel, die Schmeichelei, die Herrschaft der Phrase, den Kultus des Genius. Vor allem aber müssen die Gläubigen den Thatbeweis christlichen Lebens geben; kirchlicher Zank und Eifersucht muß aufhören. Christliches Gemeindeleben, Mitarbeit der Laien, Werke der Liebe, christliche Sonntagsfeier, Verteidigung der Wahrheit durch Vorträge und in der Presse, das sind die rechten Mittel der Verteidigung.

In Basel (1879) beschwerte sich Chr. darüber, daß die englischen Kirchengemeinschaften die deutschen Landeskirchen als Gegenstand ihrer Missionsthätigkeit behandelten, daß insbesondere die Methodisten Mission trieben nicht nur unter den verwahrlosten Christen der Großstädte, sondern auch in wohlversorgten Gegenden und aus den Gläubigen kleine Gemeinden sammelten. Die Vertreter der Methodistenkirche erklärten, daß solches Werben unter den Gläubigen ohne Wissen und gegen die Absicht der kirchlichen Heimatsbehörde geschehe, wie es denn auch durch das Statut der evangelischen Allianz verboten war. Hierüber verfaßte Chr. den Aufsatz: Zur methodistischen Frage in Deutschland (Halle 1882). Er deckte solche Übergriffe der Methodisten auf; andererseits wies er nach, daß die deutschen Landeskirchen bisher ihre Schuldigkeit ungenügend gethan hätten. Das Recht der Landeskirchen reiche nur so weit, als sie ihre Pflicht erfüllen. Wenn aus Ungläubigen Gläubige

würden, um den Preis, daß sie zu den Methodisten gingen, so könne man dies nicht beklagen. Gewiß hat er darin Recht, daß die Landeskirchen nicht mehr durch Staatsgewalt und Polizei erhalten werden können, sondern daß sie durch treue Arbeit sich selbst erhalten und den Methodismus überflüssig machen müssen. Dagegen vermißt man die Erkenntnis, daß die engherzige und selbstgerechte Gesinnung, welche sich unter solchen Proselyten vielfach findet, von christlicher Bekehrung sehr verschieden ist.

Um die deutschen Landeskirchen zu regerer Arbeit anzuspornen, hielt er in Kopenhagen einen Vortrag „über die religiöse Gleichgiltigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung" (1884). Er empfahl, besonders für große Gemeinden, die Bestellung von Evangelisten, welche in Verbindung mit dem Pfarramte außerhalb des Gotteshauses das Evangelium in volkstümlicher Weise verkündeten; warnte aber vor sensationellen Mitteln, wie sie die Heilsarmee anwendet.

Zur Ausführung dieses Vorschlags gründete er 1883 mit Bernstorff und Pückler den deutschen Evangelisationsverein, kaufte in Bonn eine unbenutzte Kapelle der Presbyterianer mit großem Hause und errichtete darin 1886 eine Bildungsanstalt für Evangelisten unter dem Namen „Johanneum", zu dessen Direktor Professor Pfleiderer berufen wurde. In einem dreijährigen Kursus sollten junge Leute zur populären Verkündigung des Evangeliums ausgebildet werden. Vielfach fand dieser Schritt Widerspruch, weil man Eingriffe in das kirchliche Amt fürchtete. Aber Chr. forderte ausdrücklich Anschluß an das kirchliche Amt und gab dieser Forderung Ausdruck in dem Statut des Johanneums. Allerdings war ihm die Erweckung der toten Herzen zu Buße und Glauben wichtiger als die Erhaltung der bestehenden kirchlichen Ordnungen. Nach Chr. Tode wurde diese Anstalt nach Barmen verlegt, weil dort den jungen Leuten ein größeres Arbeitsfeld zur Übung ihrer Thätigkeit offen stand.

Endlich war Chr. im hervorragenden Sinne Mann der Heidenmission. Aus seiner Heimat hatte er Verständnis für diese Aufgabe der Kirche mitgebracht, in England hatte er ihre großartige, den Erdkreis bereits umspannende Thätigkeit kennen gelernt, den Eifer für sie auch in Deutschland auszubreiten, besonders unter den Gebildeten, war ihm ein Herzensanliegen. Mit Warneck begründete er die „Allgemeine Missionszeitschrift"; die meisten seiner Missionsschriften sind hier zunächst erschienen. Auf Grund eines in Köln gehaltenen Vortrags verfaßte er die Schrift: Der Missionsberuf des evangelischen Deutschlands (Gütersloh 1876); hier weist er die besondere Befähigung des evangelischen Deutschlands zur Missionsarbeit nach und widerlegt die landläufigen Einwendungen gegen die Heidenmission. Dann schärfte er den englischen Christen das Gewissen durch die Schrift: Der indobritische Opiumhandel und seine Wirkungen (1878). Bekanntlich wollten die Chinesen aus guten Gründen die Einfuhr von Opium ganz verbieten; aber England zwang sie durch den Vertrag von Tientsin (1860), die Einfuhr gegen einen Eingangszoll zu gestatten. Seitdem wurden jährlich ca. 90000 Kisten eingeführt; das indobritische Reich zog $^1/_7$ seiner Einnahmen aus dem Export des Opiums. Chr. nennt das einen Massenmord, einen Schandfleck der englischen Nationalehre; dadurch werde das Christentum bei den Chinesen mit Recht verachtet und alle Erfolge der Mission gehindert. Auf der Basler Allianzversammlung gab er eine Übersicht über „den gegenwärtigen Stand der evangelischen Heidenmission". Dieser Vortrag ist in deutscher, englischer, französischer, schwedischer und dänischer Sprache erschienen und erlebte viele Auflagen. Er schildert kurz die evangelischen Missionsgesellschaften des Erdkreises, die Missionsmethoden, die erreichten Erfolge und schließt mit einigen Fingerzeigen und Wünschen für die nächsten Aufgaben. Noch seine letzte Schrift: „Die ärztlichen Missionen" (Gütersloh 1891) ist der Mission gewidmet. Durch Aussendung christlicher Ärzte und ihre Heilungen soll zunächst das Vorurteil gegen die Fremden gebrochen und dann durch ihr Wort das Evangelium an die Herzen gebracht werden.

Im Frühjahr 1889 wurde er von einer Krankheit befallen, welche die Ärzte allmählich als Nierenkrebs erkannten; im Sommer versuchte er noch mit Aufbietung aller Kräfte seine Pflichten zu erfüllen, seine letzte Arbeit war die Abordnung zweier Brüder des Johanneums. Am 15. August ist er sanft entschlafen. **Eugen Sachsse.**

Christologie, Schriftlehre. — Die biblischen Theologien des A. u. NT. (s. d. betr. A.); Hengstenberg, Christol. d. AT. 2 A. 1854 f.; Artikel „Messias" v. Oehler (Orelli) H. P. RE. 2. A.; Schaffnit, Z. Christol. d. AT. 1892; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 2. A. 1886 2. T.; F. Weber, System d. altsynagogalen Theol. 1880; H. Cremer, Bibl. theol. WB. 8. A. s. v. v. λόγος S. 599 f. υἱός S. 958 f.; J. C. K. v. Hofmann, Schriftbew. 2. A. 2, 1; Geß, Chr. Pers.

u. Werk 1870 f.; Beyschlag, Christol. d. NT. 1866; L. Schulze, V. Menschensohn und Log. 1867; Wittichen, Ideen d. Menschen 1868 S. 137 f.; Nösgen, Chr. d. Menschen- u. Gottessohn 1869; Grau, Selbstbew. Jesu 1887; Baldensperger, Selbstbew. Jesu 1888; Wendt, Lehre Jesu 1890 S. 427 f.; H. Lietzmann, D. Menschensohn 1896; H. Appel, D. Selbstbez. Jes. 1896; B. Weiß, Petr. Lehrbgr. 1855 S. 199 f., 235 f.; Riehm, Lehrbg. d. Hbrbr. 1858 f. S. 269 f.; R. Schmidt, Paul. Christol. 1870; Pfleiderer, Paulinism. 1873 S. 124 f.; B. Weiß, D. Joh. Lehrbgr. 1862 S. 192 f. Z. Logos vgl. Meyer-Weiß, Joh. 6 A. S. 50 f. und Cremer.

Christologie nennt man die Lehre von der Person Jesu Christi im Unterschiede von einer Darstellung und Erörterung seines Lebens und seiner Leistung; so hat sich der Sprachgebrauch in der Dogmatik festgestellt. Wem Jesus von Nazareth ein Mensch war wie alle Menschen, freilich mit einer Individualität und einem besondern Berufe, wie beide ja doch jedem Menschen, nur jedem irgendwie anders als allen andern zukommen, für den ist eine Lehre von seiner Person überflüssig; sie muß ihm mit der Anthropologie zusammenfallen. In dem Falle könnte man allenfalls die Behandlung der Messianität Jesu so benennen; aber das würde nur zu einer Verwirrung in der gangbaren kirchlichen Sprache führen. Wer Christologie treibt, muß Jesu eine Besonderheit beilegen, welche über Individualität innerhalb des allgemeinen Menschenwesens hinausgreift. Deshalb knüpft sich thatsächlich die Ausbildung einer Christologie an das Bekenntnis zu seiner Gottheit. Seither bildet das Thema derselben nicht das Heilswerk Christi, sondern die Beschaffenheit seiner Person insofern, als man von ihr sowohl Gottheit als Menschheit aussagt. Wenn diese überlieferte theologische Bestimmung notwendig die Aufgabe einschlösse, in der Christologie von einer Vereinigung zweier verschiedener Naturen zu handeln, so könnte eine Christologie nach der Schrift schwerlich hergestellt werden; denn solche Abstraktionen liegen der Bibel fern. Dagegen das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi liegt in ihr vor; sie kennt also das Problem. Deshalb kann man in der Schrift darnach forschen, was sie von Jesu aussagt, so daß demgemäß jenes Bekenntnis berechtigt erscheint. Und die evangelische Theologie ist verpflichtet, sich davon zu überzeugen, welche Aussagen über diese Frage Grund in dem maßgebenden geschriebenen Gottesworte haben, welche andere aber durch die apostolische Verkündigung ausgeschlossen werden oder jedenfalls keine Deckung bei ihr finden. Endlich richtet sich die Nachfrage hier auf das, was die Schrift lehrt; also nicht auf die Thatsachen, welche sie berichtet oder welche man erst durch die Kunst der historischen Kritik aus ihren Berichten herausarbeitet, um den „historischen Jesus“ vor sich zu haben. Das ist die Sache der wissenschaftlichen Biographie. Es mag eine Unterlage für die Christologie in der kirchlichen Dogmatik bilden, aber es ist nicht der Inhalt des biblischen Zeugnisses; findet doch eine ganze Reihe der kritischen Theologen in diesem Zeugnisse vielmehr eine Verdunkelung jenes geschichtlichen Hintergrundes. Damit ist die Aufgabe dieser Abhandlung bestimmt und umschrieben.

Der Ausdruck Christologie bedeutet freilich wörtlich Lehre von Messias. Die Messianität und das Bekenntnis dazu, daß Jesus sie sich mit Recht beilege, ist in der That die grundlegende Bezeichnung seiner unvergleichlichen Bedeutung. Sie nennt jedoch diese Besonderheit zunächst nach Beruf und Leistung in der Geschichte. Nur ist die Messiasstellung keine „zeitgeschichtliche“; vielmehr besagt der Name, daß sie die im voraus irgendwie umschriebene eines verheißenen Mannes sei. Das ist ja das Eigentümliche der sogenannten messianischen Weissagung im engeren Sinne, daß sich in ihr Amt und Leistung mit einem Individuum decken. In dem Maße nun als Amt und Leistung an Bedeutung einzigartig und allumfassend gegenüber der ganzen Menschheit gefaßt werden, ergiebt sich eine entsprechende Forderung für die Besonderheit dieser Person. Und so schließt die Messianologie im biblischen Sinne notwendig etwas von Christologie im späteren Sinne in sich. Deshalb sucht man auch auf diesem Punkte nicht vergeblich in der Schrift.

Der Ursprung des Ausdruckes weist nun zunächst an das AT. So hat auch die Christologie auf zwei verschiedene Weisen ihre Wurzeln dort zu schlagen gesucht. Einerseits griff man in dem Schriftbeweise für die Gottheit Christi auf Spuren einer Kunde von seiner Präexistenz im AT. zurück. Als solche hat man namentlich den Maleach Jhvh im Pentateuch (Hexateuch), die göttliche Weisheit in der Spruchdichtung und endlich wohl überhaupt den sich offenbarenden Jehovah angesehen. Auf den letzten Weg scheint allerdings diejenige Gattung von Anführungen aus dem AT. im NT. zu weisen, in denen Aussagen über Jehovah auf Jesum bezogen werden; dahin gehört vor allem Jo 12, 38—41; ferner Hbr 1, 6. 8 f. 10 f.; Rö 10, 13; AG 2, 21 vgl. 36; Rö 11, 26. 27; Eph 4, 8 (Phi 2, 10. 11 vgl. Rö 14, 11); Apk 1, 17. 2, 8. 22, 13. Diese Verwendung daraus zu erklären, daß man den präexistenten Christus mit Jehovah identifiziert habe, legt allerdings 1 Ko 10, 4 nahe, wenn man hier an den „Felsen Israels“ Jes 30, 29 denkt. Dagegen ist man in der

ersten Christenheit zu dieser Schriftanwendung nicht dadurch veranlaßt worden, daß κύριος bei den LXX für Jhvh steht, und dasselbe Wort die übliche Bezeichnung Jesu in dem urchristlichen Bekenntnisse zu ihm war Rö 10, 9; 1 Ko 12, 3. Das läßt sich nicht annehmen, weil in andern Citaten κύριος dem ursprünglichen Sinne der angeführten Stelle gemäß auf Gott bezogen ist. Auch noch abgesehen davon, daß wenigstens P. jedenfalls das AT. hebräisch las und also nicht einer bloßen Täuschung auf diesem Punkte unterliegen konnte, ist jede Fassung mit dem NT. im Widerspruche, welche Jhvh in Unterscheidung von Elohim irgendwie für den δεύτερος θεός des späteren Judentumes und diesen wieder für den präexistenten Christus der ntl. Schriftsteller hält. Den Juden ist der Jhvh, dessen Namen sie nicht auszusprechen wagen, gewiß nicht jenes Mittelwesen. Das NT. kennt aber keinen Zwischengott, sieht vielmehr Gott Vater durchweg selbst in der Welt schaffend fortwirken und das Heil begründen wie zueignen. Man muß also mit Hofmann (1 S. 167 f.) leugnen, daß Christus Jehovah sei, wenn das nicht nur überhaupt seine gottheitliche Präexistenz aussagen soll. Es ist lediglich die aus andern Gründen erkannte Gottheit des Heils- und Schöpfungsmittlers, welche jene Schriftbenützung erklärt. — Der Engel Gottes (ausführlichere Orientierung Oehler, Theol. d. AT. §§ 59. 60) gilt vielen als eine der Vorstellungen, in denen man einen offenbaren Gott von dem verborgenen zu unterscheiden beginne; man stellt diese Vorstellung dann mit der Heraushebung des Namens, des Antlitzes, des Wortes und der Herrlichkeit Gottes zusammen; so noch Schlottmann, Komp. d. bibl. Th. §§ 31. 99. Die Erneuerung jener pentateuchischen Anschauung wird in den nachexilischen Propheten gefunden, ebenda § 86. — Daneben tritt dann die überweltliche Schöpferweisheit Spr 8, 22 f.; Job 28, 12 f.; auf sie sah man sich durch Mt 11, 19 Lc 7, 35 gewiesen. Außer diesem keinenfalls zweifellosen Rückweise findet sich jedoch im NT. kein Beleg dafür, daß man das Bekenntnis zur Gottheit Christi bewußterweise auf diese Anschauungen gegründet oder auch nur an sie angeknüpft hätte. Rücksichtlich des Engels kann man vielmehr darauf hinweisen, daß die Engel nicht nur durchweg im Dienste Jesu und ihm in seiner Erhöhung untergeordnet erscheinen, sondern Ebr 1, 4 f. geflissentlich der Wesensunterschied des Sohnes von ihnen betont und biblisch nachgewiesen wird.

Dagegen stützt sich das NT. andererseits auf die messianische Weissagung. Jesus selbst hat die Anregung dazu gegeben, daß man in ihr mehr suche, als einen bloß menschlichen Nachkommen Davids Mt 22, 41 f. Ihr allgemeiner Zug führt indes nur auf einen vollkommenen menschlichen König, der von Gott ausgerüstet und geleitet wird; wenn ihm auch Jes 9, 5 der Name „starker Gott“ beigelegt ist, vgl. 10, 21, so braucht das nicht über Jo 10, 34 f. hinauszugehen, und Mi 5, 1 will schwerlich dem Kinde Ewigkeit im dogmatischen Sinne beilegen, Riehm, Atl. Th. § 82, 6; anders Oehler, Th. d. AT 2, S. 261 f.; vgl. was unten über die Präexistenz des Messias aus der jüd. Theologie beigebracht wird. Jer 23, 6: sein Name „Jehovah unsere Gerechtigkeit“ ist nach 33, 16, wo auch Jerusalem so heißen wird, nicht von einer Einsetzung mit Jehovah zu verstehen. Die Aussagen Jer 30, 21 und Sach 13, 7 führen keinenfalls über ein einzigartiges Verhältnis zu Jehovah, also über den Inhalt der Bezeichnung Sohn Gottes hinaus. Wenn Jes 7, 14 von dem Propheten mit Beziehung auf den Messias gesagt ist (Ewald u. s. w.), so liegt in dem Ausdrucke nicht notwendig die jungfräuliche Geburt und ist, soweit meine Kenntnis reicht, vor der altchristlichen Verwendung weder aus ihm herausgelesen, noch als Andeutung höherer Wesenheit des Messias benützt worden.

Dagegen ist diese von dem nachkanonischen Judentume in Da 7, 13 gefunden. Das schließt natürlich die Deutung des Gesichtes auf den Messias ein, welche durch das NT. in der Kirche herrschend wurde, und auch neuerdings vertreten wird, indem man annimmt, daß die Reiche, sowohl die Weltreiche als das Himmelreich, von ihren Königen vertreten erscheinen vgl. Auberlen, Da und Apk 2. A. S. 50 f. Dagegen deuten die meisten Neueren mit Berufung auf V. 27 den Ausdruck auf das vollendete Gottesvolk. Ebenso strittig bleibt es, ob ein Herunterkommen aus dem Himmel geschaut wird; dafür entscheidet nicht Da 2, 34 u. s. w. die Parallele des losgerissenen Steines, der das Monarchienbild zertrümmert; der Erscheinende wird in dem oder den Himmel vor Gott getragen.

Die kanonische Apokalypse lenkt den Blick hinüber auf die Anschauungen, welche bei den Juden vor und in der Zeit Jesu und seiner Apostel herrschten. Wenn man die Deutung von Da 7 auf den Messias ablehnt, so stützt man diese Ansicht durch die Beobachtung, daß in der nachexilischen Zeit die Erwartung des Messias ermattet scheint, wie man denn in 1 Mak und den sonstigen Apokryphen seine Erwähnung vermißt. Dagegen ist die Hoffnung spätestens in der Herodianischen Zeit sehr lebhaft geworden und tritt als solche

aus den Pseudepigraphen jener Periode deutlich entgegen. Dieselbe Thatsache belegen alle unsere Berichte über Christum. Damals war der Name הַמָּשִׁיחַ, מְשִׁיחָא, König Messias, *χριστὸς κυρίου*, **unctus** fest geprägt. Daneben heißt er Sohn Davids und es wird erwartet, daß er zu Bethlehem geboren werde. Belege Schürer S. 443f. Diese auf Mi 5,1 gegründete Erwartung Mt 2, 5; Jo 7, 41. 42 verträgt sich wohl mit der andern Aussage Jo 7, 27, daß man über seine Herkunft nicht unterrichtet sein werde; man nahm nämlich an, daß der Messias aus langer Verborgenheit unbekannt und unerwartet hervortreten werde, Schürer S. 447, Weber S. 342; daneben sind die Aussagen über Bethlehem und Abkunft von David prophetisch-dogmatisch. Deshalb deutet jene Unbekanntschaft über seine Herkunft auch nicht auf die Annahme übermenschlichen Ursprunges. Dagegen ist ein solcher allerdings wohl in dem Buche Henoch und 4 Esr angenommen. Wenn er hier Sohn Gottes heißt, so ist das der Titel des theokratischen Königs; die Bezeichnung als der Auserwählte führt nicht über eine ideale Präexistenz im Rate Gottes hinaus; dagegen scheinen andre Aussagen ihm ein wirkliches Dasein beizulegen, welches das Weltdasein nach vorne und hinten überragt; er ist bei Gott verborgen und aufbewahrt und dem Esra wird 14, 9 versprochen, er solle nach seiner Aufnahme in den Himmel mit ihm, dem Sohne Gottes, verkehren. Übrigens wird er auch als Vermittler der Offenbarung geschildert Schürer S. 445f. Die Rabbinen wissen nur von einer ideellen Präexistenz, und etwa einer solchen, wie ja alle Seelen präexistieren Weber S. 333. 339f., während sie für die Thorah ein Dasein vor der Welt nicht nur im Beschlusse Gottes behaupten ebd. S. 15. Ob man im Gegensatze zum Christentume die volleren Aussagen der älteren Zeit vermieden hat? oder ob eben diese in der schwebenden Vorstellungsweise jener Kreise nur im Ausdruck über die Anschauung hinausgehen, wonach alles wichtige von Gott Gegebene, wie Heiligtum und Gottesstadt sein Urbild im Himmel hat? Ebr 8, 5f. zeigt im Zusammenhange des Briefes, wie Ex 25, 9 u. s. w. das auf dem Berge gezeigte Muster als Urbild im Himmel gedacht wurde; vgl. Ga 4, 26f.; Ebr 12, 22f. Keinesfalls denkt eine dieser Apokalypsen an eine göttliche, ungeschaffenene Wesenheit des Messias; bei Henoch 46, 1 gleicht er einem der heiligen Engel, vgl. dagegen Ebr 1, 4f. — Die Aussagen sind nicht allein unsicheren Wertes, sie werden auch in ihrer Abkunft bestritten, sofern spätere Abfassung oder christliche Interpolation des Henochbuches behauptet, ebenso oft aber auch bestritten ist, Schürer S. 620f. 4 Esr ist ohnehin nachchristlich.

Eigentümlich ist dem nachkanonischen Judentume die Umsetzung der anschaulichen Ausdrücke für das Walten Gottes in der Welt, namentlich auch seines offenbarenden Wirkens in gewissermaßen selbstständige Werkzeuge Gottes; das schöpferische und offenbarende Wort wird im Memra hypostasiert, die Gnadengegenwart Gottes bei seinem Volk in der Schechina; dazu kommt bei den Rabbinen noch der Metatron; alle diese Mittelwesen gleichen den Engeln und sind, wie auch der Geist Gottes, geschaffen. — Man hat schon im Da 8, 15—17. 10, 5f. 12, 6f. ein Ineinanderfließen der messianischen Hoffnung mit dem Engel des Angesichts (s. oben) finden wollen; ebenso in der umschreibenden Uebersetzung der LXX zu Jes 9, 5 *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* Oehler-Orelli S. 648, 656. Doch ist dieser Annahme der Umstand nicht günstig, daß sich weiterhin nirgends die Zusammenfassung des Messias mit einem der göttlichen Mittelwesen findet Oehler-Orelli S. 667 unten, Weber S. 339. Philon hat die Anschauung von den Mittelwesen, die ebensowohl Gottes Eigenschaften als dem Geschaffenen angehörende geistige Kräfte sind, mit Hilfe der platonischen und stoischen Philosopheme in seiner Logoslehre am meisten ausgebildet; dabei (oder deshalb?) tritt bei ihm die Hoffnung auf den Messias völlig zurück. So führt das jüdische Denken nicht auf die Gottheit des Messias, vielmehr scheint es so zu liegen, daß jene hochgespannten Anschauungen der Apokalyptiker von seinem vormenschlichen Sein in dem Maße zurücktreten, als die messianische Erwartung Gegenstand theologischer Untersuchung wird und die Lehre von den göttlichen Mittelwesen sich entfaltet. Dazu mag dann der Gegensatz zum Christentume mitgewirkt haben. — Was von Leiden des Messias gesagt wird, ist so gefaßt, daß es durchaus nicht über das hinaus geht, was auch sonst von frommen Männern Gottes erwartet wird, — selbst stellvertretendes Leiden, Weber S. 342f. Schürer S. 464f.

Weder die Weissagung im AT. noch die Messiaserwartung des späteren Judentumes führt darauf, den Messias zur übergeschöpflichen Gottheit in Wesensbeziehung zu denken.

Die Evangelien und die Apostelgeschichte schildern die Zeitgenossen durchweg in lebhafter Erwartung des Messias, die selbstverständlich durch das Auftreten des Propheten Johannes besonders hoch gespannt werden mußte. Das Gleiche bezeugt die jüdische Litteratur dieser Zeit Schürer S. 609f. Ohne diese Thatsache wäre auch die erste Entwickelung der christ-

lichen Gemeinde völlig unbegreiflich. Nirgends aber in den neutestl. Erwähnungen tritt etwas hervor, was über den von Gott ausgerüsteten Davidssohn hinausführte; Jo 7, 27 erklärt sich ausreichend aus der Annahme, daß der Messias nach einem verborgenen Vorleben plötzlich auftreten wird, und 12, 34 hat den Sinn, daß sich die Dauer des herrlichen Messiasreiches nicht von dem Dasein dieses Messias trennen läßt und darum an seinen Tod, vollends vor der Aufrichtung dieses Reiches, nicht zu denken sei.

Nach der jetzt geltenden biblisch-theologischen Methode sucht man für das Zeugnis der ntl. Schriftsteller von Christo die Anknüpfung in seiner eignen Aussage über sich. Das entspricht ihrer Lehrweise nicht; denn sie gehen nirgend auf Christi Aussagen über sich zurück, um sich daran auszuweisen; die einzige derartige Erwähnung 1 Ti 6, 13 hat nicht diese Absicht. Die Stellen vom Parakleten Jo 14—16 zeigen auch klar, daß es nicht die Sorgfalt der Überlieferung gewesen ist, auf welche sie die Zuversicht in ihrem Zeugnisse stützten. Will man nun jene Selbstaussage Jesu erheben, also erfahren, was er von sich hielt und für sich in Anspruch nahm, so treten hier zwei Fragen hemmend entgegen. Zuvörderst sind unsre Evangelien unverkennbar Zeugnisse, in denen die Glaubensschätzung der ältesten Christenheit von ihrem Herrn die Darstellung seiner Erscheinung mit bestimmt; man hat gesagt, auch das Bild der Synoptiker sei auf Goldgrund gemalt, d. h. doch eine Art von Heiligenlegende. Kann man nun sicher sein, hier Jesu Selbstaussage in ungeschminkter Ursprünglichkeit vor sich zu haben? Daß das im 4. Ev. nicht der Fall sei, ist ziemlich allgemeine Annahme. Wenn man nun aber auch das Unternehmen nicht scheut, sich das Ursprüngliche in dieser Beziehung kritisch aus den Berichten herauszuholen, dann tritt noch die andere Frage entgegen, ob denn Jesus wirklich voll und ganz ausgesagt habe, was er von sich hielt? Zwei Umstände machen das zweifelhaft; er war Lehrer und Erzieher und war nicht auf seine Ehre aus Jo 8, 50f. 7, 18 und wird daher nur von sich gesagt haben, was seinen Zuhörern frommte, und das hatte in Rücksicht auf seine Würde sehr bestimmte Grenzen Jo 16, 12. Diese Grenzen wurden namentlich auch durch den zweiten Umstand gezogen. Er brachte nicht eine Lehre und unternahm nicht während seiner irdischen Wirksamkeit eine religiöse Stiftung, sondern er erwartete die Begründung des neuen Bundes durch den Ausgang seines Lebens in Kreuzestod und Auferweckung. Vor der Vollendung des ihm befohlenen Werkes wäre eine volle Selbstaussage ebenso unverständlich als zwecklos gewesen. Und so geht denn auch das Zeugnis der ntl. Schriften von ihm immer von jenen entscheidenden Thatsachen aus und nicht von seinen früheren Aussagen über sich. Das gilt auch von den Evangelien, wenn man sie als zusammenhängende Schriften betrachtet.

Das über jeden Zweifel erhabene Selbstzeugnis Jesu schien bisher in der Selbstbezeichnung zu liegen, welche seine Jünger nie von ihm gebraucht haben; durch diese Enthaltsamkeit war ja erwiesen, daß sie an diesem Punkte nichts hineingetragen haben. Und dieser Name „der Menschensohn" brachte zugleich die Aussicht, zu erfahren, wie sich Jesu Selbstschätzung zu der messianischen Erwartung seiner Zeitgenossen verhalte. Nun hat H. Lietzmann jüngst mit diesem festen Punkte, aber auch mit allen sich daran knüpfenden Schwierigkeiten gründlich aufgeräumt, indem er den Nachweis unternimmt, Jesus habe sich nie so genannt, schon weil er sich im Aramäischen nie so nennen konnte, da die Sprache das nicht hergab. Erst aus den Apokalypsen sei mit andern ihnen eignen Stoffen auch dieser Name in die evangelische Überlieferung eingedrungen; griechische Übersetzer hätten ihn gebildet, weil sie des Aramäischen nicht mächtig genug waren und deshalb die einfache Bezeichnung Menschensohn für Mensch mißverstanden. Auf Umwegen kommt man so zu der alten Annahme zurück, die Formel sei eine Umschreibung für „ich". Ein kurzer Bericht kann nicht das Geschäft der fortgehenden wissenschaftlichen Diskussion übernehmen und an diesem Punkte haben die Sprachkenner ein gewichtiges Wort mitzureden. Es sei gestattet, hier die Vermutung und Hoffnung auszusprechen, daß das Rezept sich bald verbraucht erweisen werde, das geschichtliche Christentum aus lauter litterarischen Mißverständnissen zu erklären; eine „Buchreligion" ist es eben doch nicht. Sollte dieser neueste Alexanderhieb den Knoten doch nicht durchgehauen haben, was gilt dann? War „der Menschensohn" ein zu Jesu Zeit geläufiger Messiasname, mit dem er sich sogleich als solchen eingeführt hätte? Das Gegenteil kann freilich aus Mt 16, 13f. wegen des abweichenden Ausdruckes Mc 8, 7 Lc 9, 18 und Jo 12, 34 nicht zwingend erwiesen werden. Aber die letzte Stelle läßt sich unter beiden Voraussetzungen verstehen; das Buch Henoch beweist noch nicht eine allgemeine Verbreitung dieser Bezeichnung und aus der allerdings noch im späteren Judentume nachweisbaren messianischen Deutung von Da 7 folgt die Bildung eines entsprechenden Namens im gemeinen Gebrauche eben so wenig, als man mancherseits eine solche selbst bei Jesu aus dieser

Stelle für zulässig hält. Ist nun der Eindruck berechtigt, daß Jesus mit dem Anspruch auf die Messiaswürde zurückhielt, seinen Jüngern gegenüber bis zu dem Vorgang in Cäsarea Philippi Mc 8, in der Öffentlichkeit bis zu seinem Einzuge, dann träte der frühe Gebrauch dieses Namens Mc 8, 10 unter Voraussetzung seines anerkannten messianischen Wertes mit diesem sonstigen Verhalten Jesu in Widerspruch; es wäre aber auch unerklärlich, warum er, wie längst allgemein erwogen worden, neben χριστός und υἱὸς θεοῦ im apostolischen Zeugnisse völlig verschwinden könnte, außer AG 7, 56. Deshalb dürfte es eine verhüllende und zugleich die Aufmerksamkeit anregende Selbstbezeichnung sein, welche ebenso zurücktreten konnte und mußte wie der andere Ausdruck „Reich Gottes“, sobald thatsächlich vorhanden war und beschreibend ausgesagt werden konnte, was diese unbestimmten Bezeichnungen im voraus andeuteten. Darum ist es auch schwerlich das Richtige, Jesu Sinn aus einer Analyse der Formel selbst zu erheben, sei es aus dem bloßen Wortlaute, sei es durch Rückgang auf die alttestl. Stelle, an welche Jesus sich vermutlich anlehnte. Als solche hat man außer an Da 7 noch an Ps 8 und an Gen 3, 15 gedacht; im letzten Falle mit berechtigtem Hinweise darauf, daß die Bezeichnung den Menschenabkömmling bezeichnet (Hofmann, Geß). Die lange beliebte Auslegung von einem Ideal- oder Urmenschen entspricht jedenfalls dem Ausdrucke nicht und wird deshalb auch allein an die Beziehung auf Da 7 geknüpft, unter der Annahme, daß dort der aus dem Himmel kommende Messias beschrieben und also an die Präexistenz der Apokalyptik (s. oben) anzuknüpfen sei. Bei dem ungeschlichteten Streite der Ausleger wird es sicherer sein, sich an den Inhalt der Aussagen Jesu über sich selbst zu halten, in denen er sich dieser Selbstbezeichnung bedient. 35mal ist ihm der Name bei den Synoptikern in den Mund gelegt; 8mal redet er dort von Tod und Auferstehung, 15mal von seiner Wiederkunft, 4mal von seiner besondern Vollmacht. Angesichts dessen ist es erklärlich, daß man den Namen aus der Apokalyptik ableitet, wenn man die eschatologischen Aussagen für Jesu später untergeschobene hält. Andernfalls erkennt man, daß diese Bezeichnung für Jesum enge mit seiner messianischen Stellung zusammenhing. Bei seiner Wiederkunft wird er das Endgericht halten; sein Tod gehört zu seinem Heilandsberufe Mt 20, 28 Lc 19, 10. Damit tritt dann die Vollmacht der Sündenvergebung Mt 9, 6 und seine unbedingte Vorbildlichkeit zugleich mit seinem entscheidenden Werte für jeden Heilsbedürftigen in den Gesichtskreis. Es ist klar, daß er mit diesen Aussagen sich selbst aus dem Zusammenhange der sündigen Menschheit heraushebt.

Diesen Inhalt knüpft der Jesus unsrer Evangelien an jenen umstrittenen Namen, giebt damit aber auch dem Bekenntnisse zu seiner Messianität für die Folge denselben neuen Inhalt. Denn das ergiebt sich ja unwiderleglich aus dem Zusammenstoße mit seinem Volke bei seinem Lebensausgange, daß er diesen Inhalt ganz anders gefaßt hat als die Erwartung seiner Zeitgenossen. Er ist der Träger des Gottesreiches, das nichts mit der Weltstellung Israels zu thun hat. An die Würdebezeichnung des Messias als Sohn Gottes hat er dann einige weiterführende Andeutungen über sein einzigartiges Verhältnis zu Gott geknüpft, in Gleichnisrede Mc 12, 6 und sonst in kennzeichnender Zusammenstellung mit ὁ πατήρ Mt 24, 36. 11, 25 f. In der letzten Stelle legt er sich ein unvergleichliches Verhältnis zu Gott bei, nämlich das gegenseitiger ausschließlicher Erkenntnis, und leitet daraus seine umfassende Offenbarungsvollmacht ab. Unter Vergleichung hiermit bekommt das Wort des Knaben Jesus Lc 2, 49 allerdings auch besondern Wert.

Solche Spuren bei Jesu von einem Bewußtsein darum, daß er nicht nur in seinem geschichtlichen Berufe, sondern auch in seiner Stellung zu Gott und demgemäß in seinem Wesen über die Besten unter den Menschen hinaus rage, suchen wir uns absichtsvoll in der Überlieferung zusammen. Die Christenheit, die zu uns durch das NT. redet, ist nicht diesen Weg gegangen, um zu ihrer Schätzung seiner Bedeutung zu gelangen. Sie hat vielmehr den Glauben an den Auferweckten gefaßt und gelernt, den zur Rechten Gottes Erhöhten anzurufen, und dann erst die teuern Erinnerungen an ihn gesammelt, in denen wir auch diese Selbstaussagen finden. Diese Stellung zu ihm ist die Voraussetzung für die Abfassung unserer sogen. Evangelien. Daß es sich ihren Vff. bei „dem Evangelium“ nicht um die Lehre Jesu, sondern um seine Person und ihre Erlebnisse handelte, geht schon aus dem ganzen Zuge des gemeinsamen Darstellungstypus hervor, dem die drei Synoptiker folgen und der in seiner Gleichartigkeit mit den Reden der AG 2. 3. 10 am einfachsten bei Marcus hervortritt. Auch hier wird von Anfang an mit dem Ausblick auf das Ende erzählt vgl. 2, 20, und die eschatologische Rede als Einleitung zur Passionsgeschichte zeigt klar, wie dieses Ziel gefaßt wurde. Die beiden andern Evangelisten stellen die Geburtsgeschichten voran; das aber ist das Zeugnis für die ursprüngliche Unvergleichlichkeit dieses Menschensohnes mit andern Menschenkindern, wie diese sich an äußeren Thatsachen

anschaulich machen läßt, ohne lehrhafte Formeln. Die Ersetzung des männlichen Zuthuns bei der Erzeugung durch Wirkung des hl. Geistes und die weitere besondere Führung und Bewahrung des Kindes zeigt Matthäus als Erfüllung der Verheißung auf, während Lucas einen weiteren Kreis die Ereignisse bewußt im Zusammenhange mit der Verheißung erleben läßt. So tritt bei beiden die Einfügung des Wunders in die Ausführung des göttlichen Heilsrates wie seine Bedeutung für die Befreiung von der Sündenschuld heraus. Die Voraussagungen eines Lebens unter schmerzlichem Widerspruche von seiten der Umgebung fehlen nicht, bei Matthäus in den Thatsachen der Flucht und der Verpflanzung nach Galiläa, bei Lucas in weissagender Andeutung. Die volle Bedeutung dieser Erzählungen wird aus dem Ziele klar, zu welchem die Berichterstatter dieses Wunderkind führen. Bei Matthäus läuft die Erzählung darauf hinaus, daß der Auferstandene sich mit dem Vater und dem hl. Geist zum Gegenstande des Taufbekenntnisses macht und seine Gegenwart bei den Glaubenden zusagt; bei Lucas faßt Jesus selbst den Inhalt des Evangelium in den Bericht von seiner schriftgemäßen Passion und Verherrlichung und die Ankündigung der Sündenvergebung in seinem Namen zusammen.

Dasselbe Thema haben die Reden der Apostelgeschichte, wenn sie auch je nach Gelegenheit es mit mehr oder weniger Vollständigkeit behandeln; sie gehen nirgends rückwärts über das Zeugnis von dem Erhöhten und seinem öffentlichen irdischen Leben hinaus. Dieser Inhalt faßt sich unverkennbar in das Bekenntnis zum *κύριος* zusammen; mit diesem Bekenntnis ist aber die Anrufung verbunden 2, 36 vgl. 21. 10, 36. 7, 59. 60. 9, 5f. vgl. das öftere *πιστεύειν* oder *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τ. κ.* Das Buch veranschaulicht die verheißene Gegenwart des Erhöhten in Erscheinungen und in den Führungen seiner Boten auch durch die Wirkungen des hl. Geistes, der sein Geist ist 16, 6 vgl. 7 (20, 28 wäre nach dem stark bez. text. rec. das Blut Jesu Gottes eignes Blut genannt, eine Fügung ohnegleichen, nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern im NT. überhaupt; *θεοῦ* wird Verschreibung für *κυρίου* sein). — Eben hierauf wird sich die auffallende, vereinzelte Formel Ja 2, 1 beziehen; und der *ἀγοράσας δεσπότης* 2 Pt 2, 1 weist doch gewiß auf Mt 20, 20 zurück, während dieser selbe *σωτήρ* und *κύριος* öfters mit Gott als Quell des Heils und Gegenstand der Erkenntnis erscheint 1, 2. 3. 8. 3, 18, dessen schon auf Erden geschaute Herrlichkeit die Vollendung verbürgt 1, 16f. 11 Kp. 3. Dieselbe Herrn- und Heilandsstellung, auf welche die christliche Hoffnung sich stützt, setzen die Erwähnungen im Judasbrief voraus 4. 5 (? v. l.) 21. 25.

Das reichere Zeugnis des ersten Briefes Petri bietet zuerst Gelegenheit zu der Frage, ob und wie die neutestamentlichen Zeugen dem Ursprunge des Lebens Jesu über seine Geburt hinaus nachgegangen seien. V. 1, 11 ist von dem in den Propheten wirksamen Christusgeiste gesagt, daß er von den dem Christus bestimmten Leiden und den Herrlichkeiten danach zeugte. Man hat hier den Namen Christus, wie 1 Ko 10, 4, auf den in Jesu gekommenen Präexistenten gedeutet, der schon im AT. den Geist sende. Andre verstehen den Ausdruck dahin, daß der den Propheten innewirkende Geist in seiner Fülle dem Christus einwohnte und dergestalt ihn über das Gemeinmenschliche erhob; 3, 18 begünstigt diese Fassung nicht, da *σαρκί* nur Dativ der Beziehung sein kann, also auch *πνεύματι*; der ewige Gottesgeist kann aber nicht lebendig gemacht werden. Aber die Bezeichnung läßt sich auch daher ableiten, daß alle Weissagung auf Christum bezogen wird und die ganze vorbereitende Ökonomie eigentlich zu ihm gehört, diese Beziehung aber hier stark hervorgehoben werden soll, vgl. Ebr. 11, 26. Sonst sagt der Brief von dem Christus nur aus, daß er vor der Schöpfung der Gegenstand der *πρόγνωσις* gewesen sei und seine Offenbarung die Epoche für die Weltzeit ausmacht 1, 20. 21.

Diese durchgehende lebhafte Beschäftigung der urchristlichen Zeugen mit der Stellung des erhöhten Christus, des Herrn, führt sie dann auch weiter zur Aufmerksamkeit auf die letzten Voraussetzungen seiner Unvergleichlichkeit mit den andern Menschen. Das tritt recht anschaulich in der Apokalypse vor Augen. Das Buch lebt in dem Gedanken an die Stellung Christi, aus der heraus er die Geschichte bestimmt und zum Ziele führt. Es sieht ihn in der göttlichen Throngemeinschaft und nach Daniel kommen mit den Wolken des Himmels 5, 6f. 1, 7. 8. 13f. vgl. Da 7 und 10. Das Lamm bleibt für alle Zeit untrennbar von Gott, auch wenn er dereinst selbst die vollendete Gemeinde zur Stätte seiner Einwohnung macht 22, 22f. Dem entsprechend wird Christo im Bilde 1, 14 und in den stehenden Formeln 1, 17. 2, 8. 22, 12f. vgl. 16 und 1, 7. 8 die Ewigkeit gleichwie Gott beigelegt. Die Bezeichnung *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* 3, 14 kann ihn neben jenen Aussagen nicht nur als erstgeschaffenen bezeichnen, sondern drückt entweder seinen zeitlichen Vorrang oder sein begründendes Verhältnis zu allem Geschaffenen aus. Ob der Name

ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 19, 13 aus der Logologie des Philon, oder aus dem Prol. des 4. Ev. zu erklären sei, oder sich aus der alttestl. Anschauung von dem Machtworte Gottes vgl. Ebr. 1, 3. 4, 12 ableitet, darüber wird es bei seinem vereinzelten Vorkommen im Buche schwer zu einer Entscheidung gebracht werden.

Wenn man die Annahme von der Gottheit Christi aus der Einwirkung fremder Gedanken auf die Denkweise derjenigen Urchristen ableitet, welche ein Bedürfnis zu theologischem Nachdenken hatten, dann weist man zum Beweise auf die Abhängigkeit des Hebräerbriefs und des 4. Ev. von der alexandrinischen Religionsphilosophie. Die nahe Berührung des Hebräerbriefs mit Philon in der Terminologie ist unleugbar, wenn auch der zwingende Beweis litterarischer Abhängigkeit nicht erbracht ist; beide Verfasser können dieselben Voraussetzungen gehabt haben (vgl. bes. die Vergleichungen bei Riehm). Keinenfalls hängt der λόγος 4, 12 irgendwie mit dem des Philon oder Jo 1 zusammen. Auch die 1, 2 f. ausgesprochene Anschauung von Christo wird nicht aus der Vertrautheit mit der zeitgenössischen Theologie geflossen sein, weil der Verfasser Gott nicht als das Sein kennt, welches einer Vermittelung mit dem Endlichen bedarf, sondern als den auf die Welt wirkenden lebendigen Gott des AT.; abgesehen von den Anführungen aus demselben über das offenbarende Handeln Gottes vgl. bes. 2, 4. 10. 4, 4. 10, 27. 30. 31. 12, 5 f. 23. 29. 13, 5. 6. 20 f. Er kommt nicht von dem Probleme der Schöpfung, sondern von der Bedeutung des Sohnes, des vollkommenen Mittlers der Offenbarung, in seiner Erhabenheit über alle andern Mittler auf die Stellung desselben als Herr des All und Mittler seiner Entstehung und seines Bestandes. Den messianischen Namen „Sohn Gottes" als den Maßstab für seine Erhabenheit über die Engel in seiner Stellung zur Rechten Gottes legt erst ganz aus, was zugleich diese Stellung erklärt, nämlich sein übermenschliches Wesen. Dieses wird zwar dem Wortlaute nach nur von dem Erhöhten ausgesagt; allein die welterhaltende Stellung kann bei dem Schöpfungsmittler nicht wohl erst „postexistent" erlangt sein. Und wie nur Gottes ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως zu seiner Rechten niedersitzen konnte, so vermochte nur der Hohepriester vor Gott zu erscheinen, der sich selbst διὰ πνεύματος αἰωνίου Gott darbringen konnte 9, 24. 14, der ohne Anfang und Ende des Lebens in kraft unauflöslichen Lebens Priester geworden ist 7, 3. 16. Er hat die Bereitwilligkeit, das hohepriesterliche Sühnopfer zu leisten, bereits in die Welt mit hineingebracht 10, 5 f. Nicht als neue Erkenntnis teilt der Verfasser diese Gedanken mit und breitet sie vor seinen Lesern aus, wie er das mit seiner Opfertypologie doch thut; vielmehr greift er auf sie zurück wie auf völlig Bekanntes und Selbstverständliches, von dem aus man weiter schließt. Es dient ihm, um den Inhalt des Sohnesnamens zu entfalten, wie er Jesu zukommt als dem Christos 3, 1—6. Denn, was für uns Kennzeichen unsrer Sohnschaft bei Gott ist 12, 5 f., eben das ist für ihn etwas Befremdendes 5, 8, nämlich das Leiden, welches ihn als unsern ἀρχηγός vollenden mußte 2, 10. So bezieht nun der Verfasser nicht nur ein alttestamentl. Wort vom ewigen Schöpfer auf diesen Sohn 1, 10 f., sondern legt ihm nach der wahrscheinlichsten Auslegung auch mittels der Anführung aus Ps 45 die Bezeichnung Gott ausdrücklich bei 1, 8 f. So wäre hier Jesu sowohl Präexistenz als Gottheit zugesprochen und zwar durchaus im Zusammenhange mit seiner Stellung als erhöhter Weltherr und mit seinem Heilswerke, das mit seinen Fleischestagen anhob, um sich in der Erhöhung zu vollenden. Damit ist nun das christologische Problem gestellt, wie sich nämlich, namentlich in „den Fleischestagen" 5, 7, der ewige Schöpfungsmittler und der Mensch Jesus zu einander verhalten; denn jede doketische Anwandlung ist für den Verf. dadurch ausgeschlossen, daß das vollmenschliche Sterben mit seiner Vorbereitung in Leiden als der Zweck der Anteilnahme am menschlichen Leben gilt 2, 5—16 und das Erlebte wesentlich bleibt für die Stellung des erhöhten Hohepriesters zu uns 2, 17 f. 4, 14 f. Ja, das Problem scheint herauszuspringen, wenn er Jesum nach Ps 8, 6 als ἠλαττωμένος παρ' ἀγγέλους 2, 8 bezeichnet und demgemäß ihn in seinem Sitzen zur Rechten κρείττων γενόμενος nennt 1, 4. Indes während er sonst seine Belegstellen bis in das Kleinste haggadisch ausnützt, geht er auf das βραχύ τι des Ps nicht weiter ein, weshalb der Ausleger so wenig ein Recht hat, diese Worte als einen Beitrag zur Christologie des Verf. zu verwenden wie ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε 1, 5 Ps 2, 7, um einen Beleg für die ewige Zeugung zu gewinnen. Eine Lösung des Widerspruches zwischen der Unwandelbarkeit 1, 10 f., und dem Werden und Lernen des Sohnes 1, 4. 2, 17. 5, 8 würde ja auch in der Kürze seiner Lebenszeit im Vergleiche mit der Ewigkeit auf keinen Fall liegen. Die Ausnahme, welche der Gottessohn in seiner Einheit mit dem Schöpfungsmittler von den andern Menschen macht, bedingt, daß er, der als Mensch sterben kann und stirbt, in und nach dem Tode sich selbst handelnd darbringen

kann; dieselbe Annahme wird auch das χωρὶς ἁμαρτίας bei dem πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα 4, 15 erklären; denn jene Einheit mit dem Willen Gottes, welche ihn befähigt sich lernend hinzugeben 5, 8 und durch Leiden vollendet zu werden 2, 10, erarbeitet er sich ja nicht als Mensch, sondern bringt sie in die Welt mit 10, 5 f. An den Jesus, den wir wahrnehmen 2, 9. 3, 1. 12, 2, und dem wir im Himmel betend nahen können 4, 14 f. mahnt der Verf.; dabei hebt er an ihm Züge übermenschlicher Art heraus, ohne die er nicht der „Bote und Hohepriester unsers Bekenntnisses" 3, 1 wäre; aber nirgend geht er darüber hinaus sie eben als solche auszusagen; er verfolgt sie nicht weiter in die Gottinnerlichkeit, er erklärt ihre Zusammenstimmung mit der Menschheit Christi nicht; wo er von dem Verhältnisse Jesu zu Gott redet, sagt er nur solches aus, was der Vermittelung unsers Verhältnisses zu Gott dient. Er bringt das endgiltige Offenbarungswort, weil er von Ewigkeit die Offenbarung ist; er vollbringt das Reinigungswerk, indem er Weltmittler und Welterhalter ist; er wird und ist unser Hohepriester, indem er betet 5,7, und indem er für uns eintritt 7, 25. — Es will doch scheinen, daß über der Wirklichkeit dieses Mittlers und Bürgen des endgiltigen Bundes 8, 6—13. 7, 20—25 dem Verf. alle Fragen nach seiner Erklärbarkeit — und das sind doch die christologischen — zurück traten; mindestens für seine Paraklese 13, 22.

Paulus geht in seiner Schätzung der Person Jesu von der Anschauung des Auferweckten und Erhöhten aus Rö 1, 3. 4; 2 Ko 4, 4—6; vgl. 3, 17 f.; Kol 1, 13 f., dabei mag er durch seine entscheidende Erfahrung von ihm bestimmt sein 1 Ko 15, 8 f. 9, 1; Ga 1, 12. 16. 1; keinenfalls aber tritt er damit aus dem Rahmen des neutest. Zeugnisses heraus. Denn das Bekenntnis zu Christo als dem Herrn und seine Anrufung 1 Ko 12, 3; Rö 10, 9 f.; 1 Ko 1, 2 sind ihm die Kennzeichen eines Menschen, der den Geist Christi besitzt und also ihm zugehört 1 Ko 12, 3; Rö 8, 8 f. Von dem zur Rechten Gottes Erhöhten gehen alle Heilswirkungen aus, sowohl wider die Sünde als in den Tod hinein, sowohl auf die einzelnen πιστεύσαντες als auf das Geschlecht als ein Ganzes, sowie auf die Gemeinde der mit dem einem Geiste in einen Leib hinein Getauften 1 Ko 12, 13. Dieser Erhöhte ist aber — das wird ebenso selbstverständlich und mit demselben Gewichte behandelt — der Gekreuzigte, der die σάρξ ἁμαρτίας an sich getragen hat, der eine Mensch, in den sich Gottes Gnade befaßt hat Rö 5, 15, und der das ist, um der Erstgeborene unter vielen Brüdern zu werden 8, 29. Was macht nun für Paulus seine Besonderheit aus, die so große Wirkungen erklärt? Man hat aus 1 Ko 15, 44 f. entnommen, er habe zwei durch Gottes Schöpfung angelegte Stufen menschlicher Entwicklung gedacht; die erste irdisch und fleischlich, eben die von Adam kommende Entwicklung in Sünde und zum Tode; in sie hinein die andere, eingeleitet durch einen vom Himmel herabkommenden, also präexistierenden Menschen, geistlich, erscheinend in einem Wandel nach dem Geiste Rö 8, 3 f. und in der Überwindung des Todes. In diesem himmlischen Menschen Christo sei eben Geist das Prinzip seines eigenen und des von ihm ausgehenden Lebens. P. hätte demnach nicht sowohl von dem Geiste Christi als vielmehr von dem Geistes-Christus gezeugt. Nun ist aber 1 Ko lediglich von der leiblichen Auferweckung und ihrer Verbürgtheit durch den Erhöhten und Wiederkommenden die Rede; übrigens begegnet die Antiparallele mit Adam nur noch Rö 5, 12 f. im Blick auf die universale Wirkung der Versöhnung (διὰ τοῦτο bezog. auf V. 11) und eben damit durchaus verknüpft mit denjenigen Gedankenreihen, nach denen Christus die Rettung von Schuld und dadurch auch aus Verdammnis und Tod bringt V. 18. 12. 21. Tritt hier das Anthropologische völlig gegen die auch sonst bei P. durchaus herrschenden soteriologischen Gedanken zurück, so faßt sich ihm übrigens Heilsgegenwart und Heilszukunft des Christen unter der Anschauung des Sohnesstandes zusammen Rö 8, 14 f. 23; diesen Stand aber verdanken die Brüder dem Erstgeborenen kraft seiner Gottessohnschaft ebd. 29. 32. Was er der Menschheit wird, das fließt aus seiner Stellung zu Gott. War es des Menschen Jesu Aufgabe, weil er der Mittler war, den Menschen den Zugang zu Gott zu öffnen Rö 5, 2; Eph 2, 18, so war die entscheidende Voraussetzung sein Verhältnis zu Gott, und das hat Jesus selbst in die Aussage von seiner einzigartigen Sohnschaft gefaßt. Gottes Sohn ist der Messias; aber das besagt doch mehr als bloß die Abkunft von David Rö 1, 4; er ist der Sohn der Liebe, der Gott am Herzen liegende eigne Sohn, den er in die Welt herausgesendet hat, wie den Gott-innerlichen und aus Gott stammenden Geist Kol 1, 13; Eph 4, 6; Rö 8, 31, vgl. 5, 8 f. 8, 3; Ga 4, 4 vgl. 6. Ist er das, was die an ihn Glaubenden nur durch Adoption um seinetwillen werden können, so handelt es sich dabei auch für sie nicht nur um die schließliche Ausgestaltung des Lebens, sondern vornehmlich und zunächst um den Anteil an seinem Verhältnisse zu seinem Vater in Kraft

der Innenwirkung seines, des Sohnes-Geistes Rö 8, 29. 14 f.; Ga 4, 6. 7. Diese Wirkung geht freilich von dem Herrn aus, der das im neuen Bunde wirkende πνεῦμα ist, sofern dieses ihn zum Inhalt hat 2 Ko 3, 17; er ist die vollkommene Darstellung des unsichtbaren Gottes, des Vaters, weil in ihm alles das wohnt, was das Wesen Gottes ausmacht 2 Ko 4, 4; Kol 1, 15. 2, 9. Darum tritt der erhöhte Christus als Herr für die Christen neben Gott den Vater eben dann, wenn die Einzigkeit Gottes gegenüber dem polytheistischen Wahne betont wird 1 Ko 8, 6. Er ist allmächtig und reich wie der Gebete erhörende Gott Phi 3, 31; Rö 10, 12. 13. Wo P. nun das monotheistische Symbol der Christen formuliert, eben da spricht er Christo als etwas völlig Selbstverständliches die Mittlerstellung bei der Schöpfung des All zu. Es ist nur die Ausführung dazu, wenn er gegenüber einer verwirrenden θρησκεία τῶν ἀγγέλλων ihm zu allem, was geschaffen ist, die gleiche begründende Stellung beilegt wie zu dem Leben aus der Auferweckung; πρωτότοκος Kol 1, 15—20. 2, 18 f. Und wenn er dann diese Priorität dem All gegenüber nach allen Beziehungen, auch ausdrücklich in zeitlicher Beziehung ausführt, so wird dadurch einerseits das Reich gekennzeichnet, in das man aus dem Reiche der Finsternis versetzt ist, andererseits seine Mittlerschaft bei der Weltversöhnung erklärt. Sonach bildet dem P. das über- und vorweltliche Sein eine selbstverständliche Voraussetzung für die Stellung des auferweckten Christus zu uns als unsers Herrn. Aber auch nicht minder für das volle Verständnis seines Verhaltens, durch welches er uns die Gnade Gottes vermittelt hat 2 Ko 8, 9; Phi 2, 5 f. Die alte Verschiedenheit der Auslegung, ob nämlich an diesen Stellen von dem Handeln der Person Christi in ihrer Menschwerdung oder während ihres ganzen menschlichen Lebens die Rede sei, ist für die vorliegende Frage nicht so wichtig, als es scheinen mag; denn auch im zweiten Falle ist ihm der Besitz der Gottheit zugeschrieben, die ja als solche nicht als etwas Geschaffenes gedacht sein kann, wenn man es mit dem Denken eines Juden zu thun hat. Steht aber sonst fest, daß P. nicht an der Präexistenz zweifelte (vgl. bes. auch das ganz Gelegentliche 1 Ko 10, 4), dann wird die erste Auslegung dem nicht dogmatisch Voreingenommenen näher liegen. Auf dieser Stelle fußt das kenotische Theologumenon; sie selbst bietet jedoch keinen genügenden Anhalt, um über die verschiedenen Ausführungen desselben zu entscheiden, denn in ihrer praktischen Abzielung lehrt sie ja nur, die Gesinnung Christi, welche er in der Übernahme des Kreuzestodes bewies, bis in die Voraussetzung seines menschlichen Lebens überhaupt zu verfolgen und damit zugleich sie in ihrem vollen persönlichen Wert als selbsteigne Handlung darzuthun. Der Ausdruck μορφή führt auf Erscheinung und nicht auf Inhalt, also weiterhin auf die Erweisung eines Wesens in Beziehung zu andern. So wird, wie überall, nur an die Gestaltung oder Wandlung seines Verhältnisses zu dem Geschaffenen gedacht sein. — Das monotheistische Symbol 1 Ko 8 findet seine volle Ausbildung in der Formulierung der sog. ökonomischen Trinität 2 Ko 13, 13; 1 Ko 12, 4—6; Eph 4, 4—6. Da kein Zweifel bestehen kann, daß dem P. der Geist Gottes der übergeschöpflichen Wesenheit Gottes angehörte, so wird die Kirche ihn in der Verwertung jener Formulierung nicht mißverstanden haben, und es ist doch nur ein Pressen des Buchstabens, wenn man die Prädizierung θεός deshalb für unzulässig ausgiebt, weil sie nur einmal bei P. gelesen würde Rö 9, 5 (Ti 2, 13? 1 Ti 3, 16 ist zwar im richtigen Texte nicht die Gottheit ausgesagt, aber doch wohl die Präexistenz vorausgesetzt), während die ausbiegende Auslegung den Zusammenhang zerreißt. — Dieser übermenschliche Hintergrund und Inhalt, den P. in dem Leben des Gottessohnes findet, schließt ihm aber durchaus nicht die Knechtsstellung, den Gehorsam und das Werden aus, wie solche dem geschaffenen Menschen zukommen. (Die volle Gleichstellung mit denen, um derentwillen er gesandt, wird auch Ga 4, 4 aussagen wollen, nicht aber, was ja im Ausdrucke an sich liegen könnte, die sog. übernatürliche Geburt.) Ist ihm doch eben dieser Gottessohn erst nach dem Tode und der Auferweckung fertig und so der andre Adam Rö 1, 4; 1 Ko 15, 17 f. κύριος Rö 10, 9. 5, 17; vgl. 10. 11 und 2 Ti 2, 11. 12. Daß er ihm sogar die Sünde keimhaft zugeschrieben habe, läßt sich aus Rö 8, 3 gegenüber 2 Ko 5, 21; Rö 5, 18. 19 und der sonstigen Anschauung nicht erweisen. Fehlen trotz des Umfanges der P.schen Litteratur nähere Ausführungen sowohl über die menschliche Entwickelung Jesu als über das Verhältnis seiner Gottheit zu dem überweltlichen Vater, so erklärt sich beides daher, daß die Gedanken des Apostels eigentlich immer nur den entscheidenden Handlungen des Heilswerkes und ihren Wirkungen zugewendet bleiben. Die oben behandelten gelegentlichen Aussagen werden etwas ausführlicher, weil eine „Philosophie" Kol 2, 8, bedenkliche Abwertungen des Heils und seines Mittlers hervorruft; in dem gewählten Ausdrucke mögen sie sich an die zeitgenössische Spekulation anlehnen (πλήρωμα, εἰκών, πρωτότοκος?). Ja, wenn P. in Christo den Mittler der

Schöpfung überhaupt, den Mittler der vollen Selbstbekundung Gottes an die Menschen, den angerufenen und angebeteten Vertreter und Herrn mit allherrschender Wirkung erkennt Phi 2, 9—11; Eph 1, 21 f.; 1 Ko 15, 24 f., so versteht man nicht nur, wie er auf ihn Aussagen über das Thun Jehovahs während des alten Bundes und vollends in der Erfüllung beziehen kann 1 Ko 12, 4; Rö 10, 11. 13; Eph 4, 8 f.; man kann sich auch dahingedrängt sehen, den Apostel als Anhänger der alexandrinischen Anschauung vom δεύτερος θεός anzusehen. Nur steht dem alles das entgegen, was man aus ihm für seine subordinatianische Anschauung beigebracht hat; gerade P. führt alle Grundstücke des Heilswerkes in Christo und alles heilszueignende Wirken auf Gott den Vater und sein unmittelbares Handeln zurück Ga 4, 4; Rö 8, 3. 32; Ga 1, 1; Phi 2, 9; Kol 3, 4, vgl. 1 Ti 6, 14 f.; Rö 8, 29 f.; Ga 3, 5, vgl. 4, 6; 1 Ko 12, 6. 28 f.; Eph 4, 6. 3, 14 f.; Ph 2, 13; und wie man 1 Ko 15, 28 auch näher fasse, es spricht gewiß gegen ein Denken, dem der ewige Gott ein unerreichbares, überseiendes Wesen ist. (Die Andeutung ist zu kurz, um auf sie die Lehre von einem „Zurückgehen des Sohnes in die Gottheit" zu gründen, während doch die πάντες als solche fortdauerten; das Gegenteil ist aber für sie nirgend von P. ausgesagt. So werden die Aussagen Eph 1, 10. 21. 5, 5 als Auslegung gelten müssen.) Hier tritt es wohl verständlich heraus, was ihn bewog sowohl bis zu jenen Aussagen fortzuschreiten, als bei ihnen stehen zu bleiben. Was er ergriffen hat, als es Gott gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, das besteht in der Gewißheit, Gott gegenwärtig zu haben, wenn er Christum vor sich und in sich hat 2 Ko 3, 17; Ga 2, 20; Rö 8, 10, und in allem Thun und Erleben dieses Christus das Handeln Gottes; dieses Handeln aber faßt sich zusammen in der Versöhnung der Welt durch die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, darin er den vorweltlichen Ratschluß der Erwählung ausgeführt hat. Der Glaube an Jesum gelangt also in ihm zu der vollen Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Gotte und zu diesem Gott selbst.

Heben diese Zeugnisse Jesum aus der Reihe der sich fortpflanzenden Menschheit heraus, so sind die betreffenden Aussagen im Grunde Ausführungen über seine Messianität; denn sie legen die Voraussetzungen einerseits für seine umfassende Bedeutung, andererseits und namentlich für sein unvergleichliches Verhältnis zu Gott-Vater dar, wiefern er sein Sohn ist. Ganz in diesem durchherrschenden Zuge bewegt sich auch das Zeugnis im Ev und 1 Br. Jo; aber es liegt in der Sache, daß das hier in einem Berichte über Jesu Leben zum vollständigsten Ausdrucke kommt. Über sein Thema läßt der Apostel keinen Zweifel 20, 31, vgl. Br. 2, 22 f. 5, 1. 5. Sohn Gottes ist die nähere Bestimmung von Messias, und mit dem verständnisvollen Glauben an diesen Namen hat man das Leben 17, 3 Br. 5, 11. 12. 20. 21. Was ihm aber Sohn Gottes bedeute, das sagt in der geschichtlichen Darstellung Jesus selbst, wenn die prägnante Zusammenstellung von Sohn und Vater, die Mt 11, 27 vereinzelt begegnet, in seinen Reden durchherrscht. Den darin liegenden Anspruch versteht die Umgebung dahin, daß er sich dadurch Gott gleich mache 5, 18. 10, 33. 19, 7. Wenn Jesus das auch ablehnt und selbst seinen Jüngern gegenüber — um den dogmatischen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen — sich subordinatianisch ausspricht 5, 19. 6, 37 f. 11, 41. 14, 10. 16. 28. 17, 2 f., so legt er sich doch nicht nur in seinem Berufe eine solche Vollmacht und Beziehung zu Gott zu, welche über die höchste Steigerung prophetischer Ausrüstung hinausgeht 5, 19 f. 6, 47 f. 8, 12 f. 10, 11 f. 27 f. 12, 31 f. 15, 1 f. 17, sondern auf Höhepunkten seiner Selbstaussage bricht das Bewußtsein eines überzeitlichen Seins und die Erinnerung an ein Sein beim Vater vor seinem Erdenleben und jenseits desselben durch 3, 12. 13. 6, 46. 51. 62. 8, 38. 17, 5. 24. Besonders bei dem Ausblicke auf die ihm bevorstehende Verherrlichung ist das der Fall, und in solchen Zusammenhängen begegnet auch hier die Selbstbezeichnung „der Menschensohn". Wenn dann dieser Menschensohn in seiner Besonderheit gegenüber allen andern Menschenkindern erscheint, so bleibt er doch der Teilhaber des forterbenden Menschenwesens und als solcher befähigt, das Gericht über die Menschen zu vollziehen 5, 27. Überhaupt, so hoch jene Aussagen von seiner Jenseitigkeit lauten, die Schilderung zeigt ihn sonst als einen Menschen wie andere, nur der sonderlichen Ausrüstung vom Vater sich bewußt wie dessen andere Boten. Was ihn aber durchaus absondert, das ist das einzigartige, seinerseits vollkommen durchgeführte Verhältnis zum Vater 8, 29. 17, 5, den er allein geschaut hat 6, 46 und darstellt 14, 9. Dieses Verhältnis wechselseitiger Verherrlichung zwischen dem Vater und ihm 13, 31 f. wird seinen Gläubigen nach seinem Hingange zum Vater durch den andern von ihm gesendeten Parakleten oder Beistand ganz deutlich werden 16, 14 und so geschieht es nach seiner Auferweckung 20, 28. Die Erzählung schließt damit, daß Jesus das Bekenntnis zu seiner Gottheit annimmt. Dieses Ergebnis aus der Erziehung zum Glauben

im rechten Sinne stellt aber der predigende Zeuge seinem gesamten Berichte bereits voran 1, 1 f., damit er in dem ganzen Verlaufe seiner Erzählung das parakletische Verständnis für den Sohn Gottes erschließen könne. So beginnt die Darstellung mit dem Bekenntnisse zur Gottheit des Sohnes, wie sie auf das gleiche hinausläuft; und es ist doch wahrscheinlich, daß der Briefschluß 5, 20. 21 dasselbe thut, wenn auch die Fassung bestritten werden kann. Diesen Inhalt also hat der besonders gebildete Name *ὁ μονογενὴς υἱός* 3, 16 Br. 4, 9. 10 nach 1, 14, auch wenn die L.-A. *μονογ. θεός* 1, 18 in Bestand und Erklärung unsicher, ja unwahrscheinlich bleibt. Keinenfalls brächte der Ausdruck etwas neues, wie etwa eine Aussage über ewige Zeugung; denn V. 14 ist der Geschaute schon der Fleischgewordene, und er ist also V. 18 zunächst im Gesichtskreise, wird aber auch in den andern Stellen gemeint sein. Doch ist das Bekenntnis zur Gottheit nicht die Hauptsache in dem sogenannten Prologe, der so wenig wie das sonstige NT. von dem Gott-Menschen redet; die Bezeichnung Theanthropos hat erst die Theologie hervorgebracht. Der Gegenstand seiner Aussage ist vielmehr *ὁ λόγος* und ihr Inhalt, daß dieser *λόγος* in seiner Wirkung Licht, seinem Inhalte nach Leben für die Menschenwelt sei, und das eben zufolge seines uranfänglichen innergöttlichen Verhältnisses zum Vater. Hier greift die immer erneute Frage nach der Herkunft des Ausdruckes *ὁ λόγος* ein. Bald wird er durch Vermittelung des Philon aus der stoischen Spekulation abgeleitet, bald aus der jüdischen Theologie, die in den Targumim überliefert wird (Memra), bald läßt man ihn vom Verf. selbst aus der alttest. Anschauung vom Worte Gottes, dem Mittel der Schöpfung und Offenbarung, gebildet sein. Dem Jüdischen und Alttestl. steht die Verwendung schon darin näher, daß der Wortsinn hier nicht „Vernunft", sondern eben „Wort" ist, nach allgemeiner Fassung der ältesten Christen (nach Ign. Magn. 8, 3). Auch ist es unverkennbar, daß der Verf. bei *τὰ ἴδια* 1, 11 an die alttest. Ökonomie denkt, wie auch die Erwähnung des Mose und des Täufers zeigt; in ihr giebt es Zeugnis von dem Lichte, das auch in ihr schon leuchtet; daher hat Jesaja Christi Herrlichkeit schon im Gesicht geschaut 12, 41. Gründet der Verf. auch sonst vielfach auf der alttest. Schrift (vgl. B. Weiß, Lehrbeg.; A. H. Franke, D. a. T. bei Joh. 1885), so liegt also der unmittelbare Anschluß an dessen Anschauungen ihm nicht fern. Dagegen erscheint der Verf. keinenfalls an diesem Punkt inhaltlich von der Spekulation Philons beeinflußt, denn sein Gott-Vater bedarf nirgend für sein Wirken auf Welt und Menschen der Vermittelung 3, 16. 5, 17. 6, 44 f. 17, 6 f. 14, 16. 15, 1. 2 und die individuelle Menschwerdung des *λόγος* 1, 14 widerspricht dem Zuge Philonischer Gedanken durchaus; vgl. namentlich auch Br. 1, 1. 2. Unter allen Umständen kann die Anlehnung an fremde Anschauungen, soweit sie nicht ausdrücklich nachweisbar vorliegt, für das Verständnis dessen nicht als maßgebend gelten, was in der That ausgesagt wird und also allein als biblische Lehre gelten darf. Der Eingang des Briefes setzt es nun außer allen Zweifel, worauf es dem Apostel hauptsächlich ankommt; er will aufzeigen, daß und wie das Leben, welches Gott in ihm selber hat Ev 5, 26, im Sohne seine Darstellung und Mitteilung an die Glaubenden gefunden hat. Weil in ihm das Leben greifbar erschienen ist Br. 1, 1, deshalb ist er das Brot des Lebens und auch das Licht des Lebens, die Wahrheit 6, 48. 8, 12. 14, 6. Ohne diesen wesenhaften Zusammenhang hätte man eben keine Gemeinschaft mit dem Vater und weder Kindschaft noch Leben Br. 1, 3; Ev. 1, 12. 20, 31. Nach der Sachbezeichnung *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* liegt das Gewicht sozusagen auf dem Sachzusammenhange, auf dem gottheitlichen Inhalte. Gedacht aber wird dieser Zusammenhang in unbefangener Weise als ein persönlicher; Jesus Christus in seiner Erinnerung an das über- oder vorweltliche Sein ist das Subjekt für das Werden 1, 14, Erscheinen Br. 1, 2, Wohnen Ev. 1, 14 und Erzählen 1, 18 und eben deshalb hat man betasten können, was im Anfange d. h. vor der Weltschöpfung war Br. 1, 1; Ev. 1, 1. 3. Dieses Subjekt aber bleibt wie in seinem Eintritt in das Fleisch, so in allem seinen Thun und Erleben das Objekt für das Handeln Gottes und deshalb seine Gabe 10, 36. 17, 18; Br. 4, 10. 14. 5, 20 f. Ev 30. 8, 26 f. 14, 10. 10, 18. 19, 11. 3, 16; Br. 4, 9 f. Der Verf. hatte aber Anlaß, die Einheit jenes Inhaltes mit diesem handgreiflichen Subjekte recht anschaulich herauszustellen, denn der Idealismus beginnt bereits die Fleischwerdung anzufechten und sich einen andern Weg zu Wahrheit und Leben zurecht zu machen als in Jesu dem Messias Br. 2, 22 f. 4, 2 f. Dem gegenüber ist er bestrebt, Messianität, Gottessohnschaft, Ewigkeit des im Fleische Gekommenen durch Gottes und sein eignes Zeugnis zu verbürgen 3, 16 f. 4, 9 f. 5, 4 f. Als Augenzeuge für die Erscheinung des Lebens, liegt ihm alles daran, den Zugang zu dem Lebensborn Ev. 7, 37 offen zu halten, und den findet er erschlossen in der Thatensprache der handelnden Liebe Gottes, dem Erleben wie dem Thun seines eingeborenen Sohnes 3, 16; Ev. 15, 13. 13, 1 f.

Ist nun nach einheitlichem neutestl. Zeugnisse das Wort Gottes in seiner Kraft und seiner Wahrheit der Träger des von Gott kommenden Lebens (Cremer a. a. O. S. 598 f.), so vollendet sich die Aussage von dem Sohne Gottes darin, daß er die menschlich persönliche Erscheinung dieses Wortes, der Leben mitteilenden Selbstoffenbarung Gottes genannt und Gott als der erkannt ist, der an und in sich solcher Offenbarung fähig ist. Wenn das NT. in der Verkündigung Jesu den Blick über sein menschliches Leben, nachdem dasselbe durch die Auferweckung in das Gottheitliche erhoben ist, auch rückwärts in die Gottheit versenkt, so geschieht es weder, um den Vater hinter dem Sohne verschwinden zu lassen, noch um den Sohn zu einer vorübergehenden Theophanie zu machen. Vielmehr sichert diese Vertiefung des Blickes die Gewißheit, in Christo die Gabe und die Botschaft Gottes sonder Zweifel und Mangel zu besitzen. Deshalb steht auch die Aussage von der Gottheit und Präexistenz des in Christo unter die Menschen getretenen Subjektes mit den minder bestimmten und ausgeführten Zeugnissen über ihn nicht im Widerspruche. Für den Präexistenten ist es nicht selbstverständlich, vom Weibe geboren zu werden, und darum verständlich, wenn das auf wunderbare Weise zu stande kommt. Im Worte der Weissagung aber ist von Jesu, dem Christ zu lesen, weil er in Gottes *πρόγνωσις* war; und in dieser *πρόγνωσις* war er vor der Welt Grundlegung, weil er bei und im Verhältnisse zu Gott war, um Mittler für die von Gott geliebte Welt in jeder ihrer Beziehungen zu Gott zu werden. Diese Erkenntnis erschließt nicht die Tiefen Gottes, aber in ihr ist der gebahnte Weg gezeigt von dem Herzen Gottes zu den der Sühne Bedürftigen und wiederum für ihren die Sünde bekennenden und bestreitenden Glauben zu seiner zuvorkommenden Liebe Rö 5, 8 f. 8, 31—39; 1 Jo 4, 2—11. 5, 4 f.; Hbr 4, 14—16. 10, 19—22. Die betonte Aussage von der Gottesgemeinschaft, welche in der Gemeinschaft der Glaubenden untereinander erscheint 1 Jo 1, 3, bürgt dafür, daß das Ineinandersein Gottes, seines Sohnes und seiner Glaubenden Jo 15, 4 f. 17, 20 f. nicht theosophisch gedacht sei, sondern von dem persönlichen Verhalten und Verhältnis d. h. religiös. Und so liegt in allem, was man Christologisches im NT. findet, immer nur die Aussage der Bürgschaft für das, was die Glaubenden an dem Gekreuzigten und Erhöhten für ihre Gemeinschaft mit Gott haben können, haben sollen und wirklich haben. **M. Kähler.**

Christologie, Kirchenlehre. F. C. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 3 Bde, Tübingen 1841—43; J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1845—53; A. Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus Christ, Paris 1869, 2. Aufl. 1876; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881. — Ferner die Lehrbücher der Dogmengeschichte, speziell: F. Nitzsch, Grundriß der christl. DG, Berlin 1870; Thomasius, Die christl. DG, 2. Aufl. von N. Bonwetsch und R. Seeberg, Erlangen 1886—89; A. Harnack, Lehrbuch der DG, 3 Bde, Freiburg 1886—90, Bd I und II 3. Aufl. 1894 III, 1897 (citiert ist zumeist die 2. Aufl., deren Seitenzahlen auch in der dritten Aufl. angegeben sind); F. Loofs, Leitfaden der DG, 3. Aufl., Halle 1893; R. Seeberg, Lehrbuch der DG I, Erlangen 1895. — J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte, Leipzig 1896.

Neben den Artikeln über die einzelnen für die Geschichte der Christologie wichtigen Theologen von Ignatius an bis auf Thomasius, Geß, Ritschl und Lipsius, neben den Artikeln über die im Verlauf der Dogmengeschichte beiseit geschobenen christologischen Häresien (Monarchianismus, Arianismus, Nestorianismus, Eutychianismus, Monophysitismus, Monotheletismus, Adoptianismus) und denen über einzelne Materien der Christologie wie „Jesu Christi dreifaches Amt", „Kenosis" und „Ubiquität" kann die Aufgabe dieses Artikels nur die sein, den Gang der Entwicklung zu verdeutlichen, welche die Lehre von der Person Christi durchgemacht hat. Zu diesem Zweck müssen die in Einzelartikeln nicht hinreichend diskutierbaren, überdies noch vielfach kontroversen Anfänge der Entwicklung, in der Zeit bis ca. 200, ausführlicher behandelt, durch eine kurze Skizze der weitern Geschichte die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Artikeln gezogen werden.

1 a. Heinrich Holtzmann bespricht in seinem eben vollendeten Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (I, 349 ff.) in unmittbarem Anschluß an die Verkündigung Jesu „die theologischen Probleme des Urchristentums". Nach einleitenden Ausführungen über das primitive Christentum werden hier zuerst „die Anfänge der Christologie" behandelt. Holtzmann glaubt konstatieren zu können, daß schon in einer Reihe synoptischer Herrnworte das „Evangelium vom Reich" der ursprünglichen Verkündigung Jesu zum „Evangelium von Christus" „geworden" sei, ja er sieht bereits angezeigt, daß „letzteres zur

christologischen Dogmatik werden wolle". Wörtlich heißt es dann (S. 353): „Keineswegs waren dies übrigens rein willkürliche Verschiebungen im Gesichtsfelde der Phantasie, sondern es entsprach eine derartige, schon auf dem Wege zur Vergottung befindliche Wertung der Person des Stifters als eine unter den gegenwärtigen Verhältnissen unausbleibliche Leistung des religiösen Erkennens dem sittlichen Impulse, welcher mit und in den unverlierbaren Erinnerungen an die geschichtliche Größe Jesu gegeben war". An einer spätern Stelle desselben Hauptabschnitts (I, 418) meint H. das Ziel der im NT. eingeleiteten christologischen Bewegung, wenn auch nur aus weiter Entfernung, doch schon erkennen zu können. Über Paulus und Johannes hinweg sieht er hinaus auf den Abschluß der kirchlichen Trinitätslehre. „Auf der von Paulus zu Johannes führenden Linie — so heißt es hier — ist Jesus als der Christus nicht mehr bloß das letzte Glied in der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung, sondern etwas absolut Neues, nur einmal Dagewesenes und Denkbares, das Maß des Menschlichen durchaus Überragendes. Die Lehre von Christus hat aufgehört, Messiaslehre zu sein, sie will ein Stück Gotteslehre werden. War er aber einmal ein Wesen, dessen Daseinskreis irgendwie mit dem göttlichen selbst sich deckte oder doch in denselben hineinfiel, eine ewige und göttliche Persönlichkeit, so ist der streng und schlechthin einheitliche Gottesbegriff aufgehoben. Andererseits kann aber von zwei Göttern im Entferntesten nicht die Rede sein. Denn das wäre Heidentum, nicht Christentum. Es erfolgte daher eine Ausgleichung beider Seiten, eine Lösung des geschlungenen Rätsels" u. s. w.

Diese Worte seien hier vorangestellt, nicht damit Zustimmung zu H.s Konstruktion der Verkündigung Jesu dadurch bezeugt würde, auch nicht in dem Sinne, als ob das Detail von H.s Rekonstruktion der Christologie des Paulus, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums als die sichere Basis für die Beurteilung der nachapostolischen Entwicklung angesehen werden könnte, vielmehr als ein erfreulicher Beweis für die Thatsache, daß über den Ausgangspunkt der im folgenden zu besprechenden Entwicklung im großen und ganzen jetzt Übereinstimmung herrschen kann auch bei verschiedenartiger theologischer Stellung. Die Frage, ob die Aufgabe einer Rekonstruktion der Verkündigung Jesu lösbar, „rein historische" Behandlung der Person Jesu möglich ist, steht hier nicht zur Diskussion. Denn so bunt die Erscheinung des Christentums ist, die uns in den ältesten außerbiblischen Quellen der Kirchengeschichte entgegentritt, nirgends findet man Kreise, die nicht an die apostolische Verkündigung von Jesu, sondern an die Religion Jesu anknüpften. Auch die Differenzen, die in Bezug auf die Auffassung der Christologie des Paulus, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums zwischen Holtzmann und andern Forschern noch obwalten, brauchen uns hier nicht zu stören. Denn die in der ältesten Dogmengeschichte uns entgegentretenden christologischen Anschauungen sind zumeist neutral gegenüber dem kontroversen Detail, und in den wenigen Fällen, wo dies nicht der Fall ist, darf die Dogmengeschichte den Widerhall als Entscheidungsinstanz handhaben gegenüber differenten Auffassungen des Schalles. — Vor 50 Jahren verloren sich der kritischen Theologie viele Bücher des NT. weit hinein ins zweite Jahrhundert. Jetzt ist man konservativer geworden. Daß das Johannesevangelium vor Ignatius in Kleinasien geschrieben wurde; daß die Johannesbriefe und die Apokalypse vor ihm oder ziemlich gleichzeitig in dem gleichen Kreise entstanden sind; daß zu den echten Paulinen außer den sogenannten Homologumenis Baurs zum mindesten auch der Philipper- und Philemonbrief gehören, daß also auf dem paulinischen Missionsgebiet eine der Gesamthaltung dieser Briefe entsprechende mündliche apostolische Verkündigung vorausgesetzt werden darf: — das alles ist auch in sehr kritischen Kreisen anerkannt. Und daß der Hebräerbrief vor dem ältesten außerbiblischen Überrest der christlichen Litteratur, dem wohl um 95 geschriebenen I. Clemensbriefe, in Rom gewirkt hat, ist sicher. Die zwischen Holtzmann und andern Forschern noch vorhandenen Differenzen über Zeit und Autor des Kolosser- und Epheserbriefs wiegen hier leicht. Denn der mündlichen Verkündigung des Apostels gegenüber ist die Rezeptionsfähigkeit der Heidenchristen sicherlich nicht bis zu der Entwicklung der Beobachtungsgabe gediehen, die nötig ist, um das den christologischen Gedanken des Epheser- und Kolosserbriefs wirklich Eigentümliche zu erkennen; und daß beide Briefe als litterarische Produkte schon vor dem Johannesevangelium in Kleinasien gewirkt haben, wird auch von Gegnern der Echtheit zugestanden. Störender ist es für die Geschichte der Christologie in der nachapostolischen Zeit, daß in Bezug auf die Zeit, das Ursprungs- und erste Wirkungsgebiet der Acta und der Pastoralbriefe die Meinungen gegenwärtig noch auseinandergehen. Allein jenem weitgehenden Konsensus gegenüber ist dies von geringerem Gewicht. Hinsichtlich der entscheidendsten Vorfragen über Zeit, Ursprungsort und inhaltliche Bedeutung der wichtigsten neutestamentlichen

Schriften darf die Dogmengeschichte im allgemeinen und die Geschichte der Christologie im besondern sich der Sicherheit ihres Ausgangspunktes erfreuen.

Diese Sicherheit wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß mit Holtzmann viele andere über die Entstehung der synoptischen Wertung der Person Christi, über die Genesis der paulinischen und johanneischen Christologie anders denken, als diejenigen, die — um die entscheidendste Differenz zu nennen — das vierte Evangelium mit dem Unterzeichneten für apostolisch halten. Ob der vierte Evangelist aus den Synoptikern, aus Paulus und der alexandrinischen Philosophie mit oder ohne Einwirkung besonderer urchristlicher Traditionen seine Gedanken geschöpft hat, oder ob hinter allem, was er sagt, eigene Eindrücke von dem Leben und der Person Jesu stehen: das ist freilich für unsere persönliche Stellung zur neutestamentlichen Verkündigung eine der wichtigsten Fragen. Doch für die Dogmengeschichte ist der Streit über diese Frage und über alle sonstigen „Resultate", welche die Versuche einer Entwicklungsgeschichte der neutestamentlichen Ideen gezeitigt haben, gegenstandlos. Welches die Faktoren der Entwicklung im apostolischen Zeitalter gewesen sind, ist für die Wirkung der Entwicklungs**resultate** gleichgiltig. Und eine Entwicklung kann niemand leugnen. Johannes selbst ist einer fortschreitenden Vertiefung seiner Erkenntnis, auch seiner Christuserkenntnis sich deutlich bewußt (Jo 14, 26; 15, 26; 16, 13 f.). Wie wollte man auch die Dinge sich anders vorstellen? Die Jünger, die ihren Meister in seinem Sterben verließen, haben, ehe die Osterbotschaft sie traf, ihn für einen Menschen gehalten, der gestorben war wie andere. Wie wäre es denkbar, daß sie nach Ostern alle mit einem Male auf die Höhe johanneischer Christuserkenntnis erhoben wären? Der Glaube an den erhöhten Herrn hat ihnen schrittweis die Bedeutung seiner Worte klar gemacht, das Geheimnis seiner Person und seines Lebens ihnen entschleiert. Ich wüßte nicht, wie man den Gedanken, der in den angeführten johanneischen Stellen (14, 26; 16, 13 f.) ausgesprochen ist, **empirisch** viel anders ausdrücken könnte, als es Holtzmann thut, wenn er in der oben citierten Stelle von einer „unausbleiblichen Leistung des religiösen Erkennens" spricht, „die unter den damaligen Verhältnissen", d. h. bei der festen Überzeugung von Jesu Auferstehung und Erhöhung, „dem sittlichen Impulse entsprach, der mit und in den unverlierbaren Erinnerungen an die geschichtliche Größe Jesu gegeben war." Ist dem aber so, so ist unleugbar, daß die johanneischen Gedanken zwar schon vor Abfassung des Evangeliums im johanneischen Kreise, nicht aber auf dem paulinischen Missionsgebiet vorausgesetzt werden können. Und analog ists bei Paulus. Man wird aus der Thatsache, daß Pauli Anschauung von der Person Christi, soviel wir wissen, nie „Gegenstand der Anfechtung" gewesen ist (Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 110), gleichviel wie man selbst denkt, schließen müssen, daß zur Zeit des sog. Apostelkonzils der Glaube der „Urapostel" in der Wertung der Person Jesu unmöglich weit unter der Höhenlage geblieben sein kann, auf welcher Pauli Christusglaube steht; dennoch muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch schon minder entwickelte Christuserkenntnis auf dem Missionsgebiet ihr Echo gefunden habe. Über den Ausgangspunkt der Geschichte der Christologie ist daher zwischen modernster, „rein historischer" Betrachtung des Urchristentums und altmodischerer Anschauung kein Streit, wenn jene die Wahrhaftigkeit und Unbefangenheit besitzt, mit Holtzmann zuzugeben, daß die Wertung der Person Jesu schon in der Zeit des primitiven Christentums, um H.s Ausdruck zu gebrauchen, „auf dem Wege der Vergottung Jesu sich befand".

1b. Die erste Frage gegenüber der außer- und nachbiblischen Entwicklung wird nun die sein müssen, ob wir von Kreisen wissen, die, in frühester Zeit von der apostolischen Verkündigung erreicht, etwa eine sehr „primitive" Stufe der apostolischen Christuserkenntnis uns noch heute erkennen lassen. Es wird in dem Wissen der allgemeinen Bildung unserer Zeit als vermeintlich sichere geschichtliche Wahrheit kolportiert, daß „das ursprüngliche Judenchristentum in dem »Sohne Gottes« einen natürlich erzeugten Menschen aus Davids Geschlecht gesehen habe, der bei der Taufe durch Johannes mit dem heil. Geiste erfüllt sei" (Brockhaus, Konversationslexikon 14. Aufl. IV, 1892 S. 287). Das „Erfülltsein mit dem hl. Geiste" versteht der moderne Mensch alsdann als altertümlichen Ausdruck für Propheten-„Genialität", — und der geschichtliche Beweis für die ursprüngliche Berechtigung modernster Gedanken über Christus ist geführt. Wie steht es mit diesem Beweise? In der That kennen wir judenchristliche Kreise, die Jesum zwar als Messias anerkannten, ihn aber für einen Sohn Josephs hielten und die Präexistenzvorstellungen verwarfen. Justin d. M. kennt Vertreter dieser Gedanken unter den Judenchristen; *εἰσί τινες*, so sagt er dem Juden Trypho (dial. 48 ed. Otto II, 162 f.) *ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου* (so die Hs.; vgl. Harnack DG I^3, 154 Anm. 1) *γένους, ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι.* Daß diese

Judenchristen den Menschen Jesus durch seine Taufe mit Kräften des Geistes ausgerüstet und zum Messias geweiht dachten, darf als sicher angenommen werden (J. Bornemann S. 25 f.). Beachtenswert aber ist, daß schon nach Justins Mitteilung behauptet werden muß, daß nur ein Bruchteil der Judenchristen so dachte. Das bestätigt der über die Judenchristen wirklich unterrichtete Origenes, dem Eusebius (h. e. 3, 27) folgt; er kennt zwei Arten der das Gesetz beobachtenden und die Briefe Pauli verwerfenden *'Εβιωναῖοι* (*διττοὶ 'Εβιωναῖοι* c. Cels. 5, 61; *'Εβιωναῖοι ἀμφότεροι* ib. 65): die einen nehmen die Parthenogenesis an, die andern nicht (c. Cels. 5, 61). Der erstern Gruppe ist — so muß m. E. mit Zahn (Gesch. des neut. Kanon II, 670 f.) geurteilt werden — das um 390 von Hieronymus übersetzte Hebräerevangelium zuzuweisen; während das von Epiphanius (h. 30, 13 ff.) exzerpierte sog. Ebionitenevangelium keine Geburtsgeschichte hatte (a. a. O. 14), mit der Taufe Jesu einsetzte. In beiden judenchristlichen Evangelien erscheint die Taufe als die durch die Herabkunft des Geistes auf Jesum bewirkte Ausrüstung zu seinem Messiasberufe (J. Bornemann S. 19—22).

Haben wir nun hier „die ursprüngliche, judenchristlich-palästinensische“ Christologie? Man wird bei der Antwort die Parthenogenesis und die Wertung der Taufe Jesu auseinanderhalten müssen. Die Annahme einer Abstammung Jesu von Joseph kann man in außerbiblischen christlichen Kreisen der alten Kirche nur bei jenen Judenchristen nachweisen, und daß diese Annahme nicht allgemein judenchristlich-palästinensisch war, ist selbstverständlich: Mt 1 und Lc 2 wurzeln auch in judenchristlich-palästinensischen Traditionen. Dennoch darf man die Bedeutung der Thatsache, daß Christen, welche Jesum für einen Sohn Josephs hielten, zweifellos sicher geschichtlich nachweisbar sind, nicht gering anschlagen. Denn auf ursprüngliche Verwerfung der Parthenogenesis wird niemand mit gutem Gewissen jene Annahme der Abstammung Jesu von Joseph zurückführen können. Liegt hier aber Tradition vor, so ist dies eine schwerwiegende Instanz gegen diejenigen, die bei Markus Johannes, Paulus das argumentum e silentio nicht gelten lassen wollen und die positive Beweiskraft der Geschlechtsregister (Mt 1, 1 ff.; Lc 3, 23 ff.) und des *σπέρμα Δαυείδ* in Rö 1, 3 bestreiten. Daß Mt 1, 18 ff. und Lc 2, 1 ff. eine der spätesten Schichten der biblischen Überlieferung darstellen, ist mithin keine willkürliche These. Soll man auch diese Erzählung unter den Schutz des Gedankens einer fortschreitenden Wahrheitserkenntnis der ersten Jünger stellen? Weshalb dann nicht auch die Erzählungen der Evangelien, die vor Abschluß des Kanons neben unsern jetzigen zirkulierten? Katholischem Denken ist die Antwort leicht; dort ruht der Kanon auf der Autorität der Kirche. Wer auf evangelischem Gebiet das neutestamentliche „Schriftganze“ durch den Hinweis auf die Wirksamkeit des hl. Geistes legitimieren will, thut dies ohne Schriftautorität und verwendet Gedanken, denen gegenüber die deutschen Bibeln Luthers mit ihrer faktischen Ausscheidung des Hebräerbriefs, des Jakobusbriefs, des Judasbriefs und der Apokalypse aus der Zahl der apostolischen Autoritäten sich nicht würden rechtfertigen lassen. Alle der Sache selbst entnommenen dogmatischen Gründe für die Parthenogenesis halten vor der Dogmengeschichte nicht stand. Daß die Sündlosigkeit Jesu nur so gedacht werden könne, ist eine 1 Ko 7, 14 gegenüber sekundäre Meinung, die vor Tertullian in der Kirche nicht nachweisbar ist und nach Tertullian noch nicht allgemein war. Und daß die Präexistenz-Vorstellung die Parthenogenesis fordere, wird neuerdings zwar mehrfach behauptet, aber ohne Grund. Wem Paulus und Johannes keine Gegenzeugen sind, der müßte doch anerkennen, daß nur diejenigen Formen der Christologie eine Abstammung Jesu von Joseph *κατὰ σάρκα* ausschließen, welche auch mit natürlich menschlicher Entwicklung Jesu sich nicht vertragen. Denn weshalb die natürliche Geburt anders stehen soll als das natürliche Wachstum von den Anfängen der Empfängnis an, ist nicht einzusehen; es sei denn, daß man doch wieder zu den Gedanken zurücklenke, welche die falsch-asketische Beurteilung des natürlichen Lebens mit Unrecht an Ps 51, 7 angeknüpft hat. Zu einem „Erzeugnis der Gattung“ (Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre 2. Aufl. § 385) würde auch die natürliche Geburt Jesum noch nicht machen. Die Adam-Parallele (Kähler a. a. O.) müßte auch das *ἀμήτωρ* (Hbr 7, 3) fordern, — wenn nicht Adam wegen Gen 2, 7 als Sohn der „mütterlichen“ Erde gedacht werden soll!

Anders ist über die Begründung der eigenartigen Bedeutung Jesu auf die „Messiasweihe“ in der Taufe zu urteilen. Daß dieser Gedanke nicht nur bei den oben erwähnten Judenchristen sich findet, sondern auch in den synoptischen Evangelien und AG 10, 34 ff nachweisbar ist, ist freilich nicht zu leugnen. Auch das ist unverkennbar, daß diese Schätzung der Taufe Jesu noch auf dem heidenchristlichen Gebiete des zweiten Jahrhunderts nachklingt (vgl. J. Bornemann S. 24 ff.). Selbst das ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Gedanken der dynamistischen Monarchianer des endenden zweiten und beginnenden dritten

Jahrhunderts, die in Jesu einen von der Jungfrau geborenen ψιλὸς ἄνθρωπος sahen, auf den in der Taufe der Geist Gottes herabgekommen sei (J. Bornemann S. 37 ff.), enge Beziehungen zu jenen Vorstellungen haben. Dennoch halte ich es für einen vorschnellen Schluß, wenn man in diesem allen den Traditionsbeweis dafür finden will, daß diese dynamistisch-monarchianischen Gedanken die ursprüngliche, judenchristlich-palästinensische Christologie darstellten, und völlig unberechtigt scheint es mir, hierauf das Recht einer Verwerfung der kirchlichen Schätzung Christi zu gründen.

Was das Erstere anlangt, so ist zunächst zu bemerken, daß die Prädizierung der bei den ἀμφότεροι Ἐβιωναῖοι nachweisbaren Gedanken als „der judenchristlichen" schlechterdings illegitim ist, sobald man unter Judenchristen alle als Juden gebornen Christen versteht. In diesem Sinne war auch Paulus ein Judenchrist, und selbst die gesetzlich denkenden Judenchristen, vor denen Paulus die Kolosser warnt, haben andere christologische Gedanken gehabt. Im Judenchristentum der apostolischen und ältesten nachapostolischen Zeit sind zweifellos sehr verschiedenartige Erklärungen der singulären Würdestellung Jesu zu Hause gewesen. Daß das „Judenchristentum" der ältesten Zeit als eine ihren Vorstellungen nach wesentlich gleichfarbige Größe angesehen wird, ist ein häufiger, deshalb aber noch nicht berechtigter dogmengeschichtlicher Irrtum. Sodann ist stark zu bezweifeln, daß die an jene „ebionitischen" Gedanken erinnernde Wertung der Taufe Jesu in der heidenchristlichen Litteratur des 2. Jahrhunderts auf eine von den geschriebenen Evangelien unabhängige Tradition zurückgehe. Das Zurücktreten der Taufe Jesu in der epistolischen Litteratur des NT. spricht dagegen, und wie stark auch sonst auf das Heidenchristentum des 2. Jahrh. schon die Evangelien**litteratur** eingewirkt hat, beweist die anscheinend allgemeine Annahme der Parthenogenesis. Endlich darf der synoptischen Tradition gegenüber nicht vergessen werden, daß es fraglich ist, ob ihr Taufbericht mehr ist als die Variation **eines** ältern Erzählungstypus. Es muß hier auf sich beruhen bleiben, ob es so gar „unfaßbar" ist (J. Bornemann S. 13), wenn man diesem Erzählungstypus gegenüber den johanneischen, obwohl er später ist, für richtiger hält; das aber sollte auch von denen, die anders urteilen, zugegeben werden, daß die synoptische Wertung der Taufe Jesu nicht die „ursprüngliche Tradition", sondern **eine** Form der ältesten Tradition uns darstellt.

Daß sie das thut, ist nun freilich nicht bedeutungslos. Aber die Bedeutung dieser Thatsache ist nicht die, daß sie die Schätzung der Person Christi ins Unrecht setzte, an der ein durch paulinische und johanneische Gedanken genährter Glaube ein Interesse hat. Daß Jesus Christ Mensch war, wahrhaftiger Mensch, ist keine der besprochenen Tradition eigentümliche Annahme; Paulus (Rö 5, 15) wie Johannes (8, 40) denken nicht anders. Auch das ist nicht singulär, daß jene durch das geschichtliche Leben Jesu festgestellte Thatsache in jener Tradition als das **zunächst** Gegebene erscheint. Sobald festgehalten wird, daß dieser geschichtliche Mensch als der Erhöhte geglaubt wurde, wird man behaupten müssen, daß die Dinge selbst Phi 2 und im Johannesevangelium nicht anders liegen (Phi 2, 11; Jo 20, 31), und unser Glaube hat kein Interesse daran, sie zu verschieben (vgl. Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre 2. Aufl. S. 319: „daß Jesus von Nazareth Mensch war, ist nicht erst festzustellen"). Allein daß Jesus bloßer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) gewesen sei — diese Formulierung der spätern dynamistischen Monarchianer ist durch jene Tradition in keiner Weise gedeckt. Ein Zwiefaches gilt es in dieser Hinsicht zu beachten. Zunächst dies, daß die Vorstellung, Jesus sei in der Taufe mit der Fülle des hl. Geistes begabt (Hebräerevangelium: descendit fons omnis spiritus sancti et requievit in eum. Nestle suppl. NT. p. 77), jenen ältesten Christen nichts weniger war als eine Anwendung einer nichtssagenden Phrase: sie ist ebenso schlechthin supranatural wie die Darstellungen, die Phi 2 und Jo 1, 14 vorliegen. Freilich kann sie zum Deckmantel für evolutionistische Gedanken gemacht werden. Allein haben nicht die Hegelianer auch die Formeln des nicänischen Dogmas sich zurechtzulegen vermocht? Gerade im Gegensatz zu den atheistischen Gedanken einer gott-losen, bezw. den pantheistischen Gedanken einer gleichmäßig gott-erfüllten Entwicklung wird es deutlich, daß der Gedanke, in einer bestimmten Zeit der Geschichte unserer kleinen Erde habe der lebendige Gott zu einem bestimmten Menschen in der singulären Beziehung gestanden, daß „die Fülle seines Geistes" in ihm Wohnung nahm, so gewaltig großartig ist, daß alle andern möglichen christologischen Vorstellungen diese nur um ein Geringes an „Irrationalität" überbieten. Je weniger es sich nun leugnen läßt, daß es Christen, als solche anerkannte Christen, gegeben hat, denen jene Vorstellung die Form für die Erklärung der Einzigartigkeit Jesu war, und je zweifelloser es ist, daß zwischen dieser Vorstellung und den paulinischen Gedanken, abgesehen von dem [dem johanneischen Bericht entsprechenden] Zurücktreten der Taufe, enge Verbindungslinien

vorliegen (Rö 1, 4; 8, 9; 2 Ko 3, 17; Col 2, 9 u. a.), desto bereitwilliger sollte auf evangelischem Boden anerkannt werden, daß die Differenz zwischen der besprochenen christologischen Anschauung und den sonst möglichen eine geringe ist, — wenn über die religiöse Schätzung Jesu Übereinstimmung herrscht.

Das aber ist das Zweite das bedacht werden muß: jene Vorstellung von der Ausrüstung Jesu mit der Fülle des Geistes ist kein Ausdruck für die religiöse Schätzung Jesu, sondern ein Versuch, die in der religiösen Schätzung Jesu anerkannte Einzigartigkeit desselben zu erklären. Nicht bei diesen Erklärungsversuchen, sondern bei jener religiösen Schätzung Jesu muß man einsetzen, wenn man über die Christologie der ältesten nachbiblischen Zeit sich verständigen will.

1c. Dabei ist es ziemlich unfruchtbar, wenn man von der messianischen Würde Jesu ausgeht. Zwar ist es gewiß, daß in dem Messias-Prädikat der ältesten judenchristlichen Verkündigung die Würdestellung Jesu einen kurzen Ausdruck fand. Allein für die Heidenchristen war dies Prädikat wenig mehr als ein cognomen Jesu. Und was bedeutete es für die Judenchristen, abgesehen von dem eschatologischen Zusammenhange? So gewiß dieser von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung war, so unabweisbar ist doch die Frage, wie für die Gegenwart die religiöse Schätzung Jesu bei den Judenchristen sich gestaltete. Darüber sagt das Messias-Prädikat nichts. Wenn — was niemand bezweifeln wird — 1 Ko 15, 3. 4 das Gemeinsame aller apostolischen Predigt uns erkennen läßt, so wird auch niemand meinen können, daß, was der zur Rechten Gottes erhöhte Erlöser, der *κύριος*, abgesehen von der Hoffnung auf seine herrliche Wiederkunft, den Judenchristen der nachapostolischen Zeit war, erschöpft werden könnte durch den Hinweis darauf, daß er als der wahre Prophet des kommenden Gottesreiches geschätzt sei.

Die religiöse Stellung der Christen zu ihrem erhöhten Herrn findet bei Paulus einen deutlichen Ausdruck darin, daß er nicht nur selbst zu Christo gebetet (2 Ko 12, 8 vgl. 9), sondern auch die Anrufung Christi für allgemein christlich gehalten hat (1 Ko 1, 2; Rö 10, 12). Die Apostelgeschichte urteilt ebenso (9, 14. 21; 22, 16) und berichtet von dem Gebet des Stephanus: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου* (7, 59); die Apokalypse bezeugt Anbetung und Anrufung Christi als Gemeindebrauch in des Verfassers Umgebung (5, 13; 22, 17. 20), und das Johannesevangelium setzt das Gebet zu Jesu voraus (14, 13 f.; vgl. 5, 23). Ist dementsprechend im nachapostolischen Zeitalter die allgemein-christliche Praxis gewesen? Oder kennen wir Kreise, in denen eine solche religiöse Schätzung Jesu sich nicht fand? Man soll diese Frage nicht en bagatelle behandeln (Harnack DG I³, 154 vgl. I¹, 129). So vornehm Holtzmann (ThJB V, 114) an Zahns Vortrag über die „Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel" (Stuttgart 1885 = Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen 1894 S. 1 ff.) vorbeigeht, so zweifellos erscheint es doch auch vom rein historischen Standpunkt aus überaus wichtig, hierüber zu handeln. Denn daß das praktische *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* älter ist als das theoretische, dürfte „nach allen religionsgeschichtlichen Analogien" sicher sein. Die Beweiskraft von 1 Ko 1, 2; Rö 10, 12; AG 9, 14. 21 für die allgemeine Praxis der apostolischen Zeit kann hier in suspenso bleiben — Zahns Plerophorie hat leider die Überzeugungskraft seiner Argumente verringert —; daß die heidenchristlichen Gemeinden der nachapostolischen Zeit das Gebet zu Jesu als apostolische Tradition überkamen, wird man nach den citierten Schriftstellen für wahrscheinlich halten müssen. Dazu paßt, daß schon um 113 Plinius von abgefallenen Christen gehört hat, sie hätten [in den christlichen Gemeindeversammlungen] mit einander Christo, als ob er ein Gott wäre, „ein Loblied gesungen" (Plin. ep. 96 ed. Keil p. 307; vgl. zu dem Christo quasi deo Zahn, Skizzen S. 288 Anm. 3; doch ist andere Deutung möglich: es braucht in dem quasi [= *ὡς*] keine Kritik zu liegen, vgl. E. Wölfflin, Philologus XXIV, 1866 S. 120 ff.); ferner, daß man um 230 behauptete, *ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ . . . Χριστὸν ὑμνοῦντες* seien von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς*) in der Christenheit verbreitet gewesen (Euseb. h. e. 5, 28, 5); endlich der Umstand, daß die Heiden der apologetischen Zeit die Verehrung Jesu, „des gekreuzigten Sophisten", für ein Kennzeichen der Christen hielten (Lucian de morte Peregr. 13 opp. ed. Lehmann VIII, 271 vgl. 11; martyr. Polyc. 17, 2; Celsus bei Orig. c. Cels. 8, 12—14) und damit nicht den Widerspruch, sondern nur die Apologetik der Apologeten hervorriefen. Über die Ebioniten kann man in Bezug auf die hier erörterte Frage keine gänzlich sichere Aussage machen. Daß ihr „Monotheismus" einer Anrufung des „Messias" im Wege gestanden habe, läßt sich nicht gegen die Annahme geltend machen, daß auch sie das Gebet zu Christo hatten (vgl. die Anrufung Gottes in seinem Offenbarungsengel im IV. Esra 5, 33. 38. 56 u. ö.); andererseits kann man für diese Annahme m. W. nur den, allerdings sehr gewichtigen, Grund anführen,

daß weder bei Celsus noch in unsern christlichen Quellen eine Differenz hinsichtlich dieser für die Gemeindeversammlungen wichtigen Praxis angedeutet ist. Wenn in irgendwelchen ebionitischen Kreisen das Gebet zu Christo sich nicht fand, so können dies nur isolierte Gruppen gewesen sein. Für die Gesamtheit aller übrigen Christen wird auf Grund der oben angeführten Quellen die Annahme, daß das Gebet zu Christo Gemeindepraxis war, geboten sein — wenn nicht gewichtige Gegengründe geltend zu machen sind. Ich kenne nur zwei Gegengründe. Origenes hat in seiner Schrift *περὶ εὐχῆς* ausdrücklich gegen das Gebet zu Christo polemisiert: *οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστίν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνον τῷ θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρί, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσηύχετο* (c. 15. ed. Lommatzsch XVII, 146). Das wäre ein Gegengrund, wenn Origenes mit dieser Polemik auf Tradition fußte. Allein das war zweifellos nicht der Fall; denn derselbe Origenes, der de orat. 16 p. 152 das *προσεύχεσθαι τῷ υἱῷ* als eine Unwissenheitssünde der Ungebildeten bezeichnet, hat es gegen Celsus verteidigt (8, 12 ff.): die „Ungebildeten" repräsentieren auch hier, wie so oft bei Origenes, die Gemeinde-Orthodoxie. Nicht Tradition, sondern seine Dogmatik hat den Origenes bestimmt. Der zweite Gegengrund ist, daß man aus der ältesten Zeit „so wenige Beispiele" des Gebetes zu Christo habe, während, was Origenes für das Legitime hält: das *εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (a. a. O. c. 15 p. 149), auch in dem Gebet des sog. I. Clemensbriefes (61, 3) uns entgegentritt. Dies Argument täuscht. Wieviel „Beispiele des Gebets zu Christo" haben wir denn bei Justin, bei Tertullian, bei Irenäus, über deren praktische Stellung zu der Frage gar kein Zweifel sein kann? Die geringe Zahl derselben beleuchtet scharf die Thatsache, daß das NT. allein vier „Beispiele" bietet (2 Ko 12, 8; AG 7, 59; Apk 5, 13; 22, 20)! Und weist nicht das Gebet des sterbenden Polykarp: *δι' οὗ* [*Ἰησοῦ*] *σοι* [*τῷ ἀληθινῷ θεῷ*] *σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα* (mart. 14, 3; vgl. 19, 2 im Bericht: *εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*) weit zurück über die apologetische Zeit, der es entstammt? Daß Ignatius das Gebet zu Christo gekannt hat, scheint mir indirekt hinreichend erkennbar zu sein (vgl. Eph. 20, 1; Magn. 7, 2; Rom. 9, 1; Smyrn. 1, 1 und 4, 1); ja selbst beim I. Clemensbrief wird, wenn Christus der *ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν*, der *προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας ἡμῶν* genannt wird, nicht nur an die spontane intercessio Christi gedacht sein (vgl. die Acta Theclae um 160 c. 42: *Χριστὲ Ἰησοῦ . . . ὁ ἐμοὶ βοηθός κτλ.* Acta apost. apocryph. ed. Tischendorf p. 60, vgl. das Gebet c. 24 p. 51; dazu Harnack DG I, 3. Aufl. 174 Anm. 3; doch scheint mir die von Harnack befolgte Unterscheidung zwischen „Anrufung" Christi und „Gebet zu Christo" anfechtbar, — die Analogie der Anrufung der Heiligen wäre doch ein Anachronismus). Daß die solenne Gebetsform das *εὐχαριστεῖν θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* war, ist erklärlich genug; das ist noch heute nicht anders. Die Anrufung Christi wird in den *ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς* (vgl. Apk 5, 13), in eschatologisch orientierten Gebeten (Apk 22, 20) und verwandten individuellen Gedankenkreisen (AG 7, 59; vgl. Phi 1, 23) ihre ursprüngliche Stelle haben. In dieser Form wird man sie für eine überkommene Sitte in allen, zum mindesten in allen nicht ebionitischen, Gemeinden der nachapostolischen Zeit halten dürfen und müssen. Diese Sitte zeigt deutlicher als alle Ansätze christologischer Spekulation, daß Christus den Christen der Zeit, von der wir auszugehen haben, in die Sphäre Gottes gehörte. Und dies ist das Urdatum der Entwicklung des christologischen Dogmas.

In welcher Ausdehnung diese religiöse Schätzung Christi dadurch ausgedrückt worden ist, daß Christus ausdrücklich *θεός* genannt wurde, ist nicht abzugrenzen. Die Apologeten setzen diese Prädizierung Christi voraus, und schon in vorapologetischer Zeit ist sie mannigfach nachweisbar (Ignatius passim, vgl. Harnack DG I², 158 Anm.; Did. 10, 6: *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ*; Plin. ep. 96; die *ὕμνοι . . . Χριστὸν θεολογοῦντες* Eus. h. e. 5, 28, 5; Polyc. ad Phil. 12, 2?). Es scheint mir auch zweifellos, daß diese Prädizierung Christi mit dem weiten Gebrauch des Begriffs *θεός* in der damaligen Welt (Harnack DG I², 103 f. Anm. und 159) zunächst gar nichts zu thun hat (so auch Harnack DG I, 3. Aufl. S. 180 Anm. 1 fin), und der Gedanke einer *θεοποίησις* ist hier fern zu halten. Denn die Prädizierung Christi als *θεός* ist, wo sie vorkommt, zunächst ein Ausdruck für die religiöse Schätzung Christi. In klassischer Weise bezeugt dies der Eingang des sog. II. Clemensbriefes (m. E. vor ca. 150; gegen Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur II, 1 S. 438 ff.): *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. ἐν τῷ γὰρ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ, μικρὰ καὶ ἐλπίζομεν λαβεῖν.* Dennoch ist die Behauptung, die Gottheit Christi

sei für das zweite Jahrhundert eine anerkannte Thatsache gewesen (Seeberg I, 121), irreführend. Eine ungefähr entsprechende religiöse Schätzung Christi war allgemein. Aber das Prädikat *θεός* findet sich weder im I. Clemensbriefe (vgl. zu 2, 1 die lat. Übersetzung, **Anecdota Maredsolana ed.** G. Morin II, 1 1894, S. 3) noch im Barnabasbrief und im Hermas, und die ausdrückliche Polemik der Pseudoclementinen gegen das *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* (**Clementina ed.** Lagarde 16, 15 **p.** 156: *ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, υἱὸν δὲ θεοῦ . . . τὸν εἰπόντα αὐτὸν . . . ἐμακάρισεν*) beweist zum mindesten das, daß es judenchristliche Kreise gegeben hat, in denen das *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* als fremdartige Redeweise empfunden wurde. — Wie verträgt sich diese Thatsache, daß das *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* nicht allgemein gewesen sein kann, mit der als allgemein anzunehmenden religiösen Schätzung Christi? Man wird sich gegenwärtig halten müssen, wie unreflektiert das Christentum der meisten Christen jener Zeit war. Der Monotheismus stand ihnen fest, die religiöse Schätzung des *κύριος* auch. Aber zweifellos haben viele, wie selbst heute noch manche schlichte Christen, über das *εἷς θεός, εἷς κύριος* (vgl. Eph. 4, 5. 6) oder *εἷς θεός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Barnabasbrief; **symb. Rom. vetus**) nicht hinausgedacht. Überdies konnte das runde *θεὸς Χριστός* deshalb fremdartig klingen, weil es scheinen konnte, als laufe es auf einseitige Würdigung der Person Christi hinaus.

1 d. Dies führt hinüber zu der Frage, wie man die einzigartige Bedeutung und Würdestellung Jesu erklärt hat. Harnack (DG I[3], 160 ff.) sagt: „Kirchliche »Lehren« im strengen Sinne des Wortes gab es hier noch nicht, vielmehr sind es mehr oder weniger flüssige Auffassungen, die nicht selten **ad hoc** gebildet sind. Reduzieren lassen sich dieselben sämtlich auf zwei: entweder galt Jesus als der Mensch, den Gott sich erwählt, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hat, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptiert und in eine Herrscherstellung eingesetzt worden ist (adoptianische Christologie), oder Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (**resp.** das höchste himmlische Geistwesen nach Gott), welches Fleisch angenommen und nach Vollendung seines Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatische Christologie)". Daß Bedenken gegen diese Formulierung erhoben werden können, hat Harnack selbst gefühlt. „Diese beiden Christologien," so fährt er fort, „die streng genommen einander ausschließen — der gottgewordene Mensch und das in Menschengestalt erschienene göttliche Wesen — rückten sich doch überall dort sehr nahe, wo man den in den Menschen Jesus eingepflanzten Geist Gottes als den präexistenten Sohn Gottes faßte, und wo man andererseits den Titel „Gottes Sohn" für jenes pneumatische Wesen erst von der (wunderbaren) Zeugung ins Fleisch ableitete; beides aber scheint die Regel gewesen zu sein." Doch meint er, es ließen sich trotz aller Übergangsformen die beiden Christologien immerhin deutlich unterscheiden; der **profectus**, durch den Jesus erst zum gottgleichen Herrscher geworden sei, sei für die eine, ein naiver Doketismus für die andere charakteristisch. Allein trotz der Behutsamkeit, mit der Harnack urteilt, glaube ich nicht, daß seine Unterscheidung einer „adoptianischen" und „pneumatischen" Christologie glücklich ist. Denn diese Unterscheidung reflektiert darauf, was das Personbildende in dem geschichtlichen Christus gewesen sei. Diese Reflexion aber in jener Zeit vorauszusetzen, fehlt jeder Anhalt. Dazu kommt, daß beiden „Christologien" die gleiche Formel, wenn ich so sagen darf, zu Grunde liegt: das Schema des *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*, das auch Paulus (Rö 1, 3 f.) anwendet, und das zweifellos uralt ist und noch lange nachklingt (vgl. **Irenaeus fragm. syr. XXIX** Harvey II, 458: **libri sancti agnoscunt de Christo, quod . . . sicut caro ita etiam spiritus est**), ja als die älteste und allgemein verbreitete christologische Formel bezeichnet werden muß (gegen Harnack I[3], 164 Anm. 4). Daß das *πνεῦμα* in Jesu göttlich war, ist nirgends geleugnet, und man muß sich hüten moderne Begriffe von „Geist" und [göttlicher] „Kraft" in jene Zeit zu übertragen. Unser Begriff der Persönlichkeit ist ihr fremd, aber ebenso der einer von einem wirkenden Subjekt getrennten „Kraft" (vgl. Mc 5, 30: *ἐπιγνοὺς . . . τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν*). Wie kann man, wo die „Fülle des Geistes" als in Jesu wohnend gedacht wurde, wo der Geist gelegentlich als das wirkende Subjekt seines Handelns hingestellt ward (Mc. 1, 12; Mt 4, 1), die Meinung voraussetzen, Jesus sei nur menschliche Persönlichkeit gewesen? Daß irgend ein Christ vor 190 in Jesu einen „gottgewordenen" Menschen gesehen habe, ist m. E. nicht nachweisbar (vgl. Harnack DG I[3], 164 Anm. 2 **init.**; über den Rest vgl. unten und A. Aloger Bd I, 387, 3—6). Andererseits kann es von spätern Anschauungen aus allerdings so scheinen (vgl. Harnack DG I[3], 165 Anm. 2), als liege „in der Behauptung, daß das Geistwesen Christus („lediglich" sagt H. hier ohne hinreichenden Grund in den Quellen) menschliches

Fleisch angenommen habe, an und für sich ein doketischer Gedanke“. Doch jene Zeit hat nicht so gedacht. Freilich haben sich doketische Gedanken sehr früh geltend gemacht (vgl. die Polemik im 1 Jo und bei Ignatius), und naiv-doketische Anschauungen sind noch in der werdenden katholischen Kirche vielfach verbreitet gewesen (Harnack DG I², 164 Anm. 3). Allein die meisten derer, die Christum vor seinem irdischen Leben als himmlisches Geistwesen präexistent dachten, haben — natürlich abgesehen von den Kreisen der Gnosis — ohne Schwierigkeit damit den Gedanken verbunden, daß er als Mensch gelitten habe und gestorben sei. Der I. Clemensbrief redet von dem Erwähltwerden des [geschichtlichen] Menschen Jesus (c. 64), von dem Vorbilde, das Christus uns gegeben hat (16, 7); und doch sieht er in dem präexistenten Herrn, der sich erniedrigt hat, da er „kam“ (16, 2 vgl. 16, 17), das *σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* (16, 2), er selbst (*αὐτὸς*) erscheint ihm als *διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* redend in Ps 34, 12 ff. (22, 1). Der Barnabasbrief verbindet in dem einen Satze: *ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὢν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος, ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κτλ* (5, 5) in der naivsten Weise die Annahme eines präexistenten Subjekts in Christo, das *ἐν σαρκί* kam, weil die Menschen es sonst nicht ertragen hätten, seine Herrlichkeit zu sehen (5, 10), mit dem Hinweis auf das Leiden (vgl. auch 5, 1). Auch Polykarp weist darauf hin, daß Jesus *ὑπέμεινεν . . . ἕως θανάτου καταντῆσαι* (1, 2), ja tritt dem Doketismus entgegen (7, 1), obwohl er durch Anführung von 1 Jo 4, 2—3 verrät, daß in Christo ein Subjekt „im Fleische kam“, das vorher in anderer Daseinsform da war (7, 1). Man wird sich die Sicherheit dieser zwiefachen Betrachtung Christi nur durch die Annahme erklären können, daß ein unbefangener Wechsel des Beurteilungsstandpunktes die Christen, von denen die Rede ist, die Schwierigkeit ihrer Gedanken gar nicht hat empfinden lassen. Ein ungemein lehrreiches Beispiel für diesen Wechsel des Beurteilungsstandpunktes bietet der Hirt des Hermas (vgl. A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886). Hermas kennt einen präexistenten *υἱὸς θεοῦ*, der *πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερός ἐστι*, Gottes *σύμβουλος* war bei der Schöpfung (sim. 9, 12, 2). Da er von diesem *υἱὸς θεοῦ* sagt, daß er *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν φανερὸς ἐγένετο*, so hat er in dem geschichtlichen Christus eine Erscheinung dieses präexistenten *υἱὸς θεοῦ* gesehen (vgl. auch sim. 5, 6, 3 und 8, 3, 2). Nun aber identifiziert er diesen *υἱὸς θεοῦ* auch mit dem *πνεῦμα ἅγιον* (sim. 9, 1, 1 vgl. 5, 6, 5), und da, wo er auf die Unterscheidung von *σάρξ* und *πνεῦμα* in dem geschichtlichen Christus reflektiert (sim. 5, 6), erscheint die *σάρξ* Jesu als der getreue Knecht des *πνεῦμα ἅγιον*, der wegen seines treuen Dienstes zum Miterben des Sohnes gemacht wird (sim. 5, 2, 11; 5, 6, 7). Ist das „adoptianische“, oder „pneumatische“ Christologie? Harnack sieht im Hirten das einzige vollständig erhaltene Werk, in dem die adoptianische Christologie zu deutlichem Ausdruck kommt (DG I², 160 Anm. 4), Weizsäcker (GGA 1886, S. 830) erklärt die Christologie des Hermas für eine pneumatische. M. E. (vgl. auch Weizsäcker a. a. O.) zeigt sich hier nur die Unbrauchbarkeit jener Unterscheidung (vgl. auch Harnack DG I², 160 Anm. 2). Die Frage, was das Personbildende im geschichtlichen Christus gewesen sei, hat Hermas weder aufgeworfen, noch beantwortet. — Doch ist mit diesen Erwägungen die Unterscheidung der „adoptianischen“ und der „pneumatischen“ Christologie noch nicht ganz ins Unrecht gesetzt. Die Unterscheidung hat das Eigentümliche — einen Vorzug kann ich es nicht nennen —, daß sie die Frage, ob Christus präexistent gedacht sei, mit der andern kombiniert, wie das Prädikat „*υἱὸς θεοῦ*“ gedeutet worden ist. Daß von diesen beiden Gesichtspunkten der erstere unfruchtbar ist, geht aus dem bisher Gesagten hervor — das *πνεῦμα* in Christo ist natürlich überall als präexistent gedacht worden (vgl. das Hebräerev. bei Nestle suppl. NT. p. 77: et dixit [spiritus] illi [Jesu]: fili me, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te), und die Frage, ob damit „Christus“ als präexistent gedacht sei, ist zwar bei allen apostolischen Vätern zweifellos zu bejahen, generell aber gar nicht zu beantworten, teils weil die Frage, ob der Geist als unpersönliche, oder als persönliche Kraft gedacht wurde, vielfach gar nicht beantwortet werden kann, teils weil darüber nicht reflektiert ist, was das Personbildende in Christus war. Es fragt sich nun, ob mit dem zweiten Gesichtspunkte mehr zu machen ist.

Daß im NT. das Prädikat *υἱὸς θεοῦ* nirgends auf ein *γεννηθῆναι* des Präexistenten hinweist, sondern ein Würdetitel zunächst des geschichtlichen Christus ist, dessen scheinbare Anwendung auch auf den Präexistenten (Rö 8, 3; Ga 4, 4), gleich dem Gebrauch des Namens Jesu für die Zeit vor Jesu irdischem Erscheinen (2 Ko 8, 9; Phi 2, 5 f.), sich ausreichend daraus erklärt, daß der geschichtliche Christus in naiver (d. h. alle Re-

flexionen über das Personbildende in Christo noch verschmähender) Weise mit dem Präexistenten identifiziert wird, scheint mir, obwohl es nicht unbestritten ist, unleugbar zu sein (vgl. zu Kol 1, 15 und Hbr 1, 6 E. Haupt in Meyers Kommentar zum Kolosserbrief S. 27 ff., zu Jo 1, 14. 18 und 3, 16; B. Weiß in Meyers Johannes-Kommentar). Zweifellos deutlich, ja besonders scharf ausgeprägt, liegt dieselbe Auffassung bei Ignatius vor: Christus ist ihm *σαρκικὸς καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος* (Eph. 7, 2), — *υἱὸς θεοῦ* („*καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ*" Eph. a. a. O.) also nur als der Menschgewordene, *ἀγέννητος* als der Präexistente, und im I. [und II.] Clemensbriefe, und im Polykarpbriefe ist nichts, das auf ein anderes Verständnis des Prädikats *υἱὸς θεοῦ* hinwiese; auf ebionitischem Boden ist nur dies Verständnis nachweisbar. Hat es in vorapologetischer Zeit überhaupt eine andere Auffassung gegeben? Harnack (DG I[2], 164 Anm. 1) meint, es fänden sich Stellen, in denen Jesus unabhängig von und vor seiner menschlichen Geburt als Sohn Gottes bezeichnet werde, so bei Barnabas. Mir scheint (mit Zahn, Marcell S. 219) die Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten im Barnabasbrief (5, 9 f.; 6, 12) wenig über die Redeweise von Ga 4, 4 hinauszugehen: es wird naiv auf den Präexistenten ein Name übertragen, der zunächst der geschichtlichen Person eignete (vgl. 6, 9: *ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ἡμῖν Ἰησοῦν*); von vorzeitlichem *γεννηθῆναι* ist auch bei Barnabas nicht die Rede. Etwas anders liegen die Dinge im Hermas: wenn hier von einem präexistenten *υἱὸς θεοῦ*, der *πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερός ἐστι* (sim. 9, 12, 2), die Rede ist, so ist es kaum möglich, das *προγενέστερος* ganz wie das *πρωτότοκος* in Kol 1, 15 nur als einen Ausdruck für die Würdestellung des *υἱὸς θεοῦ* aufzufassen. Doch eine bewußte Reflexion auf ein vorzeitliches *γεννηθῆναι* darf man bei Hermas um so weniger voraussetzen, je zweifelloser es ist, daß auch bei ihm *υἱὸς θεοῦ* zunächst, weil zumeist, eine Bezeichnung des geschichtlichen Herrn ist (vgl. *ὄνομα τοῦ υἱοῦ* sim. 9, 19, 3. 7; sim. 9, 16, 5. 7; sim. 9, 17, 4; sim. 9, 28, 2, 3; *πίστις τοῦ υἱοῦ* sim. 9, 16, 5; *κήρυγμα τοῦ υἱοῦ* sim. 9, 15, 4 vgl. 17, 1; *σφραγὶς τοῦ υἱοῦ* sim. 9, 16, 3 u. a.), und je weniger sich wird leugnen lassen, daß der *υἱὸς θεοῦ*, als der Präexistente, mit dem *πνεῦμα ἅγιον*, dem *πνεῦμα* des geschichtlichen *υἱὸς θεοῦ* (sim. 9, 24, 4), identifiziert wird (vgl. gegen Zahn Link S. 14 ff.). Hermas lehrt — und man könnte sich dies denken, auch wenn es hier nicht belegt wäre —, wie nahe es lag, in dem Prädikat *υἱὸς θεοῦ* auch das nahe Verhältnis des Präexistenten zu Gott ausgedrückt zu sehen. Vielleicht (vgl. oben) hat auch der Verfasser des Barnabasbriefes ähnlich gedacht; jedenfalls wird man bei vielen Heidenchristen solche Gedanken voraussetzen müssen. Allein Anfänge einer S p e k u l a t i o n über das Verhältnis des *κύριος* zu Gott kann man hier kaum finden. Um so weniger wäre es zweckmäßig, unter reinlicher Hervorhebung des zweiten von dem Begriffspaar „adoptianische" und „pneumatische" Christologie berücksichtigten Gesichtspunktes je nach der zeitlichen und der vorzeitlichen Deutung des Sohnesbegriffs verschiedene „Christologien" in vorapologetischer Zeit unterscheiden zu wollen. Es würde auch unmöglich sein, im einzelnen festzustellen, wo die zeitliche Deutung an den Gedanken des Liebesverhältnisses zwischen Gott und Christus (Mc 3, 11; Kol 1, 13; I Clem. 59, 2: *ἠγαπημένος παῖς*; Barnab. 3, 6: *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*; Ign. Smyrn. inscr.: *ἠγαπημένον Ἰ. Χ.*; vgl. Harnack zu Barn. 3, 6), wo sie an die Erhöhung des Herrn (vgl. Rö 1, 4), wo an die [sekundäre] Auffassung von Lc 1, 35 (vgl. Ign. Eph. 7, 2) anknüpfte; diese Gedanken sind durcheinander gegangen. Daß die [so oder so gefaßte] zeitliche Deutung des Sohnesbegriffs das ursprüngliche ist, zeigt auch die nachapostolische, vorapologetische Litteratur; und das ist wichtig (vgl. unten Nr. 3). Allein Aussagen darüber zu machen, in welcher Ausdehnung diese Auffassung auf heidenchristlichem Gebiete reinlich gewahrt sei, ist unmöglich und, weil ein Abweichen von der biblischen Fassung unreflektiert erfolgte, auch zwecklos. Erst bei den Apologeten wird dieser Punkt wichtig.

Überhaupt erscheint es mir anfechtbar, in dem Vulgärchristentum der vorapologetischen Zeit in Rücksicht auf die verschiedene Art der Erklärung der Einzigartigkeit Jesu gruppenweise Unterschiede zu machen. Darüber ist wenig reflektiert und, wo es geschah, nur in den Formen der individuellen Gnosis. Das gemeinsame Bekenntnis zu dem *κύριος, ἐρχόμενος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*, füllte das wesentliche Interesse an der Christologie, die Unterscheidung zwischen menschlicher *σάρξ* und göttlichem *πνεῦμα* in Christo das Verlangen nach dogmatischem Verständnis noch aus.

1 e. Wenn für diese Zeit im Vulgärchristentum hinsichtlich der christologischen Gedanken überhaupt verschiedene [nachträglich auseinanderzuhaltende, lokal durcheinandergehende] Gruppen unterschieden werden können, so muß solche Unterscheidung an die Frage an-

knüpfen, die, wenn eine, schon in der vorapologetischen Zeit als Problem empfunden ist: an die Frage, wie die religiöse Schätzung Jesu sich mit den Monotheismus vertrage (vgl. Holtzmann, oben S. 17, 14 ff.). Freilich eine ausdrückliche Diskussion dieses Problems läßt sich nicht nachweisen, hat auch vielleicht nirgends stattgefunden. Aber die Frage war da; selbst unreflektiert mußte man irgendwie zu ihr Stellung nehmen. — Voranzustellen ist, daß trinitarische Gedanken nicht zu konstatieren sind. Zwar läßt sich beobachten, daß die triadische Zusammenstellung Gottes, des Vaters, des Herrn Jesu Christi und des hl. Geistes, die im NT. mehrfach nachweisbar ist (Mt 28, 19; 2 Ko 13, 13; 1 Ko 12, 4—6; Eph 4, 4—6; 1 Pt 1, 2; Apk 1. 4 f.), in der Litteratur der vorapologetischen Zeit, so spärlich sie ist, nachklingt: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, sagt der I. Clemensbrief (58, 2) in besonders feierlicher Form (vgl. C. P. Caspari, Der Glaube an die Trinität Gottes in der Kirche des ersten christl. Jahrh. Leipzig 1894), bei Ignatius findet sich Ähnliches mehrfach (Eph. 9, 1; Magn. 13, 1; Philad. insc.), die Didache (7, 1) schreibt Mt 28, 19 als Taufformel vor, und in den gnostischen Systemen erscheinen jene drei Größen vielfach. Daß eine formelhafte triadische Tradition in den christlichen Gemeinden uralt ist, sieht man hier deutlich. Allein von einem „Glauben an die Trinität Gottes" kann man doch deshalb noch nicht reden (gegen Caspari). Wenn man von dem *εἷς θεός* sprach, dachte man allgemein (vgl. auch Jo 17, 3 und Ign. Magn. 8, 2) an Gott, den Vater; vgl. I. Clem. 46, 6: *ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα* (vgl. auch das sog. kürzere römische Symbol). Trinitarische Gedanken also sind nicht nachweisbar; aber andersartiger, naiver Ausdeutung der triadischen Formel der Tradition, bezw. der häufigeren Zusammenstellung Gottes und Christi, lassen drei Arten sich unterscheiden.

Am wenigsten Reflexion findet sich da, wo wie im I. Clemensbrief Gott, Christus und der hl. Geist einfach nebeneinander als „die Gegenstände des Glaubens und der Hoffnung der Christen" (Caspari S. 11) genannt werden: hier könnte man im Hinblick auf die Dehnbarkeit des heidnischen Monotheismus (*οὐ μόνον τὸν θεόν, ἀλλὰ καὶ τὰς ὑπηρέτας αὐτοῦ θεραπεύεσθαι*, Celsus bei Orig. c. Cels. 8, 13, vgl. 8, 2: *τιμῶν τις καὶ σέβων τοὺς ἐκείνου πάντας, οὐ λυπεῖ τὸν θεόν, οὗ πάντες εἰσίν* und Tertullian de orat. 2: deum cum suis honoramus, auch Corssen TU XV, 1 S. 44) von naiv-pluralistischem Monotheismus sprechen. In welchem Maße Christus dabei als teilnehmend an der göttlichen Macht gedacht wurde und seit wann, — das läßt der gebrauchte Terminus absichtlich außer acht. Darüber hat man sich teils keine, teils verschiedene Gedanken gemacht.

Überlegter ist die Anschauung, die — ich habe lange und vergeblich nach einem bessern Terminus gesucht — als binitarischer Monotheismus charakterisiert werden könnte. Hier erscheinen Gott und der hl. Geist, der als in dem geschichtlichen Christus incarniert oder offenbart gedacht wurde, als mehr oder minder deutlich hypostatisch unterschiedene Größen, doch aber kann nicht von einem pluralistischen Monotheismus geredet werden, weil es nicht schwierig erschienen sein kann, Gott und „seinen Geist" als Einheit zu denken. Diese Anschauung knüpft an alttestamentliche Gedanken an. Eine wirklich hypostatische Unterscheidung des Geistes von Gott entspricht freilich genuin alttestamentlichen Gedanken nicht — der Geist ist dort eine Potenz Gottes —; allein man konnte sie in vielen Stellen finden, ja in dem vulgären Texte von Jes 48, 16, dem die LXX folgen (*κύριος Κύριος ἀπέστειλέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ*), ist kaum etwas andres zu finden. Der klassische Vertreter dieser binitarisch-monotheistischen Gedanken ist der Hirt des Hermas (vgl. oben S. 25, 28 f.); aber er ist gewiß nicht der einzige gewesen, denn diese Auffassung empfahl sich, weil sie so bequem mit der Unterscheidung der *σάρξ* und des *πνεῦμα* in dem geschichtlichen Christus sich verbinden ließ. Auch die Christologie des Barnabasbriefes kann in diesem Sinne verstanden werden, denn nach 7, 3 (*ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν*, vgl. 14, 9 und 6, 14: *πνεῦμα κυρίου*) ist es nicht unwahrscheinlich, daß der präexistente Herr, *ᾧ εἶπεν ὁ θεός*: Gen. 1, 26 (5, 5), mit dem hl. Geist identifiziert ist. In zweifellos verwandten Bahnen bewegt sich die Christologie des II. Clemensbriefes (9, 4: *Χριστὸς . . . ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ*, vgl. 14, 4: *μεταλαμβάνειν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ὁ Χριστός*). Und auch auf ebionitischem Boden findet man diese Gedanken; doch wird hier die Personifizierung des Geistes (vgl. oben S. 24, 49 ff.) nicht immer hervorgetreten, und in eben dem Maße ausschließlicher auf die geschichtliche Menschheit Christi der Ton gefallen sein. Über die Frage, ob der Geist ewig neben Gott gestanden habe, oder irgend wann von ihm ausgegangen

(darauf deutet die Bezeichnung des Geistes als *υἱὸς θεοῦ* bei Hermas vgl. oben S. 25,19 ff.), oder geschaffen sei (so II. Clem. 14, 2: *ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ. τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία* — vielleicht Mißdeutung von 1 Ko 15, 47; Eph 5, 31 f; Gal 4 26), ist verschieden gedacht, und die Grenze der Pneumatologie zur Angelologie war eine unsichere (vgl. über Hermas Link S. 36 ff.; auch II. Clem. 20, 4), noch unsicherer die Würdigung der *σάρξ* des erhöhten Herrn (vgl. Link S. 47 f.; II. Clem. 14, 3 f.).

Die dritte Art naiver Auffassung des Problems der Verehrung Gottes und Christi muß als naiver Modalismus bezeichnet werden. Sie knüpft an fundamentale Gedanken der religiösen Schätzung Christi an — auch vom urchristlichen Christusglauben war der Gedanke unabtrennbar, daß wir Gott in Christo haben —; aber sie isoliert die Offenbarungsidentität Gottes und Christi, sei es momentan, sei es ganz, von allen sie erklärenden Hilfsgedanken so, daß der Schein entsteht, als sei der geschichtliche Christus nichts andres als eine Erscheinungsform (ein modus) des einen Gottes selbst. Ob auch eigentlicher Modalismus, d. h. diejenige Anschauung, die in bewußter Reflexion unter Ablehnung jeder Unterscheidung des präexistenten Christus von Gott die Identität Gottes und Christi behauptete, schon in vorapologetischer Zeit Vertreter gehabt hat, diese Frage kann hier zunächst in suspenso bleiben. Der naive Modalismus ist jedenfalls älter als der reflektierte und ist auf die Entwicklung von viel größerem Einfluß gewesen. Denn der eigentliche Modalismus hat nur dadurch, daß er ausgeschieden wurde, auf die Lehrentwicklung eingewirkt; der naive Modalismus aber ist weit über die Grenzen des zweiten Jahrhunderts hinaus ein überaus wichtiger innerkirchlicher Faktor der dogmatischen Entwicklung gewesen. Wie er bei Luther gelegentlich sich wieder zeigt: aspiciendus est deus revelatus, sicut in psalmo canimus „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott". Jesus Christus est dominus Zebaoth nec est alius deus (in Genes. EA lat. 6, 300), so wirkt er nach bis in die Gegenwart. — Analoga zu naiv-modalistischer Auffassung zeigen sich in der urchristlichen Litteratur fast überall darin, „daß in dem religiösen Verhältnisse, sofern man auf das Geschenk des Heils reflektierte, Jesus geradezu die Stelle Gottes, der Offenbarer, bezw. der Vermittler des Heils, die Stelle des letzten Urhebers vertreten konnte" (Harnack I^3, 153, vgl. 157 f. Anm. über den II. Clemensbrief). Allein in diesen Analogien prägen sich nur die ebenso vulgären als fundamentalen Gedanken aus, an welche der naive Modalismus anknüpfte. Da nur liegt naiver Modalismus selbst vor, wo eben diese religiöse Betrachtung, die z. B. beim II. Clemensbriefe die theologische Spekulation nicht beeinflußt hat, alle weitere Spekulation sei es ganz zurückdrängte, sei es in den Hintergrund nicht betonter, vielfach nur traditioneller Geltung schob. Ein Dreifaches beweist die weite Verbreitung dieses naiven Modalismus. Zunächst der Umstand, daß noch in Tertullians Zeit die „simplices" mißtrauisch waren gegen die Hypostasenchristologie: simplices quique, so klagt Tertullian adv. Prax. 3, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert . . ., expavescunt ad *οἰκονομίαν* . . . Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari etc. Daher fand Praxeas, der eigentlichen Modalismus vertrat, „dormientibus multis in simplicitate doctrinae" (adv. Prax. 1) auch in Afrika Beifall; in Rom sind ihm selbst die Bischöfe Victor und Zephyrinus beigefallen, und der Beurteilung, die Hyppolyt dem Zephyrin zu teil werden läßt, giebt gleichfalls das *ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος* (Phil. 9, 11 ed. Duncker und Schneidewin p. 450) die Farbe, gleichwie auch bei Origenes (in Tit. fragm. 2 ed. Lommatzsch 5, 287) die Modalisten als die Vertreter frommer, „abergläubischer" Einfalt erscheinen. — Nimmt man zu diesen spätern Zeugnissen hinzu, daß „liturgisch" klingende Formeln, die naivem Modalismus Vorschub leisten konnten, ja bei den simplices kaum anders zu wirken vermochten, Formeln wie *αἷμα θεοῦ, πάθος θεοῦ* u. dergl., früh weite Verbreitung gehabt haben müssen (Harnack I^3, 157 Anm.; vgl. schon AG 20, 28), so wird man der Annahme sich nicht entziehen können, daß bei nicht wenigen Christen schon der vorapologetischen Zeit das Problem der Verehrung Christi neben Gott in naiv-modalistischen Gedanken seine Lösung fand. Hat doch selbst eines der alten durch die Kanonbildung beiseitgeschobenen Evangelien sekundärer Art, das sog. Ägypterevangelium (vgl. Bd I, 660, 53 f.), wo nicht reflektiertem Modalismus — dagegen spricht das Schweigen des Origenes —, so doch zweifellos naivem Modalismus offenbare Anhaltspunkte geboten; Epiphanius (h. 62, 2) berichtet, daß in diesem Evangelium viele Herrnworte sich fänden, in denen der Herr [zur Freude der Sabellianer] seinen Jüngern klar mache, *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον*

πνεῦμα. — Einen dritten Beweis für das Vorhandensein naiv-modalistischer Gedanken, ja den entscheidendsten, bietet die kleinasiatische Tradition. Doch braucht darauf hier nicht eingegangen zu werden, denn diese kleinasiatische Tradition erfordert, weil sie eine theologische war, besondere Erörterung (vgl. Nr. 2 b); und wie die dabei zu erörternden Formeln auf die simplices gewirkt haben müssen, das wird ohne weitere Ausführung deutlich sein.

2 a. Bislang ist nur vom Vulgärchristentum der vorapologetischen Zeit die Rede gewesen. Die Verfasser des I. und II. Clemensbriefes, des Barnabasbriefes und der Didache, ja selbst den Hermas kann man auch hinsichtlich ihrer „christologischen" Gedanken nur als Typen dieses vulgären Christentums betrachten. Ihre Anschauungen gesondert zu besprechen, hat keinen Sinn: wir können sie in ihrer Totalität nicht übersehen, haben aber hinreichenden Grund anzunehmen, daß sie wenig Individuelles hatten und durch nichts Individuelles gewirkt haben. Bei zwei Gruppen des vorapologetischen Christentums ist das anders: bei den Gnostikern und bei den kirchlichen Theologen Kleinasiens. Über erstere kann man im Zusammenhange dieses Artikels kurz sein. Denn so vielgestaltig die Gnosis ist, ihre Christologie folgt einem gemeinsamen Zuge. Die Gnosis ist kein Produkt der christlichen Dogmengeschichte, sondern der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte; die christliche Gnosis ist eine durch christliche Einflüsse bedingte Umgestaltung älterer heidnisch-gnostischer Traditionen (vgl. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus TU 15, 4 1897). Aus ihrer heidnischen Vorzeit brachte die Gnosis den Gedanken eines himmlischen σωτήρ mit, dessen Aufgabe auf Erden darin aufging, durch Mitteilung der γνῶσις, d. i. des mit allerlei Magie und Mysterienwesen verbundenen Geheimwissens über die himmlische Welt, bezw. die himmlischen Welten, die Erlösungsfähigen in den Stand zu setzen, dereinst nach ihrem Tode emporzusteigen in das Reich des höchsten Gottes. Die christlichen Gnostiker fanden diesen σωτήρ in Jesu Christo. In den einfacheren Formen der Gnosis hat man dabei zwischen dem Menschen Jesus, der von unten her ist, und dem Christus, dem himmlischen Geistwesen, unterschieden, indem man beide nur von der Taufe bis zum Leiden (exclus.) verbunden dachte; in komplizierteren Systemen werden aus den verschiedenen neutestamentlichen Namen des Erlösers: „Erlöser" (σωτήρ), „Menschensohn", „Eingeborner", „Christus", „Jesus" verschiedene himmlische Äonen; doch bleibt das Verhältnis zwischen dem irdischen Substrat der Erscheinung des himmlischen Erlösers und diesem wesentlich das gleiche; nur bei Valentin hat der geschichtliche Erlöser überhaupt nichts Sarkisches an sich: mit einem rein „psychischen" Menschen verbindet sich in der Taufe der Äon Soter. Die Details dieser Konstruktionen sind hier irrelevant. Ein Dreifaches nur muß hervorgehoben werden. Zunächst dies, daß die Gnosis infolge ihres polytheistischen Ursprungs nur an den pluralistischen Monotheismus (vgl. oben 1 e) anknüpfen konnte, den Monotheismus — bezw., da der Dualismus auch in der Götterwelt sich ausprägt: die Einheit des guten göttlichen Prinzips — aber dadurch zu wahren gesucht hat, daß sie die Äonen unter dem höchsten Gott durch Emanation (oder verwandte Gedanken, wie bei den Basilidianern des Hippolyt) aus diesem herleitete. Daher findet man hier zuerst den Terminus ὁμοούσιος τῷ πατρί, wie von andern Äonen, so auch vom Logos gebraucht (Irenaeus 2, 17, 4 Harv. I, 308; vgl. 1, 5, 1 H. I, 42, cf. 43 not. 5): der himmlische Soter ist des gleichen Wesens wie der höchste Gott, hat aber von diesem ihm mit Gott gemeinsamen Wesen nicht soviel, wie der höchste Gott, ist ein ihm inferiores göttliches Wesen. Sodann ist zu betonen, daß dem irdischen Erlöser gegenüber in der Gnosis zwar die sonst verbreitete Unterscheidung zwischen σάρξ und πνεῦμα durchklingt; allein die sarkische (eventuell psychische) Person, in welcher der himmlische Soter erscheint, hat für die Gnosis keine Bedeutung, der himmlische Soter selbst lebt nur scheinbar (δοκήσει) ein menschliches Leben; die Christologie der Gnosis ist pneumatisch-doketisch; von dem geschichtlichen Leben des Erlösers hat nur die Thatsache seiner Erscheinung Bedeutung. Endlich ist zu beachten, daß, wenigstens in den Systemen, in denen die Gnosis zu einer kosmologisch-philosophischen Spekulation sich entwickelt hat, alle ethischen und religiösen Gedanken und Begriffe letztlich auf physische reduzierbar sind: der Gegensatz der verschiedenen οὐσίαι (Iren. 1, 5, 1), des Hylischen, Psychischen und Pneumatischen, absorbiert in der Kosmologie wie bei den Gedanken über die Weltvollendung das Interesse; er ist für den Makrokosmos wie für den Menschen, den Mikrokosmos, von konstitutiver Bedeutung; auch in dem Erlöser sind diese drei, oder wenigstens zwei οὐσίαι, zu unterscheiden; die widernatürliche Mischung dieser οὐσίαι ist das Elend dieser Welt, ihre Trennung die Erlösung. — Ob und in welchem Maße diese gnostischen Gedanken die christologische Lehrentwicklung in der Kirche beeinflußt haben, das wird später zu fragen sein (vgl. unten

Nr. 4 init.). Jedenfalls ist ihr Einfluß minimal im Vergleich mit der gewaltigen Einwirkung, die von der kleinasiatischen Theologie ausgegangen ist.

2 b. Aber während jener überschätzt wird, hat die Thatsächlichkeit dieser noch um ihre Anerkennung zu kämpfen. Dennoch, ja gerade deshalb verdient die Sache eine etwas eingehendere Behandlung. Und an kaum einem Punkte darf die dogmengeschichtliche Arbeit in dem Maße das kirchliche Interesse in Anspruch nehmen, als hier. Denn hier zeigt sich eine Traditionslinie, innerhalb welcher das Detail der Christologie eines biblischen Buches, des Evangeliums, das Luther „das einige, zarte Hauptevangelium" genannt hat, von einem geographisch abgrenzbaren Ausgangspunkt aus innerhalb der Dogmengeschichte wirksam wird. Auch für die „johanneische Frage" ist dies interessant. Man redet zwar in den Einleitungen, die das vierte Evangelium für eine philosophische Nachgeburt der Evangelienlitteratur halten, gern von den spärlichen Spuren des Johannesevangeliums in der Zeit bis 150; allein thatsächlich giebt es kein biblisches Buch, dessen Einwirkung in der Dogmengeschichte von dem Menschenalter seines Ursprungs ab so deutlich zu verfolgen wäre, wie die des Johannesevangeliums. Für die Christologie des Johannesevangeliums ist m. E. ein Zwiefaches charakteristisch: a) So zweifellos das Evangelium die Unterschiedenheit [wie des posterxistenten, vgl. 15, 26; 14, 23, so auch] des präexistenten Herrn von Gott, dem Vater, voraussetzt, so stark ist doch der Monotheismus betont (17, 3), und so unverkennbar trägt die durch die Reden des Herrn hindurchscheinende Christologie des Evangelisten eine naiv-modalistische Farbe: der Nachdruck liegt auf Worten wie 14, 9—11 (vgl. 1, 18 und 20, 28: *ὁ θεός μου*), und 1 Jo 5, 20 ist die Beziehung des *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος* auf Christus, wenn nicht, wie mir mit andern wahrscheinlich ist, die vom Verfasser gewollte, so doch jedenfalls so naheliegend, daß schon manche der ersten Leser sie vollzogen haben werden. Selbst der Logosbegriff bei Johannes hängt, gleichviel, wo das Wort herstammen mag — von dem, was auf palästinensischem Boden möglich war, wird m. E. bei dieser Frage zu wenig gesprochen; vgl. Si 24 nicht nur mit Jo 1, 1—18, sondern auch mit 8, 37 ff. und 15, 1 ff. —, mehr mit religiösen, naiv-modalistischen, als mit philosophischen Gedanken zusammen (vgl. auch Apk 19, 13): in Christo ist das Wort Gottes, das die Welt ins Dasein rief und das von jeher Licht und Leben der Menschen war, menschliche Person geworden; Christus bringt nicht nur Gottes Wort, er ist es, ist der sichtbar und greifbar gewordene Gott (Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1). b) Doch so stark auch die Gottheit Christi betont wird, so zweifellos der geschichtliche Christus als ein vorzeitliches Subjekt erscheint (1, 14; 8, 58; 17, 5), so unbefangen wird Christus ein Mensch genannt (8, 40; 10, 33; 11, 47. 50), so unbefangen wird von seinem Müdewerden und Dürsten (4, 6), seinem Weinen (11, 35), seinem Betrübtsein (12, 27), seinen Brüdern (7, 3), seiner Fürsorge für seine Mutter (19, 26 f.) erzählt, ja selbst von seinem Gott und unserm Gott läßt der Evangelist Jesum reden (20, 17); von allem Doketismus ist das Evangelium soweit als möglich entfernt (vgl. 1 Jo 4, 3): noch an der Leiche konstatiert der Evangelist in feierlichster Weise die Realität der sarkischen Erscheinung des Herrn (19, 34; vgl. Corssen TU XV, 1 S. 129). Was ists, daß diese in a und b erwähnten Paare disparater Gedanken zusammenschließt? Mag es denen, die aus der johanneischen Theologie eine Karikatur machen (Holtzmann, Pfleiderer u. a.) naiv vorkommen; — ich kann [auch in Rücksicht auf die an das Johannesevangelium sich anschließende dogmengeschichtliche Entwicklung] keine andre Antwort geben als diese: weil dem Evangelisten die geschichtliche Erscheinung des Herrn lebendig vor Augen steht (vgl. 1, 14; 1 Jo 1, 1 f.). Diese geschichtliche Erscheinung, das menschliche Individuum Jesus Christus, würdigt er als eine Selbstoffenbarung Gottes; die Annahme einer Unterschiedenheit des Präexistenten von dem Vater ist eine dogmatische Hilfslinie, die bis zu ihrem Ende zu verfolgen, das Denken ebenso wenig Interesse hatte, als es Veranlassung finden konnte, über das „Personbildende" in Christo nachzudenken: die lebendige Anschauung drängte solche Gedanken zurück. — Für die Richtigkeit dieser Auffassung der johanneischen „Christologie" giebt es keinen bessern Beweis, als ihn der Widerhall bringt, den Johannes bei Ignatius gefunden hat (m. E. zwischen 110 und 117; so jetzt auch Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1 S. 406). Wohl weiß auch Ignatius den Präexistenten (*ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν*) von Gott zu unterscheiden, doch aber betont auch er stark den Monotheismus (Magn. 8, 2: *εἷς θεός ἐστι, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), und naiver Modalismus giebt auch seinen Aussagen über Christus die Farbe: *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου* (Eph. 19, 3), *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (Eph. 7, 2), *ὁ θεὸς ἡμῶν* (Rom. insc. u. ö.), *αἷμα θεοῦ* (Eph. 1, 1), *τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου* (Rom. 6, 3). Auch der Logosbegriff ist von diesen religiösen, naiv-modalistischen Gedanken beleuchtet, ganz wie bei Johannes: der ge-

schichtliche Christus ist das „Wort" Gottes, mit dem Gott das Schweigen gebrochen hat, während dessen er die Erlösung vorbereitet hatte (*λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* Magn. 8, 2, vgl. Eph. 19, 1), *τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν* (Rom. 8, 2), die *γνῶσις θεοῦ* (Eph. 17, 2). Und nicht minder deutlich klingt die zweite der oben bei Johannes nachgewiesenen Gedankengruppen nach: wohl ists Christus, der *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν*, doch aber wird das *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* in direkt antidoketischem Interesse stark betont (*καὶ μετὰ ἀνάστασιν ἐν σαρκί* Smyrn. 3 1, vgl. 2), Christus erscheint als [*ὁ καινὸς*] *ἄνθρωπος* (Eph. 20; vgl. Smyrn. 4, 2), die Mißhandlungen, die er erfahren (Eph. 10, 3), der Glauben und die Liebe, die er geübt hat (Eph. 20), werden erwähnt. Ja in Worten erhabener Paradoxie wird der johanneische Gedanke, daß Gott sichtbar und greifbar geworden sei in Christo, ausgeprägt: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα* (ad Polyc. 3, 2, vgl. Eph. 7, 2). Ignatius hat das Johannesevangelium gewiß gekannt (gegen E. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien TU XII, 3 1894); aber litterarische Einwirkung allein erklärt den Thatbestand nicht. Ignatius muß — daß er als Bischof von Antiochien starb, hindert das wahrlich nicht — Beziehungen zu Kleinasien gehabt haben, muß dort gelebt oder wenigstens länger oder öfter dort im johanneischen Kreise sich aufgehalten haben (vgl. den Ton seines Briefes an Polykarp). Andernfalls würden die Gedanken, die man bei Ignatius findet, auch außerhalb Kleinasiens nachklingen. Das aber ist zunächst nicht der Fall. Doch bei den kleinasiatischen Presbytern, die Irenäus gelegentlich anführt, bei Melito v. Sardes und bei dem nach Gallien ausgewanderten Kleinasiaten Irenäus hört man dieselben Töne. So sagt Melito: **horruit creatura stupescens ac dicens, quidnam est hoc novum mysterium? judex judicatur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit, incomprehensibilis prehenditur neque indignatur, incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum** (Melito fragm. 13 Otto IX, 419, vgl. G. Krüger ZwTh 31 1888 S. 434—448), und einer der Presbyter bei Irenäus (4, 4, 2; Harvey II, 153): **ipse immensus pater in filio mensuratus**, endlich Irenäus selbst: **invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis** (3, 16, 6 Harvey II, 87 f.; vgl. das [von Timotheus Aelurus citierte] Fragment Harvey II, 458 Nr. XXIX). Nimmt man hierzu, daß eben diese paradoxen Formeln bei den Kleinasiaten Noët, Epigonus und Kleomenes sich finden, bei denen der naive Modalismus in reflektierten übergegangen ist (vgl. Noët bei Hippolyt Philos. 10, 27 p. 528: *τοῦτον* — nämlich der eine Gott — *εἶναι ἀόρατον, ὅτε μὴ ὁρᾶται, ὁρατὸν δὲ, ὅταν ὁρᾶται, ἀγέννητον, ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δὲ, ὅταν γεννᾶται ἐκ τῆς παρθένου, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, ὅτε μὴ πάσχῃ μήτε θνήσκῃ, ἐπὰν δὲ πάθη προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν*, vgl. 9, 10 p. 448); ferner, daß der dem Polykarp anscheinend (vgl. Iren. 3, 3, 4) von früher her bekannte, im nördlichen Kleinasien heimische Marcion eine durchaus naiv-modalistische Christologie vertrat, und daß es auch unter den vom Johannesevangelium berauschten Montanisten Modalisten gab; endlich, daß eine Reihe von Gedanken, die Justin überkommen, aber nicht verarbeitet hat, aus den kleinasiatischen Einflüssen werden hergeleitet werden müssen, die der in Ephesus getaufte Apologet erfahren hat (vgl. Loofs DG § 18, 5 b p. 84), — so schließt sich die Beweiskette: es hat eine in dem johanneischen Kreise Kleinasiens wurzelnde und namentlich in Kleinasien fortgepflanzte theologische Tradition gegeben, für deren Christologie jene beiden oben bei Johannes nachgewiesenen Gedankenreihen von Anfang an charakteristisch gewesen sind. Noch bei Irenäus — und man sieht nun: das ist bei ihm Tradition, nicht Lesefrucht aus dem Kanon — finden sich jene beiden Gedankenreihen: der modalistische Schein mancher christologischen Aussagen (**invisibile filii pater, visibile patris filius** 4, 6, 6 H. II, 161) neben zweifelloser Unterscheidung zwischen dem präexistenten Christus und Gott — und die starke Betonung der sarkischen, menschlischen Erscheinung Jesu (**homo ejus** 5, 14, 1; vgl. 3, 17, 4: *λόγος σαρκωθεὶς ἐν ἀνθρώπῳ*) neben der Würdigung dieser Erscheinung als einer Selbstoffenbarung Gottes (*ὁ . . ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν* 4, 20, 5).

2 c. Eine sehr wichtige Frage ist nun die, ob diese kleinasiatische Theologie in der Zeit zwischen dem Johannesevangelium und den Apologeten — ich meine diesen **terminus ad quem** weniger zeitlich, als im Sinne des Unbeeinflußtseins durch Gedanken der Apologeten — sich weiter entwickelt habe. Im allgemeinen beweist dies schon Ignatius: der starke Einschlag einzelner paulinischer Gedanken (vgl v. d. Goltz) und die Zuspitzung des Er-

lösungsgedankens auf die dem Griechen verständliche ἀφθαρσία ist des Zeuge. Doch wie stehts im besondern mit der Christologie? Außer Ignatius [und den Resten des Papias], den wenigen Fragmenten Melitos, den hier bedeutungslosen Ueberresten aus der Zeit des antimontanistischen Kampfes und des Osterstreites, den Fragmenten montanister Orakel und apokryphen Produkten (Acta Theclae, Acta Joannis) — nur dies ist von der umfangreichen kleinasiatischen Litteratur des 2. Jahrhunderts auf uns gekommen — haben wir nur das Hauptwerk des Irenäus und einzelnes bei Justin. Allein Melito war selbst Apologet und Philosoph, und Irenäus zeigt uns eine von apologetischen Einflüssen bedingte (katholische) Gestaltung der kleinasiatischen Tradition. Man darf nicht einfach, was Irenäus denkt, schon seinen Lehrern vindizieren (Harnack I³, 471 Anm). Doch aber ist viel mehr, als Harnack erkennen läßt, bei Irenäus Tradition. Irenäische Gedanken, die bei Ignatius oder in den „nicht-apologetischen" Gedanken Justins (Loofs § 18, 5 b) präformiert sind, werden, wenn sie nicht als Frucht der Schriftlektüre sich verstehen lassen, auf die kleinasiatische Tradition zurückzuführen sein. Das gilt z. B. von der Grundlehre des Irenäus, der Rekapitulationslehre. Doch ist hier nur auf die Christologie zu achten.

Ich beginne mit der zweiten der bei Johannes nachgewiesenen Gedankenreihen. Melito hat, wenn das betr. Fragment (VI Otto IX, 416) echt ist — und nichts spricht dagegen — als der erste nicht gnostische Theologe, von dem wir dies wissen, von zwei Naturen (Wesensarten) in Christo gesprochen: τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν. Ist das kleinasiatische, oder apologetisch-philosophische Theologie bei ihm? Die Frage kann und muß im Sinne der zweiten Alternative beantwortet werden. Den Beweis liefert Irenäus. Zwar haben wir ein nicht schlecht bezeugtes [neuerdings durch Hippolyts Danielkommentar 4, 24 GchS I, 246 m. E. mehr gestütztes als verdächtigtes] Irenäusfragment (VIII Harvey II, 479; Fragment XXVI p. 492 f. ist gewiß nicht echt; vgl. Harnack DG I³, 511 Anm.), in dem im Zusammenhang einer Vergleichung Christi mit der vergoldeten Bundeslade gesagt wird: ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων τὸ περιφανὲς τῶν φύσεων παραδειχθῇ; allein der Sinn dieser Worte ist nicht zu erraten, und ihre Echtheit nicht sicher: bezögen sie sich auf die φύσεις in Christo, so läge es nahe, zu vermuten, daß sie in einer dyophysitischen Citatensammlung echten Irenäusworten angehängt seien. In dem Hauptwerk des Irenäus findet die Formel von zwei Naturen sich nicht, obwohl sie, wenn sie dem Irenäus bekannt und sympathisch gewesen wäre, überall da nahe gelegen hätte, wo von der commixtio et communio dei et hominis (4, 20, 4 H. II, 215) die Rede ist. Freilich redet Irenäus (3, 22, 1 II, 121) von der substantia carnis in Christo, auch (3, 21, 4 II, 116) davon, daß der Prophet Jesaias (7, 10—17) angedeutet habe Christi substantiam, quoniam deus (οὐσίαν, ὅτι θεός); allein gerade die letztere Stelle, an der in dem Namen „Immanuel" eine Bezeichnung der οὐσία des geschichtlichen Christus gesehen wird, macht es auch ihrerseits sehr unwahrscheinlich, daß Irenäus die Formel von δύο οὐσίαι gekannt hat. Die Formel der δύο οὐσίαι (später: φύσεις) in Christo hat an die kleinasiatische Tradition anknüpfen können; ist aber nicht direkt aus ihr hervorgewachsen (vgl. unten Nr. 3 b). In andrer Hinsicht aber ist von nachjohanneischer Weiterbildung der kleinasiatischen Gedanken in Bezug auf die Christologie im engern Sinne zu reden. Ignatius nennt Christus den καινὸς ἄνθρωπος (Eph. 20, 1), bezeichnet ihn als τὸν τέλειον ἄνθρωπον γενόμενον (Smyrn. 4, 2). Vergleicht man hiemit die Gedanken der Irenäischen Rekapitulationslehre, speziell die Erörterung darüber, daß Gott dem Menschen das Vollkommensein (τὸ τέλειον) zwar gleich bei der Schöpfung habe geben können, daß es der Mensch dann aber nicht habe festhalten können (4, 38, 2), so zeigt sich, daß Irenäus hier in traditionellen Bahnen wandelt (vgl. auch die recapitulatio bei Justin Iren. 4, 6, 2 H. II, 159). In diesem Zusammenhange gewinnen die Ausführungen bei Irenäus 4, 38, 2 ein erhöhtes Interesse. Διὰ τοῦτο, sagt hier Irenäus, συνενηπίαζεν υἱὸς τοῦ θεοῦ, τέλειος ὤν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος (d. i. „so sich faßlich machend"), ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο. Erhält nicht durch diese Worte des Irenäus das ignatianische θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς (Eph. 19, 3) eine reizvolle Beleuchtung? In menschlicher Form und mit der Selbstbeschränkung, die dies mit sich brachte, ist Gott in Christo erschienen, um sich den Menschen zu offenbaren (vgl. Iren. 4, 20, 1: secundum magnitudinem non est cognoscere deum, impossibile est enim mensurari patrem, secundum autem dilectionen ejus etc.) und die Menschheit zunächst in seiner urbildlichen Person zu ihrem Ziele zu führen. Man wird kein Bedenken zu tragen brauchen, diese Gedanken schon bei Ignatius vorauszusetzen. Die neuern Theologen, die in ähn-

lichen Bahnen wandeln (auch Kähler, Wissenschaft 2. Aufl. § 376—392), brauchen den Altersbeweis für ihre Gedanken also nicht zu scheuen.

Hat auch bei der anderen Gedankenreihe, in der es um das Verhältnis Christi zu Gott sich handelt, eine Weiterbildung der johanneischen Gedanken stattgefunden? Da hier mit Ignatius nicht operiert werden kann — wir finden bei ihm in Bezug auf diesen Punkt keine über Johannes hinausgehenden Gedanken —, so ist die Argumentation hier schwieriger. Dennoch steht man meines Erachtens auf sicherem Boden. Auszugehen ist von der Thatsache, daß 1 Ko 15, 27 f. in den kleinasiatischen Kreisen vor Irenäus eine Rolle gespielt haben muß. Irenäus (5, 36, 2) zeigt dies deutlich: **hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri, apostolorum disciputi, et per hujusmodi gradus proficere et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem filio deinceps cedente patri opus suum, quemadmodum et ab apostolo dictum est** 1 Ko 15, 25—28. Aus kleinasiatischer Quelle wird Tertullian den ähnlichen Gedanken haben: **videmus igitur** (nämlich aus 1 Ko 15, 27 f.) **non obesse monarchiae filium, etsi hodie apud filium est, quia et in suo statu est apud filium et cum suo statu restituetur patri a filio (adv. Prax. 4)**, und Marcell v. Ancyra, der unter stärkster Betonung von 1 Ko 15, 27 f. in der Trias nur eine für die Zeit der Heilsgeschichte dauernde Entfaltung der göttlichen Monas sah, welche die Einheit derselben nicht aufhebt (vgl. d. A.), war gleichfalls von alten kleinasiatischen Traditionen abhängig (Zahn, Marcell S. 216 ff.). Fragt man nun, wie die Kleinasiaten, von denen Irenäus spricht, 1 Ko 15, 27 f. verwendet haben, so sind die Gedanken Tertullians, der von dem präexistenten „Sohn" Gottes annahm, daß er vor Entstehung der Welt aus Gott hervorgegangen (von ihm „gezeugt") sei und dereinst in der Vollendung wieder in ihm aufgehen werde (vgl. Novatian, den **epitomator Tertulliani, de trin. 31: haec vis divinitatis emissa etiam in filium tradita et directa rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur)**, in dieser Form, d. h. mit dieser Anwendung des Sohnesbegriffs, gewiß nicht für kleinasiatisch anzusehen. Denn die Kleinasiaten, um die es sich hier handelt, müssen den ignatianischen Gedanken, daß Christus, als der Präexistente, *ἀγέννητος* sei, festgehalten haben. Denn man findet diese Anschauung noch bei Melito und [wenn auch durchkreuzt von apologetischen Einflüssen] bei Irenäus; vgl. **Melito fragm. XIV** bei Otto IX, 420: **puer apparens et aeternitatem naturae suae non fallens** und **Irenaeus** 2, 25, 3 Harv. I, 344: **non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas deo, sicut proprium ejus verbum,** dazu 2, 30, 9 H. I, 368 und 2, 13, 8 H. I, 285 die Polemik gegen die, **qui generationem prolativi hominis verbi transferunt in dei aeternum verbum et prolationis initium donantes [donant ei ?] et genesin.** Galt nun Christus, als der Präexistente, als *ἀγέννητος*, als *υἱός* also nur als der Menschgewordene, so muß 1 Ko 15, 28 (*αὐτὸς ὁ υἱός ὑποταγήσεται*) allein auf den Menschgewordenen bezogen sein: wenn — man wird hier irenäische Gedanken zurückdatieren dürfen — in der Vollendung der Logos alle zu Christo Gehörigen so vollkommen durchdringt, wie er im Sohne wohnte, wenn das „**plasma conformatum et concorporatum filio perficitur" (Irenaeus** 5, 36, 2), dann wird die besondere Herrschaftsstellung des „Sohnes" aufhören, weil die gesamte erlöste Kreatur in die gleiche Stellung erhoben ist, Gott alles in allem ist. Der Logos als solcher, im Unterschied von dem *λόγος ἔνσαρκος* (= *υἱός*), muß sonach eingerechnet sein in den Gott, der alles in allem ist. Nun finden wir bei Irenäus 4, 38, 2 f. (Harvey **II,** 295 f.) einen [überdies an die Presbyterworte in 5, 36 auf das lebhafteste erinnernden] Gedankenzusammenhang, in welchem der Logos und der Geist miteinbegriffen sind in den *ἀγέννητος θεός*. Je weniger dies zu den apologetischen Gedanken bei Irenäus paßt, desto sicherer darf es bei ihm aus Tradition hergeleitet werden. Verwandten Sinnes und daher auch wohl gleichen Ursprungs ist es, wenn Irenäus den Sohn (irenäischer Ausdruck für Logos) und den Geist als die Hände Gottes bezeichnet (4 **praef.** 3). — Beachtet man nun, wie Justin (**dial.** 128) sich bemüht, klar zu machen, daß er nicht wie einige denke, die den Logos für eine *ἄτμητος καὶ ἀχώριστος δύναμις τοῦ πατρός* halten und argumentieren: *ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καί, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν*, und vergleicht man hiemit einerseits die Terminologie Marcells und die der von Tertullian bekämpften Monarchianer (z. B. zu Lc 1, 35 **adv. Prax. 26 p. 1112**), andererseits die von Tertullian [und Novatian] an 1 Ko 15, 27 f. angeknüpften

Gedanken über eine „ökonomische" Entfaltung der Trinität — *οἰκονομία* ist ein vornehmlich bei den Kleinasiaten üblicher Terminus (Loofs § 21, 2 S. 92) — so scheint es mir nicht zu kühn, anzunehmen, daß in kleinasiatischen, wenn nicht zeitlich, so doch jedenfalls hinsichtlich ihrer Selbstständigkeit vor=apologetischen Kreisen, die spekulativ unfertigen Gedanken der älteren kleinasiatischen Tradition eine dreifache Weiterbildung erfahren hatten. Hier dachte man eigentlich modalistisch: *λόγος* und *δύναμις θεοῦ* sind nur Namen für vorübergehende Wirkungsformen Gottes: **virtus altissimi altissimus est (Tert. adv. Prax. 26)**; dort — es ist möglich, daß der Unterschied dieser Gruppen minimal erscheinen würde, wenn wir wüßten, wie die eigentlichen Modalisten über die Menschheit des erhöhten Herrn gedacht haben, — faßte man den Logos und den Geist als für die Zeit der Heilsgeschichte dauernde, letztlich (1 Ko 15, 27 f.) aber doch auch vorübergehende und die Einheit zwischen Gott, seinem Logos und seinem Geist nie aufhebende Entfaltungen Gottes; dort endlich dachte man Logos und Geist als **semper coexistentes deo**, zu ihm gehörig wie seine Hände, in gewisser Weise von ihm unterscheidbar, aber doch mit ihm zusammengeschlossen im Begriff des *θεὸς ἀγέννητος* (vgl. Iren. 2, 30, 9; H. I, 368: **pater fecit omnia per semetipsum, hoc est per verbum et sapientiam suam**). Diese letztere Anschauung könnte man eine trinitarische nennen, wenn es nicht zweifellos wäre, daß der Ausdruck in diesen Kreisen nicht gebraucht ist. Das Griechische hat überhaupt keinen dem lateinischen **trinitas** genau entsprechenden Ausdruck; der Terminus *τριάς* betont die Einheit gar nicht und weist auf den Ursprung der späteren Trinitätslehre aus dem pluralistischen Monotheismus hin. Hier aber ist strenger Monotheismus mit dem Gedanken einer gewissen Unterscheidung in Gott verbunden (triadisch differenzierter Monotheismus).

Gemeinsam ist diesen drei Gestaltungen der kleinasiatischen Tradition a) die Beschränkung des Sohnesbegriffs auf den geschichtlichen Christus, b) wirklicher, wenn auch bei der dritten Gruppe triadisch modifizierter, Monotheismus. Gott selbst ist — ich kombiniere nun die zweite Gedankenreihe mit der ersten —, wenn auch zum teil mit Hilfe einer gewissen Differenzierung in Gott, gedacht als sich bestimmend zum Träger eines menschlichen Personlebens. Das ist bei aller Verwandtschaft der Formeln (*δύναμις θεοῦ προπεδᾷ* Justin. dial. 128; **vis divinitatis emissa in filium** Novatian de trin. 31) der Unterschied dieser Gedanken von den sog. dynamistisch=monarchianischen, das wahrt den stark betonten Offenbarungscharakter der geschichtlichen Erscheinung Jesu.

All diese Ausführungen über die kleinasiatische Entwicklung werden gewiß zum Teil Widerspruch finden. Ich bemerke daher im voraus, daß jede Konstruktion, welche so thut, als sei die umfangreiche kleinasiatische Litteratur des 2. Jahrhunderts, die wir nicht mehr haben, nie dagewesen, zweifellos noch weniger Überzeugungskraft hat. Das traditionelle Element ist in der älteren Dogmengeschichte von sehr viel größerem Einfluß gewesen, als vielfach gemeint wird. Daß, wenn meine Konstruktionen richtig sind, die Wurzeln der modalistischen, der marcellischen, ja der antiochenischen Anschauung des 5. Jahrhunderts schon bis ins zweite Drittel des 2. Jahrhunderts zurückreichen, ist kein Gegengrund gegen diese Konstruktionen. Im Gegenteil, es muß sie empfehlen. Den Apologeten und einigen der antignostischen Väter bleibt eine große Bedeutung für die Entwicklung; aber freilich in dem Maße, als es bei Harnack u. a., z. B. auch bei Seeberg, erscheint, sind sie nicht die Väter des späteren Dogmas gewesen.

3a. Die Apologeten bis Tertullian **exclusive** — Tertullian, Clemens und Origenes fallen, obwohl auch sie apologetisch geschriftstellert haben, wie viele Spätere, nicht mehr unter den in der Dogmengeschichte üblich gewordenen Begriff der „Apologeten" — sind in manchen Beziehungen nicht eine so durchaus homogene Gruppe, als es die allgemein bräuchliche Zusammenfassung derselben vermuten läßt, und sicher haben einzelne unter ihnen — offenbar ist das bei Justin (Loofs DG § 18, 5 b) — reichere christliche Erkenntnis gehabt, als sie in ihren apologetischen Darlegungen sie verraten. Dennoch ist es berechtigt, in unserem Zusammenhange sie alle wie eine homogene Gruppe zu behandeln und nach ihren „apologetischen" Ausführungen ihre Stellung in der Geschichte der Christologie zu beurteilen. Denn eingewirkt haben die Apologeten durch das, was ihnen allen gemeinsam ist, und dies ist eben das, was in den „apologetischen" Darlegungen, dem Zweck derselben entsprechend, am deutlichsten sich auswirkt: die dogmengeschichtliche Bedeutung der Apologeten beruht vornehmlich darauf, daß sie als philosophisch gebildete Männer die „Lehren" der Christen mit den Mitteln ihrer Bildung verständlich zu machen versuchten. Damit haben sie den Grund gelegt zu der Verbindung christlicher und griechisch=philosophischer Traditionen, die für das Dogma der späteren Zeit, speziell auch für das christo=

logische charakteristisch ist. Die Verehrung Christi und seine Prädizierung als *θεός* haben sie vorgefunden. Ihre Bedeutung ist in der Art und Weise zu finden, in der sie diese vulgärchristlichen Überzeugungen heidnischem Denken plausibel zu machen versuchten. Zum zweiten Male — über das erste Mal vgl. Nr. 2b und c — ist hier das Johannesevangelium von entscheidender Bedeutung geworden für die dogmengeschichtliche Entwicklung. Aber diesmal karikiert: nicht seinen Grundgedanken nach, sondern mit einem aus dem Zusammenhange derselben herausgerissenen und in fremdem Gedankenzusammenhange verzerrten Begriff. Der Logosbegriff des Johannesevangeliums hat den Apologeten die Handhabe dazu geboten, den philosophischen, speziell philonischen, Logosbegriff (vgl. den Art. Philo) in die Christologie hineinzunehmen. Es mögen dies Unbekannte schon vor ihnen gethan haben — wir wissen das nicht —; für die bekannte Geschichte sind sie es, an welche die damit inaugurierte Entwicklung anzuknüpfen ist. Der Logos der Philosophie war die weltschaffende und weltdurchwaltende Vernunft Gottes, von Philo bald wie eine von Gott unabtrennbare Potenz desselben gedacht, bald hypostasiert: der *δεύτερος θεός* neben dem *πρῶτος*, von Gott kausiert (ed. Mangey I, 308, 28: *τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτότοκον υἱόν*), ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt: *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεός ... οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων* (Mangey I, 502, 2); *μεθόριός τις θεοῦ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων* (I, 683, 47 f.), daher auch — was dem welterhabenen *πρῶτος* nicht zugetraut werden könnte — das Subjekt der alttestamentlichen Theophanien. Die Apologeten übernahmen diesen Logosbegriff in seiner [bei Philo nicht alleinherrschenden] hypostasierten Fassung: der Logos ist ein *θεὸς ἕτερος . . . ἀριθμῷ* (Justin, dial. 56). Sie setzen also, das ist das Erste, was hervorzuheben ist, die naiv-pluralistische Fassung des christlichen Monotheismus (vgl. oben 1e) fort, ja die Naivetät schwindet, und der Pluralismus bleibt: *ἄθεοι . . . οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν . . . σεβόμενοι, . . . τὸν διδάσκαλον . . . ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει* (Justin, ap. 1, 13; vgl. wie Justin 1, 6 nach dem Sohne anfügt *τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων . . . ἀγαθῶν ἀγγέλλων στρατόν*). Wie Seeberg (I, 74) sagen kann, die Erkenntnis des Geheimnisses der Trinität sei bei den Apologeten „ihres Herzens stärkstes Motiv und höchste Sehnsucht“ gewesen, ist mir unerfindlich. Freilich sagt Athenagoras (c. 12) von den Christen, sie hätten zum Führer ins Jenseits allein das Streben *τὸν θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι· τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρός* suppl. 12 p. 54 f.); unleugbar legt er auf die Einheit einen stärkeren Ton als Justin, allein seine Gedanken können ebensowenig wie die Justins trinitarische genannt werden; nur an die Dehnbarkeit des Monotheismus der heidnischen Philosophie wird man erinnert, wenn Athenagoras sagt: *τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους. καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος· ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλλων καὶ λειτουργῶν φαμεν* (suppl. 10 p. 48). Die Einheit der drei besteht darin, daß der Logos — und Analoges würde vom Geist angenommen sein, wenn man darüber spekuliert hätte — zwar *ἕτερος ἀριθμῷ*, aber *οὐ γνώμῃ* ist (Justin, dial. 56), sowie darin, daß er aus dem Vater hergeleitet wird. Die Formel, daß Vater, Sohn und Geist durch [generische] Wesensgemeinschaft, die Gleichheit der *φύσις*, verbunden seien, findet sich nicht ausdrücklich; aber sie ist implicite mit dem *οὐ γνώμῃ ἕτερος* angedeutet. Denn wenn Aristides (13 TU IV, 33) argumentiert: *εἰ οἱ θεοὶ* (scil. *τῶν Ἑλλήνων*) *ὑπὸ θεῶν ἐδιώχθησαν, . . . οὐκ ἔτι μία φύσις, ἀλλὰ γνῶμαι διῃρημέναι, . . . ὥστε οὐδεὶς αὐτῶν ἐστὶ θεός*, so ist umgekehrt zu schließen, daß „Göttern“ gegenüber die Einheit der *γνῶμαι* eine Bürgschaft der Einheit der *φύσις* ist. Das entspricht den Gedanken der heidnischen Monotheisten der Zeit; denn Maximus von Tyrus sagt (diss. 39, 5 ed. Reiske II, 250): *θεοῖς πᾶσιν εἷς νόμος καὶ βίος καὶ τρόπος, οὐ διῃρημένος οὐδὲ στασιωτικός . . . ὧν μία μὲν ἡ φύσις, πολλὰ δὲ τὰ ὀνόματα.* Das Zweite, was neben dem Pluralismus ihrer Gotteslehre an den apologetischen Gedanken hervorgehoben werden muß, ist ihr „Subordinatianismus“, wie man gewöhnlich sagt. Der Terminus ist freilich, so bräuchlich er ist, recht ungeschickt. Denn eine gewisse „Unterordnung“ Christi unter den Vater ist selbstverständlich (vgl. Jo 14, 28; 1 Ko 11, 3), sie kann bestehen, auch wenn an irgendwelche Inferiorität des Göttlichen in Christo nicht gedacht ist (vgl. Ignatius Magn. 13, 2: *ὑποτάγητε . . . ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα*). Hier aber handelt es sich darum, daß der Logos, als Gott, dem *θεὸς πρῶτος* untergeordnet,

ein inferiores göttliches Wesen ist. Doch einmal übliche Termini lassen sich schwer beiseite schieben. Dieser Subordinatianismus (Inferiorismus) wurzelt darin, daß der Logos nicht ewig ist, wie der Vater, sondern von ihm kausiert ist zur Zeit und zum Zweck der Weltschöpfung — Pr 8, 22: *ὁ κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* wird von nun ab für lange Zeit der **locus classicus** der Christologie (**Justin, dial.** 61, **p.** 216; 129, **p.** 462; **Athen., suppl.** 10, **p.** 48), — und er zeigt sich [abgesehen hiervon, denn die Nicht-Ewigkeit des Logos wird nicht ausdrücklich als Merkmal seiner Inferiorität erwähnt; **Justin, dial. 5, p.** 26: *μόνος ἀγέννητος ὁ θεός . . . καὶ διὰ τοῦτο θεός* ist ein ohne alle Beziehung auf die Christologie ausgesprochenes Philosophem] vornehmlich darin, daß der Logos nicht in dem Maße, wie der Vater, teil hat an der überweltlichen Majestät, die den Apologeten als der Inhalt des Gottseins erscheint (vgl. **Justin, dial.** 127, **p.** 456 und **Theophilus** 2, 22, **p.** 118 über die Theophanien des AT.s; *ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστι καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται . . . ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ . . . ὡμίλει τῷ Ἀδάμ* **Theoph.** a. a. O.). Der Logos der Apologeten ist, wie bei Philo, der in seiner Überweltlichkeit depotenzierte Gott.

Die Art des Kausiertseins des Logos durch Gott ist trotz differenter Ausdrücke (*κύριος ἔκτισέ με*, vgl. oben; *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* **Tatian** 5, **p.** 22; *πρῶτον γέννημα* **Justin, ap.** I, 21 **p.** 64 und **Athen. suppl.** 10 **p.** 46; *προβληθείς* **Justin, dial.** 62, **p.** 220; *προπηδᾷ λόγος* **Tat. 5, p.** 22; *ἀπόῤῥοια* **Athen.** 10 **p.** 48) von allen Apologeten wesentlich gleich gedacht: man fand in jenem Kausiertwerden das *γεννᾶσθαι*, das der Sohnesbriff voraussetzt, und unterschied dieses *γεννᾶσθαι* in dem Maße klar von dem *κτίζεσθαι*, in dem man sich emanatistischen Anschauungen näherte; *γέγονε* [*ὁ λόγος*] *κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν* — dies Wort Tatians (5, **p.** 24) ist auch für die andern Apologeten zutreffend. Doch bleibt es unklar, ob die Emanation als eine stoffliche — so wahrscheinlich bei Melito —, oder, was meistens der Fall gewesen sein wird, als eine dynamische gedacht war. Gleichviel, wie des Nähern gedacht, brachten die emanatistischen Gedanken es mit sich, daß der Logos in Gott als ewig, nur in seinem Hervorgegangensein als zeitlich entstanden gedacht wurde (**Tat.** 5 **p.** 22; **Athen.** 10 **p.** 46); es war also sachlich keine Neuerung, wenn der jüngste der griechischen Apologeten, Theophilus (2, 10 und 22 **p.** 78 f. und 118), die stoischen Termini *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός*, dieselben umdeutend, benutzte zur Bezeichnung des *λόγος ἐν σπλάγχνοις θεοῦ* und des „*ἐξερευχθείς*" (vgl. Ps 44, 2: *ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν*).

Von diesen apologetischen Gedanken hat der Pluralismus der Gotteslehre, der Inferiorismus der Logoslehre die Kritik sehr bald herausgefordert. Der ärgste Schaden aber, den die apologetische Christologie angerichtet hat, ein Schaden der ungebessert geblieben ist, zum Teil bis zur Gegenwart, knüpft an die an dritter Stelle hervorgehobenen Gedanken an. Es war mehr als eine terminologische Wandlung, wenn die Apologeten die gelegentlich gewiß schon vor ihnen vollzogene Beziehung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten durch die Kombination des Sohnesbegriffs mit dem Logosbegriff zum Siege brachten. Denn das Verhängnisvollste war nicht, daß hiedurch das unlösbare Problem geschaffen ward, das im 4. Jahrhundert durch Dogmatisierung der „ewigen Zeugung" seine widerspruchsvolle Lösung fand — dies war weniger verhängnisvoll, weil der natürlich bildliche Sohnesbegriff schließlich auf ewige Relationen in Gott umgedeutet werden konnte —; das Verhängnisvollste war, daß die enge Beziehung, in welcher der Glaube an den „Sohn Gottes" zu dem g e s c h i c h t l i c h e n Christus steht, mit der Umdeutung des Sohnesbegriffs eine ihrer stärksten Stützen verlor. Der Ausgangspunkt des christologischen Denkens wurde verschoben: von dem historischen Christus weg in die Präexistenz. Das geschichtliche Leben Christi trat den Apologeten zurück; Tatian und Athenagoras reden nur vom „Logos", nicht von „Christo". Daß der „Lehrer" der Christen die incarnierte Weltvernunft war: das war den Apologeten als prägnanteste Bezeugung der Vernünftigkeit des Christentums wichtig; die Soteriologie aber spielt für die apologetische Christologie keine Rolle. Für den soteriologischen Rahmen der Christologie ward der kosmologische, für die geschichtliche Grundlage derselben eine ontologische eingetauscht!

3b. Daß für die Christologie im engeren Sinne die Arbeit der Apologeten unergiebig gewesen sei, wird daher als selbstverständlich erscheinen. Die Erscheinung des Logos in Christo schließt sich bei ihnen den alttestamentl. Theophanien ohne Schwierigkeit an. Ein Problem wird hier nicht empfunden. Hat der Logos schon in Sokrates gewirkt, wie kann es schwer faßbar sein, daß seine Fülle (*τὸ λογικὸν ὅλον* **Justin., ap.** II, 10 **p.** 224; *πᾶς ὁ λόγος* **ib.** 8 **p.** 222) auf Erden erschien! Nur die Besonderheiten des Lebens Jesu,

seine Niedrigkeit, sein Leiden u. s. w., schaffen hier eine Schwierigkeit. Die Thatsache menschlicher Erscheinung des Logos an sich scheint für Justin weniger der Verteidigung zu bedürfen als das, was *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος* (ap. I, 5, p. 18 f.) gesagt ist. Allein so fern die Apologeten dem christologischen Problem stehen, dennoch scheint auch für die Weiterentwicklung dieser Seite der Lehre von der Person Christi ihre Bedeutung nicht gering zu sein. Melito hat von *δύο οὐσίαι* in Christo gesprochen (vgl. oben S. 31,20). Die kleinasiatische Tradition bot ihm dafür die materielle Grundlage; die Formel hat Melito nicht aus ihr. Hat er sie als einer der philosophisch gebildeten Apologeten gefunden? Beobachtet man, daß der Gedanke, der Logos habe göttliche *φύσις*, implicite bei den Apologeten vorliegt (vgl. oben S. 34,45 ff.), so wird man diese Frage um so zuversichtlicher bejahen können, je geläufiger der [in den erhaltenen Schriften Justins zurücktretende] Begriff *φύσις* z. B. dem Athenagoras gewesen ist (vgl. E. Schwartz TU IV, 2 S. 141 f.; z. B. de resurr. 15: *πᾶσα κοινῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος ἔχει τὴν σύστασιν*). Doch Melito gebraucht nicht den Terminus *φύσεις* sondern *οὐσίαι*, Tertullian [dem Novatian folgt] hat Melitos Formeln übernommen: duae substantiae (vgl. über Tertullians Abhängigkeit von Melito Harnack, TU I, 1 S. 112); später aber ist — zuerst bei Origenes kann ich's nachweisen (c. Cels. 3,28: *ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις*) — *φύσις* der übliche Ausdruck geworden. Da liegen noch Rätsel, die um so verworrener sind, je vieldeutiger die Begriffe *οὐσία* und *φύσις* waren. Doch scheint das Rätsel auf eine Verschiedenartigkeit der damaligen Terminologie — nicht der zu Grunde liegenden Vorstellung — zurückgeführt werden zu müssen. Tertullian, dessen Gedanken auch bei Melito vorauszusetzen, keine Schwierigkeit hat, scheidet (de anima 32) scharf zwischen substantia und natura: aliud est substantia, aliud natura substantiae; siquidem substantia propria est rei cujusque, natura vero potest esse communis. Substanz ist ihm das im Wechsel der Eigenschaften und Zustände beharrende („substanzielle") Wesen der einzelnen Dinge: substantia est lapis, ferrum; Natur die eventuell verschiedenen Substanzen gemeinsame Eigenart: duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Ja, Tertullian verwendet den Terminus „Natur" selbst für erworbene, zeitenweis für eine Substanz charakteristische Eigentümlichkeiten: Menschen können mit Tieren verglichen werden natura, d. i. pro qualitatibus morum et ingeniorum et affectuum (de an. 32), die Natur kann korrumpiert werden: naturae corruptio alia natura (de an. 41). Man müßte demnach von mehreren naturae an den Dingen reden können. Tertullian spricht nur von mehreren naturalia (de an. 32). Doch hat man auch von mehreren „Naturen" an Einzelwesen geredet: *ὁ φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ λέοντος, ὅτι τρεῖς φύσεις ἔχει*, heißts in dem vielleicht bis ins 2. Jahrhundert zurückgehenden Physiologus (Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, S. 229), und diese „drei Naturen" sind: 1. daß der Löwe seine Spuren mit dem Schwanz verwischt, 2. daß er, schlafend, mehr wacht als schläft, die Augen offen hat, 3. daß die Löwin ihr Junges tot gebiert, der Löwe ihm am dritten Tage Leben einflößt. Dementsprechend ist „Natur" bei Tertullian vielfach — konsequent ist seine Terminologie bei dem vieldeutigen Worte nicht — nichts anderes als „charakteristische Eigenschaft"; der Begriff der Substanz schillert zwischen dem der aristotelischen *οὐσίαι πρῶται* und *δεύτεραι*: „Substanz" ist nicht nur das Einzelding — die divina substantia ist den tres personae gemeinsam —, aber unleugbar haftet dem Begriffe (z. B. de anima 32) etwas von der Bedeutung „Einzelsubstanz" an. Bei Athenagoras [der vornehmlich durch platonische Tradition bestimmt ist; vgl. *γένεσίς τε καὶ φύσις* de resurr. 15] hat der Begriff der *φύσις* gleichfalls noch mehr den Charakter einer Abstraktion, als der Begriff der *οὐσία*: an einzelnen Stellen, wo er *οὐσία* sagt, könnte man *φύσις* dafür einsetzen (suppl. 24: *περὶ θεοῦ καὶ ὕλης καὶ περὶ τῆς τούτων αὐτῶν οὐσίας*), an andern aber hindert der dem Begriff der *οὐσία* auch hier anhaftende Sinn des Einzelwesens (suppl. 23: *δαίμονες . . οὐσίαι ψυχικαί*); doch meint er, wenn er von der *πᾶσα κοινῶς τῶν ἀνθρώπων φύσις* redet, nichts wesentlich anderes, als Tertullian de anima 32 mit der substantia hominum, und schon lange vor Athenagoras ist der Begriff der *φύσις* gelegentlich dem der *οὐσία* noch mehr genähert: Philo (I, 683, 47) nennt den Logos eine *μεθόριός τις θεοῦ φύσις* (vgl. oben). Unter diesen Umständen wird man ohne Bedenken annehmen können, daß bei Melito, wenn er den kleinasiatischen Gedanken ›*θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος ἐν Χριστῷ*‹ auf die Formel der *δύο οὐσίαι* brachte, dieselbe „wissenschaftliche" Methode zur Anwendung kam, der bei Athenagoras der Begriff der *πᾶσα κοινῶς τῶν ἀνθρώπων φύσις* entstammt. Das Charak-

teristische — und Verhängnisvolle — dieser Methode ist, analog dem bei der Logoslehre der Apologeten Beobachteten, ihre rein ontologische Art. Freilich hatte die Thatsache, auf welche der Glaube an das >*θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος*< sich bezieht, auch ihre ontische Begründung. Allein ist nicht unser Erkenntnisvermögen ganz außer stande, sie zu erfassen? Und ist nicht das rein Ontologische, als solches, gleichgiltig gegenüber dem Sittlichen? Ist der Begriff des *καινὸς* oder *τέλειος ἄνθρωπος* nicht unfaßbar für die Abstraktion der *πᾶσα κοινῶς τῶν ἀνθρώπων φύσις*? Die „Naturen"lehre ist ein ebenso bedenkliches Resultat der „philosophisch-wissenschaftlichen" Arbeit der Apologeten, als ihre Logoslehre. An dieser hat die Trinitätslehre, an jener die Christologie im engeren Sinne bis zur Gegenwart zu laborieren. — Doch verdient noch Eines betont zu werden. Daß Melito nicht von *δύο φύσεις*, sondern von *δύο οὐσίαι* in Christo spricht, ist schwerlich außer Zusammenhang damit, daß ihm, dem Kleinasiaten, Christus individueller Mensch gewesen ist. Als der Terminus der *δύο φύσεις* den der *δύο οὐσίαι* abgelöst hatte, war diese Annahme vermeidlich. Denn selbst der Sprachgebrauch des Athenagoras beweist, daß man — um in späteren Terminis zu reden — wohl eine *φύσις μὴ ὑφεστῶσα*, nie aber eine *οὐσία μὴ ὑφεστῶσα* hätte denken können.

4. Mit den kleinasiatischen (Nr. 2 bc) und den apologetischen Gedanken (Nr. 3) ist das Material, die Exposition, für die Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi nahezu vollständig gegeben. Die Gnosis ist m. E. hier, wie überhaupt, direkt nur von geringem Einfluß gewesen. Die „wissenschaftliche" Methode, welche die hellenistische Gnosis handhabte, haben, von den gleichen Zeiteinflüssen bestimmt, die Apologeten in die kirchliche Entwicklung eingeführt; nur durch Clemens und Origenes ist ein positiver Einfluß der Gnosis in der Entwicklung wirksam geworden.

Haben wir in den kleinasiatischen und apologetischen Traditionen das Material für die gesamte folgende Entwicklung, so wird von hier ab eine skizzierende Darstellung der weiteren Geschichte möglich sein. Nur eine terminologische Bemerkung ist noch vorher nötig. Man nennt die an den pluralistischen Monotheismus anknüpfende Christologie der Folgezeit die „Hypostasenchristologie". Das muß zu schiefen Auffassungen führen, wenn man nicht berücksichtigt, daß dieser Terminus mit dem später orthodox gewordenen Begriff der „Hypostase" operiert. Aber der Begriff *ὑπόστασις* hat ebenso, wie die Begriffe *οὐσία* und *φύσις*, seine verworrene Geschichte. Die Entwicklung des christlichen Dogmas spielt sich ab auf einem Kulturboden, der das gesamte Erbe der philosophischen Tradition der Alten überkommen hatte. Die Buntheit dieses Erbes hat eine Unsicherheit der Terminologie mit sich gebracht, die für die Lehrentwicklung vielfach bedeutsam geworden ist; und vielfach hat erst diese Lehrentwicklung selbst zu neuer, scharfer Begriffsbestimmung geführt. *Ὑπόστασις* ist zunächst die „Grundlage" (vgl. Ez 43, 11: *ὑπόστασις οἴκου*), auch der Bodensatz (*ὑπόστασις ἡ γενομένη ἐκ τῆς πλύσεως* Aristoteles, vgl. Bonitz, **index Aristotelicus s. v.**); dann die substanzielle oder wirksame Grundlage: *δυσώδης ἡ ὑπόστασις τοῦ ὑδρῶτος* (**Galen** bei Bonitz a. a. O.). Im spezifisch-philosophischen Sinne ist bei Aristoteles *καθ' ὑπόστασιν* im Gegensatz zu *κατ' ἔμφασιν* (trügendem Scheine nach) = *ἐνεργείᾳ* oder *τῷ ὄντι* (vgl. Bonitz a. a. O). Etwas anders nur wendet Philo (I, 505, 35) den Begriff, wenn er sagt: *ἡ αὐγὴ . . . ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δὲ ἐκ φλογός* (vgl. 504, 38: *καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασιν οὐκ ἔχει*); hier ist *ὑπόστασις*: aus sich selbst wirkendes Einzelding. Im NT kommt man m. E. 2 Ko 9, 4; 11, 17 mit „substanzieller Grundlage" (*ὑπόστασις καυχήσεως*) aus; Hbr 1,3 — zu 11, 1 vgl. **Acta Theclae** 37 — ist *ὑποστάσις*, wie **Sap.** 16, 21, fast synonym mit *οὐσία*. Im 2. Jahrhundert nennt Tatian (c. 5) Gott *τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις* (wirksame Grundlage), an anderer Stelle (c. 18) braucht er das Wort synonym mit Wesen im Sinn des Wesens der Gattung (*τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως*; vgl. c. 15: *ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις*), während Athenagoras (c. 24) von *τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει* (etwa Eigenart des Wesenszustandes) redet. Der Begriff der Hypostasis nimmt also teil an dem Schillern des Begriffs *οὐσία*: er kann für das Wesen der Gattung und für das aus sich selbst wirkende Einzelwesen gebraucht werden, darf deshalb geradezu als Synonymon von *οὐσία* (**substantia**) bezeichnet werden; erst im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung haben beide Begriffe sich differenziert. So gewiß demnach das melitonische *δύο οὐσίαι* (Tertullian: **duae substantiae**) einem *δύο ὑποστάσεις* gleichkommt, so gewiß hätte Tertullian gesagt, daß Vater, Sohn und Geist *τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως* seien. Bei den Apologeten aber findet sich überhaupt kein Terminus für das, was der Logos als „der Zweite neben Gott, dem Vater" ist. Oder ist das Justinische „*ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ*" (ap. I, 36, p. 108; 38 p. 110; 49, p. 132) hier zu verwenden? Ganz gewiß nicht.

Πρόσωπον ist im Griechischen, abgesehen von dem späteren kirchlichen Sprachgebrauch (vgl. unten), „Person" eigentlich nur im ursprünglichen Sinne des lateinischen **persona** (Maske, Rolle) — so braucht es Justin —; die in unserem deutschen Wort allein erhaltene zweite, schon zu Ciceros Zeit ganz gewöhnliche Bedeutung des lateinischen **persona** ist dem griechischen *πρόσωπον* ursprünglich fremd (zu **I. Clem. 1, 1** und **Ign. Magn. 6, 1** vgl. **Lightfoot**) und entstammt wohl dem juristischen Sprachgebrauch (vgl. was der Jurist Gajus in den **Digesta 1, 5, 1 ed.** Mommsen **I, 15** sagt: **omne jus, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones**); der Grieche kann „Person" in diesem Sinne nur durch *ἄνθρωπος* oder *τὶς* oder *τὶς ἄνθρωπος* wiedergeben. Auch diese terminologische Differenz ist dogmengeschichtlich bedeutsam geworden.

Doch nun zurück zu der Entwicklung seit der Zeit der Apologeten! Zwei Linien sind dabei zu verfolgen: die mit Tertullian beginnende, sehr gradlinige abendländische Entwicklung und die in mannigfachen, zum Teil durch abendländische Einflüsse bedingten Zickzacklinien verlaufende orientalische. Beide Linien knüpfen an die Apologeten an, insofern in beiden die Hypostasenchristologie sich fortsetzt. Eine Voraussetzung beider Linien ist daher die Zurückdrängung des „Monarchianismus". Doch bedarf diese eines näheren Eingehens hier nicht, teils weil ein besonderer Artikel den Monarchianismus behandeln wird, teils weil die Genesis des Monarchianismus nach allem Obigen mit wenigen Worten besprochen werden kann, endlich weil jene Zurückdrängung vornehmlich nur in der Form des Durchdringens der Hypostasenchristologie erfolgt ist. Man pflegte früher allgemein dynamistische und modalistische Monarchianer zu unterscheiden. Seit Harnacks Artikel Monarchianismus in der zweiten Auflage dieser Encyklopädie ist der erste Terminus bei einigen in Mißkredit gekommen, da Harnack bewiesen zu haben glaubte und glaubt (DG I^{4}, 672 f.), daß der Begründer des dynamistischen Monarchianismus in Rom, der Lederarbeiter Theodot aus Byzanz, der unter Victor von Rom (189—199) exkommuniziert wurde, und die ihm folgenden jüngeren dynamistischen Monarchianer („Adoptianer", wie Harnack sagt) den hl. Geist neben dem Vater als „göttliches Wesen" anerkannt, also wie Hermas (vgl. oben S. 25, 28 f.) gedacht hätten, gar keine „Monarchianer" gewesen seien. Ich halte den Beweis für eine Hypostasierung des Geistes bei diesen Theodotianern nicht für erbracht und meine, daß positiv dagegen spricht, was wir von Paul von Samosata wissen. Der hat mit Artemon, dem jüngsten der römischen dynamistischen Monarchianer (seit ca. 230), in Beziehung gestanden und hat doch zweifellos (wie auch Kallist) den Logos für unpersönlich gehalten. Der Terminus „dynamistischer Monarchianismus" scheint mir deshalb unanfechtbar. Doch wenn auch ein direkter Zusammenhang mit der binitarisch-monotheistischen Anschauung bei Hermas u. a. bei den Theodotianern nicht vorliegt, — daß sie an alte Formeln anknüpften, ist aus dem früher Gesagten deutlich (vgl. oben S. 19, 59 ff. und 33, 29). Daß sie aber mehr Neuerer als Traditionalisten waren, zeigt sich — so auch Harnack — darin, daß sie das Prädikat *θεός* für Christus bekrittelten. Die These, daß auf den Menschen Jesus in der Taufe göttliche *δυνάμεις* herabgekommen seien, gewann ein neues Ansehen, sobald sie zum Beweise für die Behauptung gemacht wurde, daß Christos ein *ψιλὸς ἄνθρωπος* gewesen sei (vgl. oben S. 20, 41 ff.). Da auf dieser These der Nachdruck liegt, ist es berechtigt, die „modalistischen" Monarchianer (Noët in Smyrna um 170; Praxeas, der die Lehrweise, wie Tertullian sagt, „nach Rom brachte", Victor und Zephyrin von Rom, die sie begünstigten, Epigonus und Kleomenes, Noëts Schüler, die unter Zephyrin nach Rom kamen, und Sabellius, der seit ca. 215 an der Spitze der römischen Modalisten stand, von Kallist [217—222] exkommuniziert ward) von den dynamistischen Monarchianern zu unterscheiden, so zweifellos die Formeln beider zum Teil identisch waren (vgl. o. S. 33, 29 ff.), und so offenbar bei Kallist und den Praxeanern Tertullians eine Mischung dynamistisch- und modalistisch-monarchianischer Gedanken vorliegt. Beide Gruppen scheiden sich bei der Frage, wer das eigentliche Subjekt in Christo gewesen sei, die *σάρξ* (der Mensch), oder das *πνεῦμα*. In der Form des Urteils über Christus — *ψιλὸς ἄνθρωπος*, oder *θεός* — taucht hier zum erstenmal die im engeren Sinne christologische Frage als Problem auf. Doch hat man auch jetzt das so verhüllte Problem noch nicht erkannt. Wie wäre sonst jene Mischung dynamistisch- und modalistisch-monarchianischer Gedanken bei Kallist möglich gewesen! — Wie der modalistische Monarchianismus entstanden ist, braucht nicht mehr dargelegt zu werden (vgl. oben S. 33, 6 ff.): er war eine metaphysische Karikatur alter religiöser Gedanken, eine Neuerung, sofern er bewußt die Unterschiedenheit des präexistenten Christus von Gott, über welche der naive Modalismus nicht reflektiert hatte, in Abrede stellte. Wie bewußt dies geschah, ist besonders daran erkennbar, daß Sabellius, um die Identität des ersten und zweiten der einander ablösenden *πρόσωπα* (vgl. oben Zeile 1 ff.)

des Vaters, des Sohnes und des Geistes zum Ausdruck zu bringen, den Namen *υἱοπάτωρ* für den einen Gott prägte. Dieser bewußte Gegensatz gegen eine persönliche Unterschiedenheit des präexistenten Christus und Gottes, des Vaters, wird ebenso wie die Neuerung der dynamistischen Monarchianer durch das Aufkommen der apologetischen Logoschristologie hervorgerufen sein. „Monarchianismus" und Logoschristologie mußten sich befehden. Die Fehde ist mit den erwähnten römischen Exkommunikationen nicht beendet gewesen: noch gab es keine Instanz, die ein allgemein giltiges Bekenntnis hätte aufstellen und durchsetzen können. In Rom freilich standen die Monarchianer beider Gruppen seit Kallist neben der Kirche; doch hat es unbeachtete Monarchianer, namentlich Modalisten, zweifellos noch lange gegeben. Man hört um 244 von Beryll v. Bostra, daß er monarchianisch gedacht habe, sieht, daß noch in den sechziger Jahren des 3. Jahrhunderts dynamistisch-monarchianische Gedanken auf dem Bischofsstuhle von Antiochien möglich waren (vgl. über Bischof Paul aus Samosata den A. Monarchianismus), und erfährt, daß gleichzeitig „sabellianische" Gedanken in Libyen in der Kirche ihr Publikum hatten. Mehr durch das friedliche Vordringen der Logoschristologie als durch synodale Aktionen ist der Monarchianismus zurückgedrängt worden, im Occident durch den Einfluß Tertullians, im Orient durch den der alexandrinischen Theologie.

Ehe wir diesen beiden großen Entwicklungslinien uns zuwenden, nur noch eine kurze Bemerkung über Irenäus und Hippolyt! Beider Einfluß auch auf die Entwicklung der Christologie ist nicht gering gewesen. Irenäus wurde den Spätern einer der Vermittler apologetisch-modifizierter kleinasiatischer Gedanken; er hat in Anlehnung an Traditionen, die in mehr religiöser Form bis Ignatius (vgl. Bd I, 39, 55 ff.), in rein religiöser Form bis auf das Johannesevangelium zurückgehen, die Erlösungslehre entworfen, die zur Naturenlehre in der Christologie paßt, die „physische Erlösungslehre" (vgl. Harnack DG I³, 473 ff., Loofs § 21, 3 und den A. Irenäus). Die Menschheit — das ist der Kern dieser physischen Erlösungslehre — hat durch den Sündenfall verloren, wozu sie vordem die Anwartschaft hatte, die *ἀφθαρσία*. Christus hat die in Adam abgebrochene Entwicklung wieder aufgenommen und zunächst in seiner Person zum Abschluß gebracht, um dann der gläubigen Menschheit mitzuteilen, was seiner Menschheit zu teil geworden war. *Εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας* (3, 18, 7 H. II, 100). Bei Irenäus sind diese lediglich mit den physischen Folgen der Sünde, der *φθορά*, operierenden Gedanken, noch durchkreuzt durch religiöse, in denen Jo 17, 3 nachklingt; er hat auch noch keine Naturenlehre, und die sittliche Entwicklung des Menschen [in] Christus ist für ihn noch nicht ohne Interesse (vgl. oben S. 31, 50 ff.). Doch aber zeigt sich mehrfach auch schon bei ihm, wohin die Konsequenz dieser Gedanken später drängen mußte. Es kann Gottes Gnade und Jesu Leben und Leiden mit physischen Kategorien nicht recht gewürdigt werden: der physischen Erlösungslehre genügt ein Gott, der *ἀφθαρσία* hat und gütig sie mitteilen will, und ein Christus, welcher der Ort der Vereinigung für die göttliche und menschliche *φύσις* ist. — Hippolyt, der von Irenäus, auch von dem Kleinasiatischen bei Irenäus, abhängig ist, hat vornehmlich durch seine antimonarchianische Polemik gewirkt. — Doch weder von Irenäus, noch von Hippolyt läßt sich m. E. sagen, daß die besondere Form, die ihre Christologie aufweist, einen nennenswerten Einfluß auf die Entwicklung ausgeübt hätte. Die Christologie beider ist nämlich keine einheitliche: kleinasiatische und apologetische Traditionen beengen und begrenzen sich gegenseitig, laufen auch z. T. neben einander her. Irenäus, bei dem die kleinasiatischen Einflüsse in der Christologie den apologetischen noch die Wage halten, erreicht eine gewisse Geschlossenheit seiner Anschauung nur infolge seiner spekulativen Zurückhaltung: Christus ist *ἀγέννητος*, so sagt Irenäus mit den Kleinasiaten (vgl. oben S. 32, 28 ff.); von einer zwiefachen Geburt (einer aus dem Vater, einer ins Fleisch) ist zu reden, so sagt er (3, 19, 2) mit den Apologeten; beides eint sich, weil Irenäus jede Reflexion über die inenarrabilis generatio ablehnt (2, 28, 5 f.: Jes 53, 8 LXX: *τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται*). Hippolyt (vgl. außer Harnack DG I³, 517 f. auch N. Bonwetsch TU 16, 2 1897 S. 34 ff.) steht den Apologeten näher, aber seine Gedanken sind noch weniger einheitlich als die des Irenäus. Unter diesen Umständen ist es zwar erklärlich, daß man auf Irenäus zurückgriff, als zu Beginn des 4. Jahrhunderts für die Origenisten, welche die Ewigkeit des Logos nicht aufgeben wollten, die Situation sich erneuerte, in welcher einst Irenäus den apologetischen Traditionen gegenüber sich befunden hatte (vgl. Bd I, 11, 35—48). Doch ebenso begreiflich ist es, daß zunächst andre die Führerrolle erhielten.

5. Im Occident Tertullian. Tertullian war in Rom bekehrt. Der in Rom etwa 50 Jahre früher entstandene Hirt des Hermas ist ihm anfänglich heilige Schrift gewesen

(de orat. 16). Auch von der Christologie des Hirten ist er zunächst beeinflußt worden. Daß Hermas wirklich einen binitarischen Monotheismus gelehrt hat, bestätigt das Echo, das er hier bei Tertullian gefunden hat: **dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus, utrumque Jesus Christus dominus noster,** so beginnt eine der ältesten Schriften Tertullians (**de or.** 1; vgl. 2 **fin.** wo das **deum cum suis honoramus** [vgl. oben S. 26,30] an dem Vater, dem Sohne und — der Kirche [vgl. ob. S. 27,3] sein Objekt hat). Doch war ihm natürlich die triadische Tradition (vgl. ob. S. 26,7 ff.) schon damals bekannt (**de oratione** 25: **debitores trium, patris et filii et spiritus sancti**), und sehr bald sind diese römischen Einflüsse, obwohl sie, modifiziert, noch spät sich verraten (**adv. Prax.** 26), andern gewichen: den apologetischen und den kleinasiatischen. Aus diesen beiden Quellen und aus seiner stoischen Schulbildung erklärt sich Tertullians Christologie lückenlos. Auf die juristische Bildung Tertullians braucht man m. E. für das Detail nicht zu rekurrieren (gegen Harnack II², 288 = II³, 286): der juristische Begriff der **persona** war in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen, Tertullian fand ihn auch, wie Harnack selbst bemerkt, in der Schrift (Pr 8,30 u. **Thren.** 4,20 **adv. Prax.** 6 u. 14), und der Begriff der **substantia** (*οὐσία*) ist philosophisch, überdies von Melito entlehnt (vgl. oben S. 36,7 ff.). Das aber wird man aus der Stimmung des Juristen erklären können, daß Tertullian, ohne eigentlich spekulativ auf die Probleme sich einzulassen, zufrieden ist mit den runden Terminis, die seine Formelgewandtheit prägt.

Tertullians Logoslehre ruht auf der apologetischen. Die Grundgedanken derselben treten, dank der derben Deutlichkeit tertullianischer Anschauung und Sprache, bei ihm besonders scharf hervor — der Pluralismus der Gotteslehre: **ergo, inquis, si deus dixit et deus fecit, sic alius deus dixit et alius fecit; duo dei praedicantur. si tam durus es, puta interim (adv. Prax. 13); constat duos esse . . . visum et invisum (ib. 15); nullam dico dominationem . . . ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi (adv. Prax. 3)** — der zeitliche Ursprung des Logos: **fuit tempus, cum deo filius non fuit (adv. Hermog. 3); tunc etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit . . ., cum deus dicit „fiat lux". haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex deo procedit (adv. Prax. 7)** — der in dem zeitlichen Ursprung des Logos wurzelnde Subordinatianismus (Inferiorismus): **pater invisibilis pro plenitudine majestatis, visibilis filius pro modulo derivationis (adv. Prax. 14); quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. quaecunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro (adv. Marc. 2, 27,** vgl. **adv. Prax. 16 u. 29).** Was bei Tertullian über die Apologeten hinausführt, ist zunächst eine Weiterbildung der schon bei ihnen vorhandenen Ansätze. Dahin gehört **a)** daß er das „Gezeugtwerden" des Sohnes deutlich (vgl. ob. S. 35,21 ff.) als eine Emanation faßt: **pater tota substantia, filius derivatio totius et portio (adv. Prax. 9;** vgl. **ibid. 26** über Lc 1 35 und 8, wo diese Emanation als die *προβολή* **veritatis** den gnostischen Emanationen entgegengestellt wird); **protulit deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium (adv. Prax. 8), — b)** daß analoge Formeln über den hl. Geist geprägt werden (vgl. ob. S. 34,42 f.): **tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio (adv. Prax. 8) — c)** daß, dank den klar emanatistischen Grundlagen dieser Konstruktion, sowohl die Dreiheit der „**personae**" als die Wesensgemeinschaft derselben (vgl. oben S. 34,45 f.) zu deutlichem Ausdruck kommt: **alius qui generat, alius qui generatur; alius qui mittit, alius, qui mittitur (adv. Prax. 9;** vgl. **ib. 24: apparente proprietate utriusque personae); qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est** Jo 10,30 **ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem (adv. Prax 11); tres non statu** (= Wesen, vgl. **de fuga** 4), **sed gradu** (= Entwicklungsstufe, vgl. **de orat.** 21), **nec substantia sed forma, nec potestate sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae (adv. Prax. 2).** — Über die apologetischen Gedanken und Anregungen aber geht es hinaus, daß Tertullian, kleinasiatische Gedanken aufnehmend (vgl. ob. S. 33,8 ff.), durch den Gedanken einer „ökonomischen", d. h. nur für die Zeit der Heilsgeschichte dauernden, Entfaltung Gottes den pluralistischen Monotheismus der Apologeten mit dem strengeren Monotheismus der Kleinasiaten aussöhnt und so, als der erste, von dem wir's wissen, den Gedanken der Drei-

einigkeit erreicht: custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit (adv. Prax. 2; vgl. über das disponere divinitatem Apol. 24); videmus igitur (scil. aus 1 Ko 15, 27 f.) non obesse monarchiae filium, etc. oben S. 32,15 f. (adv. Prax. 4).

Kleinasiatische, bezw. kleinasiatisch-apologetische (melitonische, vgl. ob. S. 36,16ff.), Traditionen sind es auch, mit denen Tertullian das bei den Apologeten konstatierte Vacuum der Christologie im engern Sinne ausfüllt. Seine klaren Formeln über die beiden Substanzen in der einen Person Christi erklären sich ausreichend daraus, daß er kleinasiatische Gedanken auf Formeln zieht, die seinem stoischen Denken nahe lagen, weil die Stoa eine Stoffdurchdringung kennt, die nicht *σύγχυσις*, aber auch nicht bloße *παράθεσις* ist. Christus ist deus et homo, sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distans (adv. Prax. 27), hat menschlichen Leib und menschliche Seele (ib. 30): videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum, deum et hominem Jesum (ib. 27); si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus esset, una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam ut electrum ex auro et argento (ib.). Sehr beachtenswert ist hierbei, daß Christus nicht nur menschliche Natur hat, sondern ein individueller Mensch ist. Daher redet Tertullian auch von einem Wirken einer jeden der beiden substantiae (= *οὐσίαι* oder *ὑποστάσεις*; vgl. oben S. 37, 56): adeo salva est utriusque proprietas substantiae ut et spiritus res suas egerit in illo, i. e. virtutes . . ., et caro passiones suas functa sit . . . denique et mortua est . quodsi tertium quid esset, ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae (adv. Prax. 27).

Hier haben wir die Grundformeln abendländischer Orthodoxie: una substantia (= *οὐσία* oder *ὑπόστασις*), tres personae mit eignen Proprietäten in trinitate; Vater, Sohn und Geist unius substantiae (*ὁμοούσιοι*); duae substantiae mit eignen Proprietäten und in selbstständiger Wirklichkeit, non confusae sed conjunctae in una persona. Spekulativ ist nur die trinitarische Frage angegriffen, aber so, daß die trinitas nur als ökonomische Entfaltung des unus gilt; in der Christologie sind der deus sermo und der homo Jesus zu der Einheit der una persona Christi nur zusammengesprochen (vgl. adv. Prax. 27: deus natus est und ib. 29: sufficiat, Christum, filium dei, mortuum dici, quia ita scriptum est mit ib. 30: haec vox [Mt 27, 46] . . . emissa est, ut impassibilem deum ostenderet, qui sic filium dereliquit, dum hominem ejus tradidit in mortem).

Von diesen beiden letzterwähnten Eigentümlichkeiten der tertullianischen Anschauung ist die erstere mit der Zeit dem Abendlande verloren gegangen. Schon Novatian hat den Gedanken, daß der Logos zur Zeit von Gen 1, 3 entstanden sei, aufgegeben: ex patre, quando ipse voluit, sermo filius natus est (de trin. 31); und den Gedanken betonend, den auch Tertullian hatte: deus . . . rationalis etiam ante principium (adv. Prax. 5), hat schon Novatian, den Sohnesbegriff abschwächend (vgl. ob. S. 35, 43 f.), behauptet: semper in patre fuisse dicendus est . . ., ne pater non semper sit pater (c. 31). So trat der Gedanke des zeitlichen Ursprungs des Logos und mit ihm der bei Novatian noch deutlich vorhandene Subordinationismus (Inferiorismus) allmählich im Abendlande zurück (vgl. Bd II, 8, 11 ff.). Das einstige Wiederaufgehen des Sohnes im Vater (vgl. 1 Ko 15,27 f.) hat Novatian noch streng festgehalten (vgl. ob. S. 32,26 ff.), und noch für das 4. Jahrhundert macht die freundliche Aufnahme Marcells im Abendlande (vgl. Bd II, 26, 19 ff.) ein Nachwirken dieser Gedanken im Occident wahrscheinlich. Doch spätestens seit dieser Zeit sind sie in Vergessenheit geraten. Der arianische Streit hat dem Abendlande nur das eingetragen, daß es für den novatianischen Begriff der Ewigkeit des Sohnes den des ewigen Gezeugtseins vom Orient eintauschte und nach langem Widerstreben (vgl. Bd II, 41, 55 — 45, 20) lernte, daß *ὑπόστασις* in der Trinitätslehre ein Synonymon von persona, nicht von substantia sei. Daß Augustin das Tertullianische qui tres unum sunt, non unus (ob. S. 40, 50) im Sinne stärkerer Betonung der Einheit in der Trinität beseitigte: alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus, sed simul omnes unus est dominus (coll. c. Maxim. 26 opp. MSL VIII, 741), ist bedeutsam für die Trinitätslehre (vgl. den A.), braucht hier aber nicht weiter verfolgt zu werden.

Viel länger hat die zweite der erwähnten Eigentümlichkeiten der Christologie Tertullians im Abendlande nachgewirkt. Novatian hat sie nur noch gesteigert, indem er — vielleicht unter Einfluß alter römischer Traditionen (vgl. über Hermas ob. S. 24,34) — die

Unterscheidung zwischen dem deus und dem homo in Christo bis zur Unterscheidung eines filius natura und filius ex adoptione in ihm verfolgte: legitimus dei filius, qui ex ipso deo est, dum sanctum istud (Lc 1, 35) assumit, sibi filium hominis annectit (griechisch würde das *συνάπτει* sein) et . . . filium illum dei facit, quod ille naturaliter non fuit (de trin. 24 al. 19). Das Zusammensprechen gab man freilich nicht auf: als der gallische Mönch Leporius, offenbar von novatianischen Gedanken aus, Anstand genommen hatte, dicere ex homine (Maria scil.) natum deum et secundum hominem deum passum, deum mortuum (Lepor. libell. emend. Hahn, Biblioth. der Symb. 3. Aufl. S. 300 fin.), wurde er ca. 426 von Aurelius von Karthago und Augustin zum Widerruf genötigt. Doch aber blieb die scharfe Trennung des „homo" und des Logos in Christo, der forma dei und der forma servi, wie man gern mit Phi 2 sagte, abendländische Tradition. Daß man das Tertullianische duae substantiae gegen das duae naturae eintauschte — der Tausch erfolgte während des arianischen Streits; die Worte galten jetzt als synonym: Leporius braucht sie in dem erwähnten libellus emendationis nebeneinander, Augustin verwendet meist natura —, ist für die Sache irrelevant gewesen. Freilich hat der starke griechische Einfluß, der in der occidentalischen Theologie etwa seit 350 zu beobachten ist, zu vorübergehenden Schwankungen in den christologischen Gedanken des Occidents geführt: Hilarius hat, übrigens ohne in anderen Gedankenzusammenhängen die christologische Tradition des Occidents zu verleugnen (vgl. Bd I, 180, 39 ff.), in fast doketisch erscheinender Weise an eine Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi gedacht (vgl. Dorner I, 1051—59 u. Harnack DG II, 303 Anm. 2), andererseits sind Ambrosius (de fide 2, 8, 61 ed. Ben. III, 611: ex persona hominis patrem dixit majorem), der Ambrosiaster (zu Rö 1, 1 opp. Ambros. ed. Ben IV app. p. 34: et ideo utrumque posuit, i. e. „Jesu Christi", ut et dei et hominis personam signaret, quia in utraque est dominus) und wahrscheinlich auch der Neophyt Augustin (de Genes. contr. Man. 2, 24, 37 [vgl. die nota]: susceptio [naturae] inferioris personae, i. e. humanae), auch wohl unter Einfluß griechischer Denkweise (persona = *πρόσωπον*), nach der andern Seite über die abendländischen Traditionen hinausgegangen, indem sie von duae personae in Christo sprachen. Allein diese Schwankungen glichen vorübergehenden Schwankungen der Magnetnadel. Der gereifte Augustin zeigt wieder durchaus die alt-abendländischen Gedanken, und zwar in novatianischer Schärfe: una persona est. ipse namque unus Christus et dei filius semper natura et hominis filius, qui ex tempore factus est gratia. nec sic assumptus est, ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur, ac per hoc propter istam unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis dicitur descendisse de coelis, quamvis sit ex ea, quae in terra fuerat, virgine assumptus, et filius dei dicitur crucifixus et sepultus, quamvis haec non in divinitate ipsa, qua est unigenitus patri coaeternus, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus (c. serm. Arian. 8, 6 VIII, 687). Ja, Augustin hat so ernstlich den homo in Christo begrifflich zu isolieren vermocht, daß er es für nötig hielt — daß es wirklich nötig war, vermag ich nicht zu erkennen, — den Pelagianern gegenüber die Unrichtigkeit der These zu verfechten, daß der natus ex virgine suae postea voluntatis virtute profecit et fecit, ut a verbo dei susciperetur (op. imp. 4, 84 X 1386): modus iste, quo natus est Christus de spiritu sancto non ut filius et de Maria virgine sicut filius, insinuat nobis gratiam dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit, verbo deo copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse filius dei, qui filius hominis, et filius hominis, qui filius dei (enchir. 40, 12 VI, 262); nullum est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus (de dono pers. 24, 67 X, 1033; vgl. Loofs DG § 51, 2 b). Im Zusammenhange dieser Gedanken erreicht Augustin die novatianische These, daß der Mensch Jesus ein filius adoptivus dei sei: secundum id, quod unigenitus est, non habet fratres; secundum id autem, quod primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes, qui post ejus et per ejus primatum in dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum (de fide et symb. 4, 6 VI, 185). Die gleichen alt-abendländischen Formeln, doch ohne die adoptianische Zuspitzung auf den homo Christus, finden sich 434 im Commonitorium des Vincenz (vgl. Bd II, 188, 36 ff.) und in dem berühmten Lehrbrief Leos I. an Flavian vom 13. Juni 449 (vgl. den A. Eutychianismus). Wenn Leo hier schreibt: salva proprietate utriusque naturae et substantiae (Hendiadys) suscepta est a majestate humilitas etc. (c. 3); impassibilis deus non dedignatus est homo esse passibilis

(c. 4); agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est (ib.); unus enim idemque est ... vere dei filius et vere hominis filius (ib.); propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo ... et rursus filius dei crucifixus dicitur et sepultus (c. 5), so wiederholt er, z. T. in augustinischen Worten (A. Dorner, Augustinus S. 105 ff.), Gedanken, die sämtlich bis Tertullian zurückgehen. Und auch noch nach Leo sind diese Traditionen unverändert im Abendlande in Giltigkeit geblieben, — bis zur Zeit Justinians der Orient einmal entscheidend in die abendländische Entwicklung eingriff. Ehe dies verfolgt wird, ist die Geschichte der Christologie im Orient bis zu demselben Punkte zu führen.

6. Im Orient ist schon der Ausgangspunkt der Entwicklung ein komplizierterer. Nicht nur, weil dort monarchianische Gedanken länger Vertretung gefunden haben. Mehr noch deshalb, weil die beiden Anschauungen, die hier, wie im Occident, die in der Entwicklung entscheidenden Faktoren waren, die kleinasiatische und die apologetische, hier nicht, wie im Occident in Tertullian, gleich anfangs eine für die Folgezeit maßgebende Vereinigung erhielten, sondern zunächst nebeneinander traten — in Clemens von Alexandrien und in den Werken der ältern Kleinasiaten —, dann eine nur scheinbare Ausgleichung erfuhren in dem System, das die Grundlage der folgenden Entwicklung wurde: dem des Origenes. Daß Origenes nicht allein an der Spitze der orientalischen Entwicklung steht, wie Tertullian im Occident, das betone ich nicht nur, um darauf hinzuweisen, daß die genuinen und die [wie bei Melito und Irenäus] modifizierten kleinasiatischen Traditionen natürlich nachwirkten — die einzigen Kleinasiaten, von denen wir Überreste haben, zwischen ca. 200 und 340, Gregorius Thaumaturgos, Methodius und Marcell, zeigen sich von diesen Traditionen beeinflußt! —; auch das muß hervorgehoben werden, daß Clemens von Alexandrien kein Origenes vor Origenes war, vielmehr ausschließlich weiterentwickelte apologetische Gedanken vertreten hat. In seiner Logoslehre freilich ist Clemens ein Vorläufer des Origenes gewesen, auf diesem Gebiete ist auch seine Stimme für die Nachwelt ganz durch die seines Schülers Origenes übertönt. Anders aber steht es bei der Christologie im engeren Sinne. Hier hat Clemens, ohne wie Origenes durch andersartige Einflüsse mitbestimmt zu sein, die Konsequenzen, welche die apologetische Verschiebung des Ausgangspunktes der Christologie (vgl. oben S. 35, 47) haben mußte, in einer Weise hervortreten lassen, welche an die Konsequenzen der gleichen Methode bei den hellenistischen Gnostikern erinnert, ja auch wahrscheinlich nicht ohne allen Zusammenhang ist mit gnostischen Gedanken: dem irdischen Leben Jesu weiß Clemens, abgesehen davon, daß Jesus die *γνῶσις* gebracht hat, für den Gnostiker keine Bedeutung abzugewinnen; so unbefangen, als es für einen theoretischen Gegner des Doketismus möglich ist, ergeht er sich in doketischen Vorstellungen: Christus war *ἀπαξαπλῶς ἀπαθής*, hat weder Schmerz noch Lust empfunden, Speise nur zu sich genommen — um die Doketen zu widerlegen (Strom. 6, 9, 71; vgl. Harnack DG I^3, 595 Anm.). Diese „reine Logoschristologie" bezeichnet den schärfsten Gegensatz zu den kleinasiatischen Traditionen, der auf kirchlichem Gebiet möglich war.

Origenes hat dann die apologetischen und die kleinasiatischen Traditionen, auch gnostische und dynamistisch-monarchianische, kurz die mannigfachsten Anregungen, die seine Zeit ihm bot, in ein großes System verwoben, dessen Einheitlichkeit ihn nicht lange überlebt hat. Eine Wiedergabe dieses Systems in knappen Umrissen darf hier nicht versucht werden (vgl. den A. Origenes). Auf ein Zwiefaches nur ist hier kurz hinzuweisen. Zunächst darauf, daß Origenes den apologetischen Gedanken der vorzeitlichen Zeugung des Logos und den kleinasiatischen der Ewigkeit desselben vereinigt hat in der Vorstellung der ewigen Zeugung. Wie ihm die Vereinigung dieser Widersprüche möglich gewesen ist, weil sein dynamischer Emanatismus den Logos als das erste, unmittelbar aus Gott (ex ipsa substantia dei oder *ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρός*) hervorgegangene Wesen in der ewig von Gott kausierten Welt immaterieller Geister ansah; und wie aus der Zwischenstellung, die der Logos einnimmt zwischen dem *ἀγέννητος θεός* und allen andern Wesen, die durch ihn, den Logos, von Gott kausiert sind, sich die Doppelseitigkeit der origenistischen Logoslehre ergiebt, die darin hervortritt, daß der Logos, als eine Ausstrahlung Gottes des Vaters selbst, seinem Wesensinhalt nach als dem Vater *ὁμοούσιος* erscheint, während er, als der Gezeugte, dem *ἀγέννητος πατήρ* gegenüber mit allen andern *γεννητά* zusammengefaßt, als ein *κτίσμα* (vgl. Pr 8, 22) bezeichnet werden kann und als Gott untergeordnet (inferior ihm gegenüber) sich darstellt: das ist schon oben in Bd II, 8, 56 ff. kurz dargelegt. Hier sei nur eine terminologische Ergänzung gegeben. Origenes ist m. W. der erste, bei dem man es nachweisen kann, daß der Logos, der ewige Sohn Gottes, als eine „*ὑπόστασις*" neben dem Vater bezeichnet wird. Recte receptum est, so sagt er (de princ. 1, 2 2 Lommatzsch

XXI, 43), unigenitum filium dei, sapientiam ejus, esse substantialiter subsistentem, gleichwie er auch die Meinung verwirft, *μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν* (in Joh. 2, 6. I, 109); er ist überzeugt *τρεῖς ὑποστάσεις τυγχάνειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι* (ib. 109f.). Was bedeutet dieser Begriff *ὑπόστασις*, und wie verhält er sich zu dem der *οὐσία*? Origenes kann für *ὑπόστασις*, wie schon der eben citierte Satz des Johanneskommentars beweist, *οὐσία* einsetzen; wenn er de orat. 15 (XVII, 147) sagt: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός*, so besagt dies zunächst nicht mehr, als daß der Sohn ein Zweiter, ein substantialiter subsistens, neben dem Vater sei; de princ. 1, 2, 2 (p. 43) sagt Origenes ausdrücklich: ipsa *ὑπόστασις*, id est substantia (*οὐσία*) ejus, etc. Doch muß bemerkt werden, daß der Begriff der *οὐσία* auch bei Origenes gelegentlich von der Bedeutung „Einzelwesen" zu der der Wesensart hinüberschillert. Mehr als ein Schillern ist's aber nicht. Wenn es sel. in psalm. 135 Lomm. XIII, 134 heißt: *ὁ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός*, so liegt hier, streng genommen, kein weitrer Begriff von *οὐσία* vor; Origenes kann so reden, weil der Logos keinen andern Seinsinhalt hat, als eben die Ausstrahlung der *οὐσία τοῦ πατρός* (vgl. Bd II, 9, 1ff.). Und wenn Origenes den Logos indirekt *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* nennt, weil derselbe Sap. 7, 25 secundum similitudinem corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis, eine aporrhoea aber *ὁμοούσιος* videtur, id est unius substantiae, cum illo, ex quo est (in ep. ad Hebr. V, 299f.), so liegt hier ein weiterer Begriff von *οὐσία* nur für das Gebiet der corporales *ἀπόῤῥοιαι*, teilbarer *οὐσίαι*, vor. Da Gott als incorporeus keiner Teilung fähig ist, so ist entweder das *ὁμοούσιος* ebensowenig streng zu nehmen, wie das *ἀπόῤῥοια*, — oder das *ὑπόστασιν εἶναι* des Logos, sein *ἕτερον εἶναι κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον* wird unsicher. Im Sinne des Origenes ist die erstere Alternative das Richtige — Vater, Sohn und Geist sind eine heilige Dreiheit (*τριάς*), keine Einheit (vgl. die Ausführungen in de orat. 15 (XVII, 147f.) —, aber es ist begreiflich, daß in seiner Schule gelegentlich auch der andre Weg eingeschlagen wurde.

Noch schwieriger fast als die Logoslehre des Origenes ist seine Christologie. Eine fesselnde Darstellung und Charakteristik derselben giebt Harnack DG I², 595—98. Hier vornehmlich hat Origenes sich als ein Meister im Verarbeiten verschiedenartigster Anregungen erwiesen. Doch verdient hervorgehoben zu werden, daß manche später auseinandergetretene Gedankenreihen damals überhaupt — nicht nur bei Origenes — noch näher bei einander lagen (vgl. ob. S. 33, 29). Ein kurze Darstellung der ganzen Lehre des Origenes von *θεάνθρωπος* (deus homo, in Ez. 3, 3 XIV, 44; hier zuerst nachweisbar) ist unmöglich: „dies Gebäude ist so beschaffen, daß jeder Stein nicht um eine Linie breiter oder schmäler sein dürfte" (Harnack I², 597); eine kurze Darstellung muß die Maße verschieben. Ich betone hier nur das, daß hier am offenbarsten ist, in welcher Weise Origenes auch kleinasiatische Gedanken aufgenommen, wie gründlich er aber dabei diese Gedanken verflüchtigt hat. Die von der Zweinaturenlehre beleuchtete physische Erlösungslehre bildet in gewisser Weise den Ausgangspunkt für die Christologie des Origenes: *ἀπ' ἐκείνου* (sc. *Χριστοῦ*) *ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ κτλ.* (c. Cels. 3, 28 XVIII, 287); aber die zwei „Naturen" spielen schließlich gar keine Rolle, und das Physische, Leibliche, geht bei dieser „Erlösung" ganz verloren, nur die Seele, die ewig ist, wird in den status quo ante, den Zustand der Körperlosigkeit, restituiert. Durch Vermittlung der [wie alle Menschenseelen] präexistenten Seele Jesu — von einer Seele Jesu redet schon Tertullian (adv. Prax. 30), und die ob. (S. 31, 50ff.) nach Irenäus (4, 38, 2f.) kurz reproduzierten kleinasiatischen Gedanken, die hier bei Origenes nachklingen, wären ohne ein Rechnen mit einer Seele Jesu zu massiv-physisch, um Irenäus und den ältern Kleinasiaten zugetraut werden zu können — wohnt der Logos dem Menschen Jesus ein, *τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν πάσχων, ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή* (c. Cels. 4, 15), und führt in einer Gemeinschaft hier des Gebens, dort des Nehmens die Seele Jesu zur völligen Einheit mit sich. Nach der Auferstehung ist von dem Leibe Jesu dasselbe anzunehmen, was Origenes für uns erhofft: er wird immer ätherischer, bis er ganz sich in Geistigkeit verflüchtigt. Da der Logos, während er in Jesum einwohnt, zugleich das All durchwaltet (vgl. de princ. 4, 30 XXI, 467: non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est etc.), so ist es begreiflich, wenn gesagt ist, diese

Christologie sei keine andere als die der dynamistischen Monarchianer — in der That hat hier Paul von Samosata von Origenes gelernt —; dennoch ist diese Beurteilung ungerecht. Auch Irenäus hat nicht omnem divinitatis ejus majestatem in Christo eingeschlossen (vgl. das χωρούμενος oben S. 31, 52), keiner der Alten hat das gethan; und daß der persönliche Logos als sich Mitteilender hinter der allmählichen Aneignung des Göttlichen durch die Seele Jesu steht, ist doch nicht gleichgiltig (vgl. Kähler, Wissenschaft 2. Aufl. § 391). Daß Origenes eigenlich keine Zwei-Naturen-lehre hat, sondern „mit der Vorstellung von zwei Subjekten operiert, die allmählich mit einander verschmelzen" (Harnack I², 597 f.), halte ich nicht für eine Umdeutung der Naturenlehre, sondern für eine klare, vielleicht auch geklärte Wiedergabe älterer Gedanken (vgl. noch einmal oben S. 31, 50 ff).

Die nachorigenistische Entwicklung im Orient hat zunächst lediglich an Origenes angeknüpft, und zwar an seine Logoslehre. Origenes' Christologie hat auf Paul v. Samosata eingewirkt und durch seine Vermittlung auch auf Lucian, den Märtyrer (vgl. den A.), auf die Arianer und spätern Antiochener. Doch sind diese Einwirkungen nur partielle; die origenistische Christologie hat nicht den Einfluß gewonnen, den sie verdiente; der fruchtbare Gedanke, daß die Seele Jesu das Mittelglied gewesen sei zwischen dem Logos und dem Leibe Jesu, ist so gut wie ganz in Vergessenheit geraten.

Die Logoslehre des Origenes aber ist die, freilich fortschreitend modifizierte, Grundlage der späteren orientalischen Entwicklung geworden. Daß alsbald nach Origenes die zwei Seiten seiner Logoslehre gegeneinander traten, daß eine mehr modalistische Rechte (Gregorius Thaumaturgos) und eine mehr pluralistisch-monotheistische, in der Logoslehre inferioristische Linke (Dionys von Alexandrien) unterschieden werden können, obwohl die hier und dort heimischen Gedanken vielfach unklar durcheinander gingen, ist oben Bd II, 9, 20—10, 3 schon skizziert worden.

Erst der arianische Streit hat die orientalische Theologie aus diesen Unklarheiten herausgerissen. Arius vertrat, wie wahrscheinlich schon sein Lehrer Lucian (vgl. Bd II, 10, 4—15), reinlich und scharf die pluralistisch-monotheistische, bezw., soweit der Logos in Betracht kommt, inferioristische Gestaltung der origenistischen Traditionen: der präexistente Christus ist ein κτίσμα ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρός, daher ξένος κατ' οὐσίαν im Verhältnis zu dem ἀγέννητος πατήρ, ἀνόμοιος τῷ πατρί; die τρεῖς ὑποστάσεις des Vaters, des Sohnes und des Geistes sind eine Dreiheit, keine Einheit (vgl. Bd II, 10, 22—11, 16). Die orientalischen Gegner des Arius aber waren nicht nur durch ihre geringe Zahl, sondern auch dadurch den ganzen und halben Freunden des Arius gegenüber in ungünstiger Lage, daß ihre dogmatische Position eine verschiedene und zum Teil eine unklare war. Alexander, der Bischof des Arius (vgl. Bd II, 11, 20 ff.), war ein Origenist vom rechten Flügel: die Zeugung des Logos und seine Ewigkeit glich er durch unklare Formeln und durch die Behauptung der Unbegreiflichkeit der inenarrabilis generatio aus (vgl. oben S. 39, 50 ff.), die Hypostasenlehre des Origenes hielt er fest, das auf der Synode gegen Paul von Samosata verurteilte ὁμοούσιος (vgl. Bd II, 9, 59) mied er, doch hat er den „aus dem Vater selbst geborenen" Logos als ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί bezeichnet, wahrscheinlich auch, wie Athanasius in seinen ältern Schriften (vgl. Bd II, 202, 44 ff.), als ὁμοφυής, d. h. als μίαν φύσιν habend, mit dem Vater. Diese Terminologie sollte die hypostatische Selbstständigkeit des Logos wahren (φύσις = Wesen der Gattung). In dem Maße, als dies geschah, war die Einheit der τριάς nur die des pluralistischen Monotheismus (vgl. θεογονία Al. ep. ad Al. bei Theodoret h. e. 1, 4 ed. Gaisford 24, 24); in dem Maße aber, in dem die Zugehörigkeit des Logos zum Vater betont ward (ἀεὶ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ, ἀεί ἐστιν ὁ πατὴρ τέλειος ib. p. 17, 13 f.), ward die personale Selbstständigkeit des Sohnes zweifelhaft. Ebenso dachte auch anfangs Athanasius (Bd II, 202, 44 ff.). Marcell v. Ancyra aber und Eustathius v. Antiochien, die gleich nach dem Nicänum dessen Hauptanwälte im Orient waren und gewiß schon vor dem Nicänum ebenso dachten, wie nach demselben, näherten sich, das zensurierte ὁμοούσιος aufnehmend und dementsprechend — denn οὐσία war = ὑπόστασις (vgl. o. S. 37, 53 und 44, 11) — die τρεῖς ὑποστάσεις verwerfend, wahrscheinlich in verschiedenem Maße dem modalistischen Monarchianismus (vgl. Bd II, 17, 8 ff.).

Nur das Eingreifen des Occidents — Konstantin hatte (obwohl er des Griechischen mächtig war, Euseb. vita 3, 13; gegen Bd II, 14, 56) abendländische Ratgeber — erklärt den Verlauf der Synode zu Nicäa, die charakteristischen Termini des Nicänum 1. [γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός . . .], τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, 2. γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, 3. ὁμοούσιον τῷ πατρί, 4. nicht ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστά-

σεως paßten in ihrer Gesamtheit nur zu abendländischen Anschauungen, während Alexander sich 3 und 4, Marcell das γεννηθέντα nur mühsam zurechtlegen konnte.

Daher erklärt sich die Opposition der Orientalen. Die τρεῖς ὑποστάσεις standen hier der Majorität fest; das abendländische „una substantia (= οὐσία oder ὑπόστασις) tres personae (= πρόσωπα, vgl. oben S. 38,1 ff.)“ erschien dieser Majorität sabellianisch. Und dieser Eindruck des Sabellianisierens des Nicänum wurde den Orientalen dadurch verstärkt, daß Marcell (vgl. den A.) eifrig für dasselbe eintrat. Marcell war ihnen ein willkommener Gegner. Wenn sie ihm gegenüber geltend machten, daß das Reich Christi kein Ende nähme (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος, vgl. Hahn Bibliothek der Symbole 3. Aufl. Register S. 405), so hatten sie die „Frommen“ auf ihrer Seite — — Marcell hat die Verwendung von 1 Ko 15, 27 f. in der Christologie für die Zukunft diskreditiert. Selbst Athanasius, so entschieden er gegen Arius und seine Gönner auftrat, fühlte sich in der Zeit bis zu seinem zweiten Exil (339) dogmatisch dem Nicänum gegenüber nicht ganz sicher: mied das ὁμοούσιος, bevorzugte ὅμοιος und ὅμοιος κατ' οὐσίαν, polemisierte gegen Marcell (vgl. A. Athanasius Nr. 3 und S. 200, 41 ff.).

Im weitern Verlauf des Streites ist für die Lehrentwicklung zunächst das wichtig, daß Athanasius während seines zweiten Exils (339—346) mit den Abendländern und mit Marcell enge Fühlung gewann und seitdem ein entschiedener Verfechter auch der nicänischen Formeln wurde (des ὁμοούσιος und auch des οὐκ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας). Wie er, so dachten nun alle (Alt-)Nicäner. Man kämpfte jetzt für den Monotheismus nicht weniger als für die rechte Schätzung Christi. Doch ist in Sardica die Symbolvorlage nicht angenommen, die dies Verständnis des Nicänum festgelegt hätte: μίαν εἶναι ὑπόστασιν (lat. substantiam), ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος — . . . ὁμολογοῦμεν δύναμιν εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν . . . ὁμολογοῦμεν ἕνα εἶναι θεόν — . . . ἓν . . . διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἑνότητα, ἥτις ἐστὶ μία τοῦ πατρός καὶ μία τοῦ υἱοῦ (Theodor. 2, 8; Hahn, Biblioth. 3. Aufl. § 157; lat. Mansi VI, 1215—17; vgl. Bd II, 27, 47 f.; die Echtheit erhellt aus dem tom. ad Antioch. 5 MSG 26, 800). Und das war ein Glück für den Orient. Denn während die Occidentalen trotz der Betonung der una substantia (= οὐσία oder ὑπόστασις) ein Wort hatten zur Bezeichnung der drei „personae“, waren die Nicäner des Orients hier in übler Lage: das halb nur entsprechende πρόσωπα hätte der Klage auf Sabellianismus nur neue Nahrung zugeführt. Athanasius hat in der That seit 339 kein Wort für die Personen der Trinität.

Um so offenbarer ist es, welch einen Fortschritt es darstellte, als nach dem Siege der großen Oppositionspartei (356) im Gegensatz zu dem erneuten Arianismus die homoiusianische Partei entstand (vgl. Bd II, 32, 44). Diese Homoiusianer waren orientalische Antiarianer. Sie wollten das τρεῖς ὑποστάσεις wahren, meinten deshalb das ὁμοούσιος (= unius substantiae = οὐκ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) zwar nicht zugeben zu können, griffen aber zurück auf die von Athanasius selbst noch 338 (vgl. Bd II, 203, 38 ff.) bevorzugten Termini ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ὅμοιος κατὰ πάντα, welche die Gleichartigkeit des Wesens der ὑπόστασις des Vaters und des Sohnes ausdrücken sollten. Im Kreise dieser Homoiusianer begannen die Begriffe οὐσία und ὑπόστασις sich zu differenzieren. Zugleich aber verschob sich den Arianern gegenüber das Streitobjekt: nicht mehr auch um den Monotheismus kämpfte man — der Monotheismus der Homoiusianer hatte selbst etwas Pluralistisches —, allein um das ὅμοιον oder ἀνόμοιον εἶναι τῷ πατρί des Sohnes handelte es sich nun.

Wie diese homoiusianische Partei in der Zeit zwischen 358 und 361 mit der arianisierenden Hofpartei um die Interpretation der „Friedensformeln“ des Hofes stritt; wie aus diesen Kämpfen die nackte „homöische“ Formel geboren wurde; wie seit der Zeit Homousianer und Homoiusianer sich zusammenzufinden begannen; und wie dann unter der Gunst der Ungunst, die das homöische Regiment des Valens Homousianern und Homoiusianern zu teil werden ließ, aus den Kreisen der Homoiusianer die jungnicänische Partei des Orients hervorging: das ist in dem A. Arianismus (II, 33 ff.) dargestellt worden.

Diese Jungnicäner, deren Hauptwortführer Basilius v. Cäsarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Amphilochius von Ikonium waren, acceptierten das ὁμοούσιος, behielten aber die [origenistischen] τρεῖς ὑποστάσεις bei, teilten das antisabellianische (antimarcellische) Interesse der Homoiusianer, verehrten aber den Athanasius als den Vater der Orthodoxie. Das Geheimnis ihrer Rechtgläubigkeit war die διαφορὰ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως (Basilius ep. 28 MSG 32, 325 ff.): οὐσία erhielt einen Mittelsinn zwischen Wesen der Gattung und Einzelwesen, blieb aber ersterer Bedeutung näher, ὑπόστασις

einen Mittelsinn zwischen Einzelwesen und Potenz, doch auch mit größerer Hinneigung zur erstern Bedeutung.

Daß diese Jungnicäner im Orient auf und seit der Synode von 381 die Herrschaft erlangten, dogmatisch auch mit den Altnicänern des Occidents sich verständigten, schon ehe die Personalfragen erledigt waren, die den definitiven Frieden erschwerten: das ist im A. Arianismus (Bd II, 42, 16 ff.) gezeigt worden.

Der Logos ist die zweite Hypostase der hl. *τριάς*, dem Vater *ὁμοούσιος, ἰσόδοξος, ἰσότιμος*, wenn auch — dieser Rest des Inferiorismus blieb — von ihm kausiert („ewig gezeugt"), eins mit ihm im Wesen, unterschieden von ihm durch den *τρόπος ὑπάρξεως*, sofern der Vater *ἀγέννητος* ist, der Sohn seine *ἰδιότης*, sein *ἴδιον* oder *ἰδιάζον σημεῖον* an der *γεννησία* hat: das war und blieb nun kirchliche Lehre. — Daß die spätere griechische Dogmatik zu stärkerer Betonung der Einheit in der *τριάς* zurücklenkte — Johannes von Damaskus († vor 754) sagt von der *τριάς*: *τὸ μὲν κοινόν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται* . . ., *ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον* (de fide orthod. 1, 8 ed. Lequien I, 139 CD), die Hypostasen seien *ἐν ἀλλήλαις* (ib. 138 C.), *μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι* verschieden (ib. B) und hätten *τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν* . . . *δίχα πάσης συναλοιφῆς* (ib. 140 B) — das gehört mehr der Geschichte der Trinitätslehre als der der Christologie an, sei aber auch hier erwähnt als ein Beweis dafür, daß man später auf griechischer Seite es selbst empfunden hat, daß der Abschluß der Logoslehre im 4. Jahrhundert eine Ergänzung nach dieser Seite hin forderte. In der That ist unverkennbar, daß die Hypostasenchristologie der jungnicänischen Orthodoxie ihren Zusammenhang mit dem apologetisch-origenistischen pluralistischen Monotheismus nicht verleugnet. Der ältesten theologischen Traditionslinie, die wir kennen, der kleinasiatischen, hätte die altnicänische Lehre, auf deren Boden Athanasius und Marcell sich zusammenfanden, mehr entsprochen.

7. Das invisibile filii — um mit Irenäus zu reden — hatten die Theologen des vierten Jahrhunderts zu beschreiben gelernt; das Urdatum alles Christusglaubens, die geschichtliche Person des Herrn, war dabei so stark in den Hintergrund getreten, daß die heterogensten Anschauungen christologischer Art nebeneinander ertragen wurden (vgl. Harnack, DG II, 302—306). Die Occidentalen und auch mehrere der orientalischen Altnicäner, der jugendliche Athanasius ebensogut wie Eustathius (vgl. Bd II, 17, 20 und den A. Nestorius), ja auch manche Anhänger der Oppositionspartei sahen mit der urchristlichen Tradition in Christo einen wirklichen (individuellen) Menschen: *καὶ τοῦτο*, so hieß es in der sardicensischen Formel (Theod. 2, 8; vgl. Mansi VI, 1217 A; — dem Konterte nach geht dies *τοῦτο* auf *πνεῦμα ἅγιον*; es scheint, als ob hier der binitarische Monotheismus in ähnlicher Weise nachwirke, wie bei Tertullian adv. Praxeam 26) *οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐνεδύσατο, ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἄνθρωπον τὸν παθεῖν δυνάμενον*. Auch Valens und Ursacius nahmen eine compassio filii dei [mit dem Menschen Jesus] an (Hilarius de syn. 79). Die Arianer aber dachten den Logos als die Seele der geschichtlichen Person Jesu, von dem „Menschen" in Christo blieb also nur ein *σῶμα ἄψυχον*; auch viele Antiarianer redeten, als sei mit dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* alles Nötige gesagt. Hier wurde die Gleichheit der Menschheit Jesu mit der unsern hervorgehoben, dort dachte man die Menschheit des Herrn durch die Verbindung mit dem Logos über die gewöhnliche Art menschlicher Natur erhoben. Hier sprach man von einem Einwohnen des Logos in dem Menschen, dort von einem „Anziehen" des Menschen, dort endlich — ich weiß nicht, wo der Terminus aufgekommen ist, Athanasius hat ihn überkommen — von einer *ἕνωσις φυσική* der Naturen in Christo. Und mehrfach gingen diese verschiedenen Anschauungen und Begriffe bei ein und demselben Theologen durcheinander.

Der Theologe, der dieser unklaren Unbefangenheit dem christologischen Problem gegenüber ein Ende bereitet hat, ist Apollinaris v. Laodicea (vgl. den A. Bd I, 671 ff., speziell 674 f.). Seine Gedanken geben die Exposition des folgenden christologischen Streites vollständig. Nur unter diesem Gesichtspunkte gehe ich hier auf sie ein. Apollinaris hat angenommen, daß in dem geschichtlichen Christus der Logos die Stelle des menschlichen *νοῦς* eingenommen habe; nur so glaubte er die Einheit der geschichtlichen Person Jesu wahren zu können. *Εἰ γάρ*, so sagt er ad Jul. fragm. Dräseke TU VII, 3 und 4 S. 400, *πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶν ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν, ἑκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ' ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος*. Apollinaris setzt also voraus: wo ein *νοῦς* ist, ist ein der Natur des *νοῦς* entsprechendes *θέλημα*, in dem der *νοῦς* sich bethätigt, und das so Gewollte (*θεληθέν*) wird dann, letztlich von

dem *νοῦς*, praktisch ausgewirkt (*ἐνεργεῖται*) in den sichtbar werdenden Worten und Thaten. Hinter der einzelnen That des Menschen steht also zunächst die *ἀνθρωπίνη ἐνέργεια*, hinter dieser ein *θεληθέν*, bezw. die Gesamtheit der Wollungen, hinter diesen der *νοῦς ἀνθρώπινος*, der in dem *θέλειν* sich bethätigt und von Apollinaris offenbar von dem Organ des Wollens, dem „Willen“, nicht unterschieden wird; analog ist von dem Logos anzunehmen, daß er in göttlichem Wollen sich bethätigt und sein Wollen *θείᾳ ἐνεργείᾳ* auswirkt. Schon diese Ausführung, vollends die Parallelisierung des *νοῦς* mit dem Logos — *λόγος* und *νοῦς* werden (a. a. O. 400, 3) *δύο νόες* genannt — beweist, daß der *νοῦς* als das geistige Subjekt, als das Personbildende, in dem Menschen angesehen ist. Wäre in Christo neben dem Logos ein menschlicher *νοῦς* vorhanden gewesen, d. h. *εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, — δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός* (de div. inc. Dräseke 388, 35 f.), so wären zwei Subjekte in Christo vorhanden gewesen mit zwiefachem — und zwar, da Gott in seinem Wollen *ἄτρεπτος*, der Mensch *τρεπτός* ist (ad Jul. 400, 11 f.), differentem — Wollen und zwiefachem *ἐνεργεῖν*. Dies erscheint dem Apollinaris undenkbar, *ἀδύνατον*. Da nun eine Verkürzung der Gottheit Christi, eine Reduktion derselben auf ein *φωτίζεσθαι* des menschlichen *νοῦς* (de div. inc. 388, 11) durch den Logos häretisch ist: *ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις* (de div. inc. 381, 15), so bleibt nur übrig die Menschheit Christi unvollständig zu denken. Der geschichtliche Christus war göttliches Subjekt (*οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτόν* de div. inc. 383, 30), seinem beseelten Fleische fehlte eine [auf menschlichen *νοῦς* zurückgehende] *ὁρμὴ αὐτοκίνητος: ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ ἐνεργουμένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον τῆς σαρκώσεως* (de div. inc. 388, 28). Christus war also *οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον* (de div. inc. 384, 32). Auch hatte er nicht zwei *φύσεις*. Zwar göttliche *φύσις* hatte er — der Logos stellte sie vollständig dar (vgl. de div. inc. 391, 18, wo *θεῖα φύσις = λόγος*) —, aber das menschliche *σῶμα* ist keine *φύσις* für sich (ad Dionys. 349, 1 und 40): Christus hatte die e i n e menschgewordene Natur des Logos (*μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην* ad. Jov. 341, 25); *ὄργανον* (d. ist die beseelte *σάρξ*) *καὶ τὸ κινοῦν* (d. i. der Logos) *μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν ἐνέργειαν· οὗ δὲ μία ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία* (c. Diod. 363, 25; *οὐσία* synonym mit *φύσις*). Daher sagt A.: *ἡμεῖς ἕνα τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν* (ad Jul. 400, 15 f.). Er redet auch von dem *ἓν πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ* (ad Dionys. 349, 35; de div. inc. 385, 30) und versteht, durch die Trinitätslehre belehrt (vgl. oben S. 41, 51 f.), unter *πρόσωπον* dasselbe, was die Griechen unter *ὑπόστασις* verstanden: *πρόσωπον μὲν γὰρ ἑκάστου τὸ εἶναι αὐτὸ καὶ ὑφεστάναι δηλοῖ* (fidei expos. 373, 6, vgl. de div. inc. 390, 4).

Diese Christologie des Apollinaris ist ein glänzender Versuch, das Problem der *ἐνσάρκωσις* im Rahmen der physischen Erlösungslehre, rein mit den physischen und metaphysischen Kategorien der damaligen Philosophie zu lösen. Selbst der Begriff der einheitlichen Persönlichkeit ist nur physisch-metaphysisch konstruiert: *μία φύσις, ἓν πρόσωπον καθ' ἑαυτὸ ὑφεστός* u. s. w. Sittliche Kategorien spielen gar keine Rolle; — rein metaphysisch (*τρεπτὸς* und *ἄτρεπτος, ταυτοκίνητος* und *οὐ ταυτοκίνητος* ad Jul. 400, 10) wird die Differenz göttlicher und menschlicher Natur beschrieben. Daß die wahre Menschheit Christi als die Darstellung des *καινὸς* (*τέλειος*) *ἄνθρωπος* ein religiöses Interesse hat, ist ganz vergessen; denn wenn Christus, als der *τὸ πνεῦμα* oder *τὸν νοῦν ἔχων θεὸν μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος*, unter Verwendung von 1 Ko 15, 45—48 von Apollinaris als der *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* bezeichnet und als Anfänger einer entsprechenden Menschheit (1 Ko 15, 48) gedacht wurde (de div. inc. 382, 17 ff.), so war dies doch nur ein dürftiger und wiederum lediglich physisch — auf das *ἄφθαρτον γίνεσθαι* — zugespitzter Rest älterer Gedanken über die Menschheit Christi.

Nur mit Hilfe weit umfassenderer Verwertung dieser ältern, einst schon von den Kleinasiaten (vgl. oben S. 31, 50 ff.) verständnisvoll verfolgten Gedanken hätte man eine der apollinaristischen überlegene Auffassung des *μυστήριον ἐνανθρωπήσεως* erreichen können. Denn nur im Zusammenhange der *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν* (bezw. *τέλειον*) *ἄνθρωπον* Ignatius Eph. 20, 1, bezw. Smyrn. 4, 2) läßt es sich vermeiden, daß die Begriffe *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* u. *ἄνθρωπος ἔνθεος* sich [wie Apollin. de div. inc. 388, 11 ff. annimmt] ausschließen. Allein diese ältern Gedanken waren durch die „Naturen“-lehre in ihrer Entfaltung gehemmt. Das beweist die Christologie der Antiochener (vgl. den A. Antiochenische Schule Bd I, 592 ff. und den A. Nestorius). Die Antiochener (deren Ge-

danken sehr alte Wurzeln haben, vgl. oben S. 33,39) kennen zwar die kleinasiatischen Gedanken von der Darstellung des *καινὸς ἄνθρωπος* in Christo. Aber im Schema der „Naturen"-lehre fehlt ihnen das Subjekt, an das diese Gedanken in überzeugender Weise hätten angeknüpft werden können. Sie reden von einem *εἷς Χριστός*; aber dieser *εἷς* ist unfaßbar: Christus hatte zwei nicht *οὐσιωδῶς* geeinte, sondern nur *σχετικῶς* (d. i. durch Verhältnisbeziehungen) verbundene, „aneinandergefügte" (*συνημμένας*) *φύσεις*, zwei [*ὑποστάσεις* oder:] *πρόσωπα* (zum Begriff vgl. oben S. 48,35 und Theodor de incarn. ed. Swete II, 299: *οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν φύσιν εἰπεῖν*), ist *υἱὸς θεοῦ* und *υἱὸς Μαρίας*, — wo ist da der *εἷς*? Die antiochenischen Formeln haben enge Verwandtschaft mit den occidentalischen (vgl. oben S. 41,17); aber die Abendländer hatten in ihrem nicht auf dem Boden der Naturenlehre oder der Metaphysik gewachsenen Begriff der persona ein Mittel, die Naturenlehre soweit zu neutralisieren daß, wenn auch nicht klare Anschauungen, so doch klare Formeln noch möglich waren. Auch die Antiochener sagten nun freilich: *ὅταν ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν* (Theodor de inc. a. a. O.). Allein dieser Begriff des *πρόσωπον* ist nicht der abendländische, sondern der metaphysische der *ὑπόστασις*, und von einem *εἷς*, einem *ἓν πρόσωπον*, konnten die Antiochener nur reden, weil sie, soweit sie den der praktischen Religiosität entlehnten Begriff des *εἷς Χριστός* überhaupt analysierten, unter naivem Wechsel des Beurteilungsstandpunktes, diesen *εἷς Χριστός* bald in dem *εἷς υἱὸς θεοῦ*, bald in dem *εἷς υἱὸς Μαρίας* fanden (vgl. d. A. Nestorius), also von dem andern *πρόσωπον* momentan absahen. Daher widersprach die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* streng-antiochenischem Denken; daher erhielt die für die sittliche Entwicklung des Menschen Jesus interessierte antiochenische Christologie einen den Offenbarungscharakter der Person Jesu gefährdenden „samosatenischen" Schein.

Daß trotzdem die antiochenische Christologie in der Kirche bis 428 unangefochten geblieben ist — nur Apollinaris und seine Anhänger bekämpften sie —, ist ein Beweis dafür, wie völlig die christologische Frage hinter der Logoslehre zurücktrat. Als die Wasser des arianischen Streits sich völlig verlaufen hatten, mußte die antiochenische Christologie im Orient scheitern, weil sie der physischen Erlösungslehre ihre Voraussetzung, eine wirkliche *ἕνωσις* der Naturen, entzog. Denn in den Kreisen der Theologen, die im arianischen Streit die Führer und Sieger gewesen waren — in Betracht kommen vornehmlich Athanasius und die Kappadozier —, bestimmte die physische Erlösungslehre die Gesamtauffassung vom Christentum. Den Apollinarismus wies man freilich auch hier ab, und zwar im Interesse der Erlösungslehre: *τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον* (Greg. Naz. ep. 101 MSG 37, 181 C) — Christus muß auch menschlichen *νοῦς* gehabt haben, wenn auch dieser in ihm der Vergöttlichung teilhaftig werden soll —; doch aber hielt man die gleiche Bahn inne, in der Apollinaris sich bewegte: man sah in Christo lediglich das göttliche Subjekt, den *λόγος ἔνσαρκος*, — die menschliche „Natur" Christi kam, wie bei Apollinaris, eigentlich nur als Objekt des von dem Logos ausgehenden „Vergöttlichens" in Betracht (vgl. Greg. Naz. ep. 101 p. 180 A: *θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος*). Daher hat, wie bei den Kappadoziern, so auch in der an sie sich anlehnenden neu-alexandrinischen Schule, bei Cyrill und seinen Anhängern, alles Reden von der menschlichen Natur Christi einen theoretischen Charakter: daß die menschliche Natur Christi „vollständig" sei, an sich *ὁμοούσιος ἡμῖν* — darauf kommt es für die Erlösungslehre an; aber gleichsam nur im Ansatz: das Wichtige ist das Resultat, die Vergöttlichung der menschlichen Natur. Die „Naturen"-lehre hatte auf die Bahn von Vorstellungen geschoben, die über den Naturen das persönliche Leben vergessen konnten, denen die Erlösung fast nichts anderes war als ein physischer Prozeß.

Die Details dieser Christologien, der des spätern Athanasius, der Kappadozier und Cyrills haben in diesem Zusammenhange kein Interesse (vgl. den A. Eutychianismus und Nestorius): die Formeln differieren mehrfach, während die Anschauung im Grunde dieselbe ist.

Nur Eines muß bemerkt werden. Während Athanasius weder von „einer" noch von „zwei" „Naturen" in Christo geredet hatte, die Kappadozier zwei Naturen in Christo „gemischt" dachten, doch so, daß dieselben in ihrem Wesen nicht alteriert werden — *διαμένει ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον*, sagt Gregor von Nyssa (c. Eunom. 5 MSG 45, 705 B) —, hat Cyrill, um für das *εἷς Χριστός, εἷς υἱός* eine Formel zu haben, auch das apollinaristische *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* verwendet. Nicht als apollinaristischen Terminus, sondern weil er ihn infolge der apollinaristischen Fälschungen

(vgl. Bd I, 673, 40 ff.) für athanasianisch hielt. Auf einem Umwege erhielt so die neu-alexandrinische Christologie, die schon bei dem spätern Athanasius und bei den Kappadoziern wie sublimierter Apollinarismus sich darstellte — weil der in thesi angenommene menschliche *νοῦς* Christi in dem Logos-Subjekt zu gar keiner Bedeutung kam — einen noch mehr apollinaristischen Schein. Zwar die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi behauptete auch Cyrill, ja er mied die von den Kappadoziern noch gebrauchten Termini *κρᾶσις* und *σύγχυσις*: *δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις . . . ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως* (ad Succ. 1 MSG 77, 232 C; vgl. ep. 4 ib. 45 C: *οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν*), nur einen [teilweisen] Austausch der *ἰδιώματα* der Naturen in concreto (de inc. unig. MSG 75, 1244 B), nicht eine Mischung derselben wollte er behaupten, und wenn er von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* redete, so wollte er damit — er hat das freilich nicht immer festgehalten (de recta fide ad Theod. MSG 76, 1193 B) — diese *μία φύσις* nicht als das Resultat einer Mischung ausgeben: diese *μία φύσις* ist die *ἡ τοῦ λόγου φύσις ἤγουν ἡ ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ λόγος* (defens. anath. 2 MSG 76, 401 A), die als *ἄσαρκος* eine war und als *σεσαρκωμένη* eine bleibt, weil sie die menschliche Natur in die Einheit ihrer *ὑπόστασις* (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*) aufgenommen hat: *ἕνα μόνον εἴδομεν Χριστόν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός* (ep. 17 MSG 77, 112 A). Allein apollinaristisch ist eben dies, daß die menschliche Natur gar keine selbständige Bedeutung hat: sie ist — trotz des behaupteten menschlichen *νοῦς*! — als unpersönlich gedacht, gleichsam wie das Kleid des Logos, sie hat kein eigenes *ὑποστῆναι*, sondern ist vermöge der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* dem Logos zu eigen geworden, sodaß er, der *εἷς*, die *ἰδιώματα* beider Naturen *εἰς ἓν συλλέγει* (de inc. unig. MSG 75, 1244 B). Daher erklärt sich, daß Cyrill gegen die antiochenischen *δύο φύσεις ἢ ὑποστάσεις* mehrfach ausdrücklich polemisiert hat (z. B. de recta fide ad reg. MSG 76, 1212), und daß sein Lieblingsterminus war: *ἐκ δύο φύσεων εἷς*. Auch eine terminologische Besonderheit der Cyrillischen Christologie wird von hier aus verständlich. Vielfach scheint es, als brauche Cyrill die auf trinitarischem Gebiet schon differenzierten Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* gleichwie die Antiochener (vgl. oben S. 49, 6 f.) als synonym. Doch geschieht das nur, wo er von einer *φύσις ὑφεστῶσα* spricht, also im Gegensatz gegen die *δύο φύσεις* der Antiochener oder in Anwendung auf die *φύσις ἤγουν ὑπόστασις* des Logos. Die menschliche Natur, welche die Antiochener auch als *καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα* faßten, ist für Cyrill nicht *ὑπόστασις*. Schon bei Cyrill also bahnt sich eine Differenzierung der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* auch auf christologischem Gebiete an: zwar gebraucht auch Cyrill noch den Terminus *ἕνωσις φυσική* — er ist erst nach dem Chalcedonense allmählich verschwunden —, doch alterniert die häufigere Formel *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* ebensowenig mit *ἕνωσις κατὰ φύσιν* als das *ἐκ δύο φύσεων εἷς* mit *ἐκ δύο ὑποστάσεων εἷς*. Endlich offenbart sich hier, wo der tiefste Differenzpunkt zwischen den antiochenischen und den cyrillischen Anschauungen lag. Nicht in den Formeln: *εἷς Χριστός* aber *δύο φύσεις ἢ ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα, ἕνωσις σχετική, συνάφεια, δύο υἱοί* dort, *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, εἷς υἱός, ἐκ δύο φύσεων εἷς, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* hier — diese Formeln hätten, da die Terminologie noch flüssig war, bei gutem Willen sich ausgleichen lassen —; der eigentliche Differenzpunkt war, daß die Antiochener Christum für einen individuellen Menschen hielten, Cyrill die menschliche Natur Christi für unpersönlich ansah.

Das Abendland stand zwischen beiden Gegnern: seine Formeln hatten mehr Ähnlichkeit mit den antiochenischen als mit den alexandrinischen, und daß Christus ein homo gewesen sei, war hier allgemeine Tradition (vgl. oben S. 41, 17 und S. 42, 4 u. 10 ff.); andererseits widerstrebte die abendländische Betonung der Einheit der Person der Zwiespältigkeit der antiochenischen Christologie: das deus natus, deus crucifixus est galt hier seit alter Zeit als orthodox (vgl. über Tertullian oben S. 41, 31, über Leporius oben S. 42, 6 ff.).

Zunächst hat das Abendland von dieser seiner Mittelstellung aus, bestimmt auch durch die Beziehungen einzelner Pelagianer zu Nestorius und andern Antiochenern, Cyrill die Hand gereicht zur Vernichtung des Nestorius, der die antiochenische Christologie in ganzer Schärfe vertrat und die „Frommen" durch seine Polemik gegen das *θεοτόκος* geärgert hatte: die cyrillisch-abendländische Synode von Ephesus (431) verurteilte den Nestorius und approbierte — ohne ein Symbol aufzustellen — die epistola dogmatica (ep. 4) und die in die antinestorianischen Anathematismen auslaufende epistola synodica Cyrills (ep. 17; vgl. Hefele II^2, 185 Anm. 3). Erledigt war der Streit damit nicht: die

Antiochener hatten separat beraten und ihrerseits den Cyrill und seinen Helfershelfer Memnon von Ephesus abgesetzt. Auch die Union, die der Kaiser 433 erzwang — Cyrill acceptierte in seiner ep. **ad Orientales** (ep. 39 MSG 77, 173 ff.) ein, wohl von Theodoret verfaßtes, ihm entgegenkommendes Symbol (Hahn, Biblioth. der Symbole, 3. Aufl. § 170) —, stiftete nur äußerlich Frieden: die extremen Antiochener waren nun unmöglich, aber während Cyrill auch nach der Union von *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* gesprochen hat, hat Theodoret, der gegen Cyrills Anathematismen geschrieben hatte, es nie anders wissen wollen, als daß *δύο φύσεις* und *δύο ὑποστάσεις* seien in dem **einen** Christus (vgl. das Nähere in dem Artikel Nestorius).

Daher brach der Streit aufs neue aus, als 448 ein mönchisch-einfältiger Parteigänger der Alexandriner, der alte Eutyches, von einer konstantinopolitanischen Synode zensuriert war, weil er, die cyrillischen Gedanken zu eigentlichem Monophysitismus umbiegend (*ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*, **Mansi VI, 744 B**), das *ὁμοούσιος ἡμῖν* in Bezug auf Christns leugnete. Wie dieser erneute Streit im Chalcedonense (451) entschieden wurde, soll im Art. Eutyches dargelegt werden. Hier muß nur darauf hingewiesen werden, daß infolge des abendländischen Einflusses, der in Chalcedon dominierte, in der Entscheidung der Synode cyrillische und abendländische Gedanken unausgeglichen nebeneinander traten. Das Symbol selbst (**Mansi VII**, 113 ff.; Hahn, Biblioth, 3. Aufl. § 146) ist freilich seinem Wortlaut nach fast ganz cyrillisch — nur das *ἐν δύο φύσεσιν* paßt zu Cyrill schlecht, und das *ἑκατέρας φύσεως . . . εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης* ist geschichtlich zunächst nicht im Sinne der bei Cyrill angebahnten Differenzierung von *φύσις* und *ὑπόστασις* (*φύσις = φύσις μὴ ὑφεστῶσα, ὑπόστασις = φύσις καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα*), sondern abendländisch zu interpretieren: *πρόσωπον* [und also auch *ὑπόστασις*] = **persona** —; deutlicher aber tritt jenes unausgeglichene Nebeneinander darin hervor, daß neben der **ep. dogmatica** und der **ep. ad Orientales** [und **implicite** auch der **ep. synodica** mit den Anathematismen, vgl. Hefele II², 185 Anm., und Loofs, Byz. Zeitschr. VI, 418] Leos Brief an Flavian (vgl. oben S. 42, 57) anerkannt war. Leos Brief setzt voraus, daß Christus ein **homo** war, redet von einem **agere** einer jeden der beiden Naturen (vgl. dazu Apollinaris oben S. 47, 56 ff.). Cyrill hielt die menschliche Natur Christi für unpersönlich. Es konnte demnach eine cyrillische und eine abendländische Interpretation des Chalcedonense geben. Ja, noch eine dritte: eine antiochenische; denn Theodoret war in Chalcedon als orthodox anerkannt und das *ἓν πρόσωπον* (also auch das *μία ὑπόστασις*) ließ sich zurechtlegen (vgl. oben S. 49, 14 ff. und **Anath.** 5 der Synode von 553, Hahn, Bibl., 3. Aufl. S. 169).

In diesen Verhältnissen wurzeln die Wirren des nach dem Chalcedonense entbrennenden monophysitischen Streites (vgl. den A. Monophysitismus). Der Orient lenkte über die ihm oktroyierte Entscheidung von Chalcedon hinweg unter dem Henotikon Zenos zu cyrillischen Gedanken zurück — denn das Henotikon (**Evagr.** 3, 4) betonte unter Hervorhebung des doppelten *ὁμοούσιος*: *τὸν κύριον . . . ἕνα εἶναι καὶ οὐ δύο, ἑνὸς γὰρ εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη*, und verurteilte jeden, der die Beschlüsse von Chalcedon (also auch das **agit utraque natura . . . quod proprium est**) als Rechtstitel für ein *ἕτερόν τι φρονεῖν* benutzte —; das Abendland aber geriet darüber in mehr als dreißigjährige schismatische Spannung zum Occident, und überdies blieben im Orient einzelne Kreise, die antiochenisch-chalcedonensischen Traditionen huldigten, daher von der Majorität des Morgenlandes sich absonderten und durch den gemeinsamen Gegensatz zu den monophysitischen Tendenzen als Gesinnungsgenossen der Abendländer erschienen (vgl. die Art. Akoimeten Bd. I S. 282, Monophysitismus, Theopaschitischer Streit).

8. Die Frage, wie das Chalcedonense zu interpretieren sei, mußte brennend werden, als der kirchenpolitische Umschwung, den 518 der Tod des Kaisers Anastasius einleitete, unter seinem Nachfolger Justin Ostern 519 zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit dem Occident führte. Alle diejenigen Bischöfe, die unter der Geltung des Henotikon die Geschäfte des Monophysitismus betrieben hatten, mußten aus ihren Sitzen weichen; die römischen Legaten proponierten als Nachfolger mehrfach solche [antiochenisch Gesinnte], die während des Schismas Kirchengemeinschaft mit Rom gehalten hatten. Wäre dem Folge gegeben, so wäre jetzt der Orient noch mehr, als zur Zeit des Chalcedonense, vom Occident überwältigt worden, ja er wäre infolge der Beziehungen zwischen den antiochenisch Gesinnten und dem Abendlande in endlose Verwirrungen gestürzt worden. Denn die Majorität der Orientalen stand in cyrillischen Traditionen. Selbst unter den Monophysiten gab es eine umfangreiche Gruppe — und sie erhielt bald völlig die Majorität — die mit

Severus, dem abgesetzten Bischof von Antiochien (vgl. den A.), zu genuin cyrillischen Gedanken zurücklenkte, selbst das Chalcedonense wohl acceptiert hätte, wenn das abendländische Element aus ihm ausgeschieden wäre. Tadelte man hier neben dem *ἐν δύο φύσεσιν* [das man sich hätte zurechtlegen können, vgl. Severus MSG 86, 1845 C: *δύο τὰς φύσεις ἐν αὐτῷ νοοῦμεν*] vornehmlich das von dem Briefe Leos behauptete agere einer jeden der beiden Naturen — *οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα* (Severus bei Mai, Script. vet. nova coll. VII, 71), die *δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι* müßten zur *δυὰς θελημάτων* führen (ib.; vgl. Apollinaris oben S. 48, 3 ff.) —; wie hätte abendländische oder gar antiochenische Deutung des Chalcedonense dem orientalischen Kirchenfrieden dienen können! In dieser Situation haben die sog. skythischen Mönche, die um Joh. Maxentius sich scharten, vornehmlich der dogmatisch bedeutendste unter ihnen, Leontius von Byzanz (vgl. d. A.), entscheidend in die Entwicklung eingegriffen. Ihrer philosophisch-formalistischen Bildung war es gelungen, in ihren christologischen Gedanken das cyrillische und das abendländische Element im Chalcedonense so auszugleichen, daß sie im wesentlichen die Linie der cyrillischen Tradition innehielten. Sie dachten die menschliche Natur in Christo nicht als *ἀνυπόστατος*, wie Cyrill es faktisch gethan hatte, aber auch nicht, wie die Antiochener, als selbstständige *ὑπόστασις*: die menschliche Natur Christi ist *ἐνυπόστατος*, d. h. sie hat ihr *ὑποστῆναι* im Logos (Leontius MSG 86, 1277 D und 1944 C). Das war sachlich ganz cyrillisch — ein individueller Mensch ist Christus nicht gewesen, obwohl das homo des Briefes Leos dies, richtig interpretiert, voraussetzt —, nur die Formel der Enhypostasie war neu. Aber diese deshalb wertlose Formel — Kähler, Wissenschaft § 392 b folgt späterer Umdeutung — hatte rettende Kraft: mit ihrer Hilfe ließ sich sowohl eine *κοινωνία* und *ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων* (d. i. *ἰδιωμάτων*) im Sinne Cyrills (Leontius MSG 86, 1305 D) als ein *ἐνεργεῖν* beider Naturen im Anschluß an das agit utraque natura in Leos Brief, also zwei *ἐνέργειαι* (ib. 1320 AB), behaupten. Selbst das *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* ward orthodox gedeutet (ib. 1277 A; 1936 BC). Proskribiert aber war jeder eine Mischung der Naturen behauptende Monophysitismus und jede antiochenische Interpretation des Chalcedonense: schon 519 eiferte Maxentius, später auch Leontius, gegen die im Frieden der Kirche verstorbenen Antiochener Diodor von Tarsus († 394) und Theodor von Mopsueste († 428). Ein prägnante Formulierung dieser ihrer anti-monophysitischen und anti-antiochenischen Position war den skythischen Mönchen der Satz: *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος* (vgl. Henotikon: *ἑνὸς τὰ θαύματα καὶ τὰ πάθη*) *πεπονθέναι σαρκί*.

In den Bahnen dieser cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie ist Justinians Kirchenpolitik gewandelt (vgl. Loofs, Leontius S. 303 ff. TU III, 1. 2): er hat die Formel *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί* approbiert (vgl. den A. Theopaschiten), hat durch das Edikt gegen die „drei Kapitel" (vgl. den A. Drei-Kapitelstreit) antiochenische Deutung des Chalcedonense unmöglich gemacht und hat endlich durch die fünfte ökumenische Synode (zu Konstantinopel 553) diese seine cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie feierlichst sanktionieren lassen. Die Anathematismen dieser ökumenischen Synode (Mansi IX, 367 ff.; Hahn, Bibliothek, 3. Aufl. § 148) sind in der protestantisch-wissenschaftlichen Überlieferung über die kirchliche Christologie ungebührlich zurückgetreten (vgl. Dorner). Wirklicher Klarheit über die „altkirchliche Christologie" dient das nicht. Denn hier in Konstantinopel hat die altkirchliche Christologie ihren Abschluß gefunden. Man halte dem nicht die Sanktionierung der dyergistischen und dyotheletischen Orthodoxie im Jahre 680 (vgl. den A. Monotheletismus) entgegen! Diese Fixierung brachte nichts Neues; denn, wo ein menschlicher *νοῦς* in Christo neben dem Logos anerkannt ist — und das hat auch Justinians Synode festgehalten (anath. 4) —, da ist die Annahme der *δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι* (vgl. Loofs, Leontius S. 69) und der *δύο φυσικὰ θελήματα* nach damaligen physiologischen und psychologischen Voraussetzungen nur konsequent (vgl. oben S. 47, 56 ff. Apollinaris) und zugleich, wenn Christus nicht individueller Mensch war, sondern nur göttliches Subjekt mit menschlicher Natur, — überaus nichtssagend. Denn ein *φυσικὸν θέλημα ἀνθρώπινον . . . μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, ἀλλ' ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι* (symb. conc. Const. 680 Hahn, Biblioth., 3. Aufl. § 149) hat eine ebenso schemenhafte Existenz, wie der menschliche *νοῦς* neben dem Logos sie bei Cyrill hatte. Ist die menschliche Natur Christi nichts anderes als ein Gesamttitel für die Wesensmerkmale menschlicher Art, hinter denen ein menschliches Subjekt nicht steht, so ist die besondere Nennung einer *φυσικὴ ἐνέργεια* und eines *φυσικὸν θέλημα* unter diesen Merkmalen ebenso irrelevant und für uns unvorstellbar, — als wenn man unter den menschlichen Wesensmerkmalen des allwissenden *θεὸς λόγος ἔνσαρκος* auch mensch-

liches Nichtwissen nennen wollte. Die Fixierung der dyotheletischen Orthodoxie ist ein bedeutungsloses Nachspiel der altkirchlichen christologischen Lehrentwicklung. Und die für die abendländische Scholastik und durch sie bis in die Gegenwart hinein einflußreiche Lehre des Johann von Damaskus (vgl. den A.) über die *περιχώρησις* der Naturen in Christo (d. i. ihre gegenseitige Durchdringung, vgl. das Bild des feurigen Eisens) ist nicht einmal terminologisch, geschweige denn sachlich, etwas Neues gegenüber dem, was schon von den Kappadoziern und Cyrill über die *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* gesagt war (vgl. den Art. communicatio idiomatum 2. Aufl. III, 327). Entscheidend abschließend war das fünfte ökumenische Konzil. Denn seit diesem Konzil ist, was von abendländischem und antiochenischem Sauerteig und von der hier bewahrten Erinnerung an eine wahrhaft menschliche Entwicklung Jesu in der kirchlichen Tradition noch lebte, ausgefegt worden: der abendländische Begriff der persona im Chalcedonense ist umgebogen auf den cyrillischen der *ὑπόστασις* (anath. 5) — Christus ist *μία ὑπόστασις* oder *ἓν πρόσωπον*, weil die eine göttliche *ὑπόστασις* Fleisch angenommen hat —; nur *μόνῃ τῇ θεωρίᾳ* sind die beiden Naturen zu unterscheiden (an. 13); das *ἰδιοϋπόστατον εἶναι* der menschlichen Natur wird ausdrücklich in Abrede gestellt (ib.) u. s. w. Hier ist das Abendland vom Orient vergewaltigt worden und in gewisser Weise dauernd vergewaltigt worden. Denn die spanischen Adoptianer des 8. Jahrhrhunderts (vgl. den A. Bd. I S. 180ff.), die nicht zu Justinians Reich gehört hatten und daher — diese Erklärung des Adoptianismus ist m. E. die einzig richtige — bei den abendländischen, speziell augustinischen, Traditionen über die Naturen Christi geblieben waren, ja dieselben in besonderer, wenn auch nur zum Teil neuer (vgl. oben S. 42, 51 ff.), Schärfe ausgeprägt hatten, wurden für Ketzer erklärt; Alcuin aber erwies sich als einen Schüler der cyrillischen Orthodoxie, wenn er ihnen entgegenhielt: accessit humanitas in unitatem personae filii dei et mansit eadem proprietas in duabus naturis in nomine filii, quae antea fuit in una substantia, in adsumptione namque carnis a deo p e r s o n a p e r i t h o m i n i s, non natura (adv. Felic. 2, 12 MSL 101, 155 f.; vgl. auch Bd I, 185, 9—22).

Dennoch hat im Occident neben der offiziellen Lehre die alte abendländische Tradition, an den Evangelien und an Augustin genährt, sich immer wieder geltend gemacht, — in der praktischen Frömmigkeit, in abgewiesenen häretischen Gedanken und endlich auch in der kirchlichen dogmatischen Tradition. Für Ersteres verweise ich vornehmlich auf die Rolle, die der Begriff der Nachfolge Jesu in der katholischen Frömmigkeit, zumal in den Kreisen des Mönchtums vom lothringischen Reformmönchtum an (vgl. Hauck, KG Deutschlands, III, 354) bis weit über Franz von Assisi hinaus gespielt hat. Auch der im gegenwärtigen Katholizismus überaus verbreitete Herz-Jesu-Kult läuft, wo er Sinn hat, auf eine erbauliche Verwertung des menschlichen Personlebens Jesu hinaus (vgl. Loofs, Christl. Welt, VI, 1892 S. 832). Für das Zweite liefert schon die Christologie Abälards (vgl. S. Deutsch, P. Abälard S. 289 ff.) und der mit Abälards dialektischer Arbeit nicht außer Zusammenhang stehende neue Adoptianismus des 11. Jahrhunderts den Beweis; von letzterm (vgl. Bd I, 186, 5 ff. und den A. Gerhoch) ist die Personalität der menschlichen Natur Christi mit einer Härte geltend gemacht — Christus, secundum quod homo, ein servus, ein vasallus dei —, welche Novatians Formeln (oben S. 41, 59 ff.) weit hinter sich läßt. Und noch in unserem Jahrhundert hat man im Güntherianismus (vgl. Wetzers und Weltes Kirchenlexikon V², 1338 f.; Dorner II, 1202 ff.) zu weitgehende Verselbstständigung der Menschheit Christi zensurieren müssen. Was endlich die kirchliche Dogmatik selbst anlangt, die noch heute in Bezug auf die Christologie auf scholastischem, speziell zumeist thomistischem, Standpunkt steht, so ist zunächst darauf zu verweisen, daß außerhalb des mit der Soteriologie so gut wie gar nicht ernstlich verknüpften locus de persona Christi die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi vielfach vergessen zu sein scheint: in der Lehre vom Werke Christi ist, wie bei Anselm (vgl. A. Ritschl, Rechtf. und Vers., I², 38), so in der ganzen späteren Scholastik der Grundsatz Augustins zur Geltung gekommen „in quantum homo, in tantum mediator", und der Begriff des meritum Christi scheint die persönliche Menschheit Christi gebieterisch zu fordern. Dennoch hat man im locus de persona Christi die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi festgehalten. Aber während der Lombarde von hier aus zu seinem Nihilianismus kam (vgl. d. A. Lombardus und Dorner II, 381 f.), hat die thomistische und noch mehr die skotistische Scholastik auf einem Umwege einzulenken versucht: man hat mit Entschiedenheit behauptet, daß Christus individueller Mensch gewesen sei, aber man hat menschliches Individuum- und menschliches Person-sein scheiden zu können gemeint und das Personsein der Menschheit nur im Logos als höheren Ersatz der menschlichen Persönlichkeit gewürdigt (Dorner II, 400 f.; Kirchen-

lexikon III, 254 vgl. 271), Duns Skotus hat dabei noch deutlicher als Thomas eine nur durch die Vereinigung mit der Person des Logos in ihrer Entwicklung inhibierte Persönlichkeitsanlage der menschlichen Natur Christi behauptet (Dorner II, 408 ff.). Noch offenbarer wird das Wiederdurchkommen des Gedankens eines menschlichen Subjekts in Christo bei den Scholastikern, wenn man darauf achtet, wie sie sich bemühen, einer Verendlichung Gottes durch die Menschwerdung vorzubeugen. **Increatum a creato comprehendi non potest** (Thomas, **summa** III, 3, 7^c^ **ed. Migne** IV, 52) — der Grundsatz regiert hier und vereinigt sich mit dem schon von dem Lombarden betonten Gedanken, daß nicht die **divina natura**, sondern die **persona verbi** menschliche Natur angenommen habe (Schultz 151), in einer Weise, welche — zumal bei Duns — an die Gedanken der alten Antiochener erinnert. Christus teilt seiner Menschheit nur mit, wessen sie **capax** ist; die **persona verbi** freilich bleibt von der **divina natura** ungeschieden, aber in der Menschheit Christi sind nur die Gnadengaben, die er ihr mitteilt; die **communicatio idiomatum** gilt nur in Bezug auf die Person (**in concreto**), die nach beiden Naturen benannt werden kann und auch Subjekt der Menschennatur geworden ist, nicht in Bezug auf die Naturen, die Abstrakta. Nimmt man hinzu, daß mit Augustin (vgl. oben S. 42, 49) und Rö 1, 4 (**Vulg.**) Christus, **secundum quod homo**, als prädestiniert angesehen wird, so ist offenbar, daß die offizielle Lehre hier durchkreuzt wird von anderen Gedanken, die von der Annahme persönlicher Menschennatur in Christo untrennbar erscheinen. — Daß humanistische Aufklärung hier Anknüpfungspunkte fand, liegt auf der Hand.

9. In der Reformationszeit haben Wiedertäufer und sonstige „Schwärmer" — **intra parietes** auch viele Humanisten — sich auch in Bezug auf die Christologie der Tradition entwunden (vgl. d. A. Campanus III, 697 f., Denck, Hetzer, Servede u. a.). Aus humanistisch-anabaptistischer Aufklärung ist der Sozinianismus geboren (vgl. d. A. u. d. A. Unitarismus); Schwenckfeld (vgl. d. A.) und Menno Simons (vgl. d. A.) können als Vorläufer der Kenosis-Lehre gelten (vgl. d. Art. Kenosis u. Schultz 280 f.). In den reformatorischen Kreisen aber, aus denen die lutherischen und die sog. „reformierten" Kirchen hervorgegangen sind, wußte man, was von der Person Christi gelehrt wurde, getragen von dem **magnus consensus ecclesiae** (**Augustana I u. IV**); die Christologie gehörte zu den „hohen Artikeln göttlicher Majestät", die „in keinem Zank und Streit waren" (**Art. Smalc. pars. I**). Auf reformierter Seite (vgl. Schultz 167 ff.; A. Schweizer, Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche II 1847 S. 291 ff.) ist man auch ganz wesentlich bei der mittelalterlichen Tradition geblieben. Die reformierte Christologie teilt den nestorianisierenden, ja zum dynamistischen Monarchianismus hin tendierenden Zug der scholastischen Lehre. Auch hier wird zwar, unter Unterscheidung von Individuum und Person, die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi streng festgehalten, aber auch hier ist das nur möglich, weil es um Spekulationen sich handelt, bei denen vorstellbare Begriffe rar sind, daher die „Worte" im Werte steigen. Das „**finitum non est capax infiniti**" ist auch hier bestimmend, und die fünf Merkmale der reformierten Christologie, die Schweizer (S. 303) aufführt, haben sämtlich in der Scholastik ihre Parallelen. Es sind folgende Bestimmungen: 1. daß nicht die **essentia divina**, d. h. Gott ohne weiteres, sondern die Bestimmtheit desselben als Logos incarniert sei, 2) daß nicht die **natura**, sondern die **persona** des Logos incarniert sei, 3. daß diese Incarnation des Logos seinem ewigen, himmlischen Wirken keinen Abbruch thue (Calvin **instit.** 1559 II, 13, 4 **fin.**: **etsi in unam personam coaluit immensa verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. mirabiliter enim e coelo descendit filius dei, ut coelum tamen non relinqueret, mirabiliter . . . in terris versari . . . voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio**; — dies ist das von den Lutheranern scharf angegriffene **Extra Calvinisticum**), 4. daß die Einigung des göttlichen Prinzips mit der menschlichen Natur vermittelt sei durch die außerordentliche Fülle von Gaben des hl. Geistes, mit denen diese ausgestattet worden sei (daher die Betonung der Salbung Christi mit dem hl. Geist; vgl. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie 2. Bearbeitung 1848 S. 30 Anm.), 5. daß somit der menschlichen Natur Christi die Eigenschaften der göttlichen nicht mitgeteilt seien. Auch das ist den Gedanken nach der Scholastik gegenüber nicht neu, daß auf Grund der auf den *λόγος ἄσαρκος* bezogenen Aussage Pauli Phi 2, 6 f. eine mit der Incarnation eingetretene Kenosis des Logos gelehrt wird (Zanchi bei Schweizer 297: **Christus in assumpta forma servi sese evacuavit omni sua gloria divina, majestate, omnipotentia, omnipraesentia**). Denn die modern kenotische Vorstellung, daß der Logos, **qua talis**, sich verendlicht hätte, liegt hier ganz fern (vgl. Schultz 172 ff. und den

dritten der oben genannten Punkte; auch Zanchi fährt fort: non quod re ipsa desierit esse quod erat, sed quod in hac forma servi factus est . . . infirmus, finitus, minor patre); der Gedanke läuft hinaus auf den der Hauptsache nach schon von der Scholastik ausgesprochenen, daß der Logos im Menschen seine Herrlichkeit nicht voll offenbaren konnte.

Luther dagegen hat auch hier — nicht neue dogmatische Ideen, aber neue Anschauungen (vgl. Schultz 182 ff., dazu Köstlin, L.'s Theol. II, 385 ff.). Er ist sich derselben der Tradition gegenüber freilich nur in sehr beschränktem Maße bewußt geworden und hat irgendwelchen Gegensatz zu den altkirchlichen Formeln nie empfunden. Doch ist es beachtenswert, daß er, wie viele Protestanten des 16. Jahrhunderts, nur mit vier ökumenischen Konzilien rechnet (Wider das Papsttum EA² 26, 149 vgl. Tischreden ib. 62, 47). Das Neue in Luthers Gedanken scheint mir folgendes zu sein: 1. Christusglaube und Glaube überhaupt (fides remissionis) sind für Luther identisch, Christologie und Soteriologie sind bei ihm aufs engste, viel enger als bei den Reformierten, verbunden, 2. die eine Person Christi ist ihm die geschichtliche Person Christi; für die Anhypostasie der menschlichen Natur ist L. nicht interessiert (vgl. die Erklärung des 2. Artikels, und dazu Ritschl Rechtf. u. Vers. III², 364 f.), 3. von dieser geschichtlichen Person Christi geht Luther aus, d. h. er weiß, daß da, in dem Gekreuzigten und Erhöhten, der Glaube sein eigentliches Objekt findet (vgl. Loofs, Christl. Welt VIII 1894 S. 289 ff.), 4. in dieser einen Person Christi wird ihr Gottsein bis zum Schein des Modalismus (vgl. auch ob. S. 27,25), ihre wahre Menschheit mit einer Plerophorie betont, in deren Paradoxien der fröhliche „Trotz" der Glaubensgewißheit sich ausprägt, 5. und in dieser einen Person werden Gott und Mensch so unzertrennlich zusammengedacht, daß Luther — hier bestätigt sich, in welchem Maße das unter 2 Hervorgehobene gilt, — sagen kann: „das Kind Christus, so in der Wiegen liegt und Milch sauget aus Mariä der Jungfrauen Brüsten, hat Himmel und Erde geschaffen" (Johannespredigt 29 EA 46, 366; vgl. Von Conciliis EA² 25, 378), und andrerseits bekanntlich eine Übertragung göttlicher ἰδιώματα auf die menschliche Natur lehrte. An das Letztere hat sich bekanntlich die spezifisch lutherische Ausbildung der Naturen-lehre angeschlossen. Das soll hier nicht verfolgt werden. Denn wie im Detail Luthers Gedanken hierüber waren, und welche Ausgestaltung sie in der lutherischen Kirchenlehre und in der lutherischen Scholastik des 17. Jahrhunderts gefunden haben, wird in andern Artikeln (communicatio idiom., Kenosis, Ubiquität) gezeigt werden. Hier liegt mir nur daran, zu betonen, daß diese Ausgestaltung der Lutherischen Gedanken — eine Karikatur ist, eine Karikatur, die die Feinheiten nicht zu fassen vermochte, die Ungeheuerlichkeiten aber dogmatisierte. Freilich giebts ja „Lutheraner", die Luthers Christologie und Abendmahlslehre zu teilen meinen, den „ganzen Luther" zu haben glauben. Aber ist das nicht Selbsttäuschung? Kann man es ernst nehmen, daß „das Fleisch und Blut Mariä ist Schöpfer Himmels und der Erden" (EA 25², 378)? Ist das wirklich mehr als Redeweise? Und wenn Luther im Gegensatz zu den „vergänglichen" idiomatis menschlicher Natur, die Christus jetzt nicht mehr hat, als Essen, Trinken, Schlafen u. s. w., zu den „natürlichen, die bleiben", rechnet, „daß er Leib und Seele, Haut und Haar, Blut und Fleisch, Mark und Bein und alle Glieder menschlicher Natur habe" (von Conciliis EA 25², 378), — ists dann nicht völligster Nonsens von einer Ubiquität der so verstandenen menschlichen Natur Christi zu reden? Ist wirklich Christi Leib mit „Haut und Haar" in jedem Brot („Daß diese Worte" u. s. w. EA 30, 69 f.)? Ist ers, — weshalb „ertappt" man ihn da nicht (a. a. O. 69)? und was ist das noch für eine Menschheit, die überall ist und der Sonne Glanz verglichen werden kann (a. a. O. 69)! — Luthers Gedanken haben, schon bei ihm selbst, zu Absurditäten geführt, weil sie, wiederum schon bei ihm selbst, in das Schema der Naturenlehre gezwängt wurden. Der neue Wein ist durch die alten Schläuche verdorben. Er hätte auch diese sprengen können. Denn wer sähe nicht, daß in dem oben hervorgehobnen „Neuen" in Luthers Christologie uralte Gedanken wiederklingen, die oben (Nr. 2 b) in der kleinasiatischen Tradition nachgewiesen sind, die älter ist als die Naturenlehre! Luther hat Irenäus aus der editio princeps des Erasmus (1526) kennen gelernt. Doch manche der hier in Betracht kommenden Äußerungen sind älter. Was bei Luther an jene kleinasiatischen Gedanken erinnert, entstammt somit nicht litterarischer Tradition, sondern verwandtem Verständnis des paulinisch-johanneischen Evangeliums. Neben dem Alter der kleinasiatischen Tradition giebt es nichts, das sie mehr empfiehlt, als dies, daß Luthers Glaube verwandte Bahnen fand. Dort, in der Zeit vor der einer veralteten Wissenschaft entstammten Naturen-lehre, sollte die moderne Christologie Anknüpfung suchen!

Die nachorthodoxe Entwicklung auf lutherischem und reformiertem Gebiet — beide gehen hier so völlig ineinander, daß sie nicht zu trennen sind — kann hier nur durch Verweise auf Einzelartikel skizziert werden (vgl. Schultz 282—318; Lipsius, Dogmatik 3. Aufl. S. 470—580; F. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 2. Aufl. S. 441—483). Nachdem der Rationalismus (vgl. d. A. u. d. A. Röhr) mit der alten Tradition **tabula rasa** gemacht hatte — ihm war Christus nur ein durch sentimentale Hyperbeln über das Propheten-Niveau erhobener Mensch —, kann zunächst eine vierfache Gabelung des weitern Verlaufs der Entwicklung beobachtet werden. Ein im Gebiet der wissenschaftlichen Litteratur sehr eng begrenzter (vgl. d. A. Philippi), aber in den Kreisen der praktischen Geistlichen sehr breiter und bis in die Gegenwart hinein wirkungskräftiger Strom ist zurückgekehrt in das Bett der Tradition. Aber dessen scharfe Formen sind inzwischen verwaschen, viele Wässerchen laufen nebenher. Diesem traditionalistischen Strome so nahe, daß viele seiner Wässerchen halb hierhin halb dorthin rieseln, hat seit der Mitte der vierziger Jahre die moderne Kenosislehre (vgl. die A. Kenosis, Liebner, Thomasius, Geß, Frank u. a.) nach einem kühnen Durchbruch durch die Felsenwände altorthodoxer Voraussetzungen (vgl. Form. Conc. 612, 39 Rechenb. u. ob. S. 55,1 f.) sich in die Gefilde der neuerwachten Gläubigkeit ergossen. Seitab suchten seit Kant die spekulativen Christologien von Fichte, Schelling, Hegel und ihren Schülern den Weg für ihre, die Tradition hier biegenden, dort brechenden Ideen (vgl z. B. die A. Daub und D. F. Strauß). Diese Wasser haben sich bald verlaufen; doch entstammt ihren Einflüssen die, übrigens mit Gedanken andrer (namentlich Schleiermacherscher) Herkunft verbundene, Scheidung zwischen der Person Jesu und der von ihr veranschaulichten [nicht mehr wesentlich metaphysischen, sondern] religiösen Idee bei Biedermann (vgl. Bd II, 207, 10 ff.) und O. Pfleiderer. Der Bahnbrecher für die vierte und in der wissenschaftlichen Theologie stärkste [auch in die unter 2 und 3 genannten Kreise hineinwirkende] Strömung der nachrationalistischen Entwicklung der Christologie ist Schleiermacher (vgl. d. A.) geworden. Er hat die Naturenlehre ganz aufgegeben; in dem Menschlichen in Christo will er das Göttliche nachweisen. Er thut dies, indem er von den Wirkungen Christi auf das christliche Bewußtsein zurückschließt auf seine Person, Christologie und Soteriologie also eng verknüpft, und indem er den urbildlichen Charakter der mit Gott geeinten Menschheit Christi betont. Daß Schleiermacher diese Urbildlichkeit übernatürlich bedingt sein läßt, hat konservativerer Ausgestaltung seiner Gedanken einen Anknüpfungspunkt geboten; daß Christus bei Schleiermacher schließlich doch deutlicher als das erste Subjekt der christlichen Religion erscheint, denn als der objektive Grund christlichen Glaubens, hat einer Umbiegung seiner Gedanken nach der andern Seite, einer Scheidung der Person vom „Prinzip“ Vorschub geleistet. Doch kann hier nicht verfolgt werden, wie mannigfach Schleiermachers Anregungen verarbeitet sind. Es ist dies in der [auch im evangelischen Ausland sehr einflußreichen] sogen. Vermittlungstheologie in freundlicher, wenn auch verschieden enger, Fühlung mit der Tradition geschehen (vgl. die Artikel K. J. Nitzsch, Ullmann, Umbreit; auch Martensen), bei andern in freierer, ja freiester Stellung ihr gegenüber (vgl. die A. Rothe, Schenkel, Schweizer). In engem Zusammenhang mit Schleiermacher — dessen Einwirkungen, von den rein traditionalistischen Kreisen abgesehen, überall spürbar sind — hat auch die christologische Arbeit von Lipsius und A. Ritschl gestanden (vgl. die A.). Doch müssen bei beiden, zumal bei dem letzteren, neue, fruchtbare Gedanken anerkannt werden. Freilich werden die Urteile über Ritschls Christologie sehr auseinandergehen, je nachdem man Ritschls Zurückhaltung gegenüber dem Metaphysischen für eine methodisch-empiristische, oder — wie wohl bei Schultz — für eine metaphysisch begründete ansieht. Im ersteren Sinne verstanden (vgl. O. Ritschl, Ritschls Leben II, 409 f.), ist Ritschls Christologie u. a. auch mir einst eine Förderung gewesen, für die ich dem Entschlafenen stets zu Dank verpflichtet bleibe, obwohl ich seine empirische Beschreibung der „Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Christi“ nicht für vollständig halte.— Doch führt nicht eine vollständigere empirische Beschreibung über sich selbst hinaus? Man braucht nicht die Fehler der Apologeten zu wiederholen, wenn man das zugiebt. Man kann — noch entschiedener, als es die sehr beachtenswerten und [wenn nicht direkt, so doch durch die gleiche Verwertung biblisch- und lutherisch-modifizierter reformierter Traditionen] einander verwandten christologischen Bemühungen von J. A. Dorner (vgl. den A.) und M. Kähler (Wissenschaft d. christl. Lehre 2. Aufl. § 364—392) gethan haben, — anknüpfen an die Zeit, da die unvermeidlichen metaphysischen Hilfslinien christologischen Denkens dem auf den geschichtlichen Christus sich gründenden Glauben den Horizont seines Erkennens abgrenzten.

Loofs.

Christoph, Herzog von Württemberg 1550—1568. Litteratur: Pfister, J. C., Herzog Christoph zu Wirtemberg 1. 2. Tüb. 1819, 20; Kugler, B., Christoph, Herzog zu Wirtemberg. 1. 2. Stuttg. 1868. 72; Stälin, Chr. Fr., Wirtembergische Geschichte, Bd 4, Stuttg. 1873; ADB 4, 243—250; Württembergische Kirchengeschichte, Stuttg. u. Calw 1893; Schneider, E., Württembergische Reformationsgeschichte, Stuttg. 1887; ders., Württembergische Geschichte, Stuttg. 1896. Weitere Litteratur s. bei W. Heyd, Bibliographie der Württembergischen Geschichte, Bd 1 S. 98 ff. (Stuttg. 1895).

Christoph, Sohn des Herzogs Ulrich v. W. († 1550) und der baierischen Herzogstochter Sabina († 1564) wurde fünf Tage nach der Ermordung Hans' von Hutten durch Ulrich zu Urach am 12. Mai 1515 geboren und im November darauf von seiner Mutter, die in ihre Heimat floh, verlassen. Nach Ulrichs Sturz kam der Knabe 1520 in die Hand Karls V., 1522 in die Ferdinands und mußte an verschiedenen Orten Österreichs, Innsbruck, Wienerisch-Neustadt, Leoben u. a. durch die Schule herber Entbehrungen gehen, wurde aber von wackern Hofmeistern geleitet und von dem trefflichen M. Michael Tiffernus (v. Tüffer bei Cilly) fromm erzogen und gut geschult. Ein zweijähriger Aufenthalt am Hofe Karls V., dem er im Oktober 1532 entfloh, um nicht in ein spanisches Kloster gesteckt zu werden, und nach des Vaters Rückkehr nach Württemberg 1534 ein achtjähriger Dienst in Frankreich vollendeten seine staatsmännische und kriegerische Ausbildung. Seit 1542 Statthalter in der württembergischen Herrschaft Mömpelgard, seit 1544 vermählt mit Anna Maria, der Tochter Georgs des Bekenners von Brandenburg-Ansbach, benützte Chr. die stillen Jahre unter manchem Druck von seiten des Vaters, um sich aus der h. Schrift und den Werken der Reformatoren eine selbstständige, nie mehr wankende evangelische Glaubensüberzeugung zu gewinnen, die sich in kindlicher Ehrfurcht und Liebe gegen den oft unbillig harten Vater, wie gegen die eigensinnige Mutter und in rastloser Thätigkeit zum Besten des Vaterlandes und des Volkes bewährte, je langsamer und ruhiger sie gereift war. Denn wenn Christoph auch schon 1538 Papst Paul III. den Fußkuß verweigert hatte, so machte seine religiöse Haltung doch lange Landgraf Philipp von Hessen Sorge, wie den Herzogen von Baiern Hoffnung, aber nachdem er 1540 das Religionsgespräch in Hagenau und 1541 den Reichstag in Regensburg besucht hatte, schrieb er am 1. April 1541 an seine dem Protestantismus zuneigende Mutter: Verhoff, wir sollen einmal all lutterisch werden, und wandte sich entschieden der Reformation in ihrer lutherischen Richtung zu, die später unter Brenz Einfluß sich noch verschärfte. Am 6. November 1550 kam er zur Regierung. Im Lande traf er schwierige Verhältnisse. Seit dem Schmalkaldischen Krieg hielt Karl V. drei Festungen besetzt, König Ferdinand hoffte durch einen Felonieprozeß das Herzogtum wieder zu gewinnen. Unter starkem Druck des Kaisers hatte Ulrich das Interim einführen müssen. Durch seine klug zurückhaltende Haltung im Fürstenkrieg gelang es Christoph, alle diese Schwierigkeiten zu überwinden, kräftig in die Reichspolitik einzugreifen, und freie Hand zur Ordnung der evangelischen Kirche des Landes zu gewinnen. In kurzer Zeit hatte er eine leitende Stellung unter den evangelischen Fürsten Deutschlands, die er weniger der Größe des Landes, als seinem ehrlichen Eifer und der treuen Hingabe an die evangelische Sache verdankte. An dieser Stelle ist die Regierung des Herzogs nach drei Seiten zu kennzeichnen und zwar 1. in seiner Stellung zur römischen Kirche, 2. in seinen Verdiensten um den Gesamtprotestantismus, 3. in seiner Thätigkeit für die evangelische Kirche Württembergs.

Dem Wunsch des Kaisers gemäß beschickte Christoph das 1551 wieder eröffnete Konzil zu Trient durch zwei Gesandtschaften, von denen die eine von vornherein den Papst als Richter verwarf und das der Augustana entsprechende, von Brenz verfaßte Bekenntnis der evangelischen Kirche Württembergs überreichte, das die zweite aus Theologen unter Brenz Führung bestehende Gesandtschaft verteidigen sollte. Aber die schweren Opfer dieser Gesandschaften (nach der Kirchenkastenrechnung 2033 fl. 12 Kr. 4 H.) waren vergeblich. Das Konzil verwarf den Anspruch, daß der Papst nur als Partei zu hören sei, ließ die Theologen nicht zu Worte kommen und stob in der Angst vor dem Heere Moritz' von Sachsen und seiner Bundesgenossen auseinander. Da das Konzil nicht auf Verhandlungen eingegangen war, wurde das schon durch die Aufstellung von Katechisten völlig untergrabene Interim aufgehoben. Ein Erlaß vom 30. Juni 1552 verbot die Messe in den Pfarrkirchen, während sie in den Klöstern noch geduldet wurde, aber am 11. Juli gebot der Herzog den Äbten, keine weitern Novizen aufzunehmen und die während des Interims gewonnenen jungen Mönche nicht wider das württembergische Bekenntnis mit Gelübden und Zeremonien zu beschweren. Noch kräftiger ging der Herzog nach dem Augsburger Religionsfrieden vor. Am 9. Januar 1556 wurde den Äbten und Pröpsten in Stutt-

gart eine neue Klosterordnung auferlegt, da die jungen Mönche Ärgernis geben. Die Klöster wurden in Schulen verwandelt, die Äbte auf die Verwaltung beschränkt, katholische bei ihrem Tod durch evangelische ersetzt. Den Frauenklöstern wurde die eigene Verwaltung genommen, evangelischer Gottesdienst eingeführt und die Frauen dringend vom alten Glauben abgemahnt; da sie aber großenteils ihrer Kirche treu blieben, ließ man sie absterben, während die austretenden billig abgefunden wurden. Mit großer Schärfe ging der Herzog gegen die Reste des alten Gottesdienstes, Bilder, Altäre und Feldkapellen vor. An der Hoffnung einer Wiedervereinigung der getrennten Religionsparteien hielt er fest und forderte immer wieder und noch auf dem Reichstag zu Augsburg 1566 ein Nationalkonzil, obwohl der Ausgang des Wormser Religionsgesprächs 1557 die Unmöglichkeit der Wiedervereinigung klar gezeigt hatte. Dagegen wies er die Teilnahme an dem 1562 wiedereröffneten Konzil, wie die Anerbietungen des Papstes Pius IV. durch Nik. v. Pollweiler 1564 trotz der in Aussicht gestellten Zugeständnisse in Glaubenssachen und des Köders einer Vergrößerung des Herzogtums durch Schweizer Gebiet zurück. Den von K. Ferdinand im Augsburger Religionsfrieden durchgesetzten sog. geistlichen Vorbehalt bekämpfte der Herzog unablässig als einen Hemmschuh des Protestantismus und eine Verleugnung des Prinzips der Glaubensfreiheit.

So stark der Herzog seinem Bruch mit der alten Kirche bis ans Ende Ausdruck gab, so kräftig trat er für die Sache des Protestantismus während seiner Regierung ein, ohne daß die neuerdings von der ultramontanen Geschichtsschreibung gemachte Behauptung, die Fürsten und Obrigkeiten der Reformation seien nur dem Einfluß der Prädikanten und Schreier erlegen, bei ihm ein Recht hätte. Im Gegenteil war Christoph die Art der damaligen Theologen vielfach innerlich zuwider. War doch eine seiner ersten Regierungshandlungen, den Predigern „alle ungeschickten, räsen (herben) vnd hitzigen Worte, alles Pochen vnd Poltern“ streng zu verbieten, wie er auch auf der ersten Konferenz der evangelischen Stände zu Naumburg 1554 beantragte, daß alle Stände ihren Theologen gebieten sollten, keine Schmähschriften ausgehen zu lassen, sich in den Predigten des Scheltens zu enthalten, und keine theologische Streitschrift ohne obrigkeitliche Prüfung und Billigung herauszugeben. Bei der Neuordnung der Kirchenverfassung und der Oberkirchenbehörde blieb der Einfluß der Theologen auf rein innerkirchliche Dinge beschränkt (vgl. auch seine Äußerung über die Theologen Stälin, 748 Anm. 2). So groß der Einfluß von Brenz war, den der Herzog von 1550 an, erst noch ohne Amt, als Ratgeber benützte und 1553 zur Würde eines Propstes in Stuttgart erhob, so sehr die Brenzische Lehrweise Christoph allmählich einnahm, so hoch er Männer wie Beurlin und Andreä achtete, so wichtig ihm der halbjährliche Zusammentritt des Kirchenrats mit den Generalsuperintendenten für die Regierung war, wenn er darin sein „zweites Auge“ sah, das in die innersten Zustände des Volkes und der Beamten eindringe, so gewahrt man doch überall seine selbstständige Prüfung und Entscheidung und seinen oft fast ungestümen, über seine bedächtigen Räte und die gegebenen Verhältnisse hinwegstürmenden Eifer. Immer lag ihm die Ausbreitung und die Einigung des Protestantismus am Herzen. Die Durchführung der Reformation und die Ordnung der Kirche half er durch seinen Rat und seine Theologen fördern: in der Pfalz, in der Markgrafschaft Baden-Pforzheim in der Helfensteinschen Herrschaft Wiesensteig, in der Grafschaft Öttingen, in den Reichsstädten Rothenburg a. d. T und Hagenau, in den fernen Herzogtümern Jülich-Cleve und Braunschweig-Wolfenbüttel, dessen Herzog Julius als sein Geschwisterkind ihn zum Vorbild nahm. Die Einigung des Protestantismus auf der Grundlage der Augustana, die sich als schreiendes Bedürfnis in den zahlreichen jener Zeit eigenen Zusammenkünften kundgab, betrieb er als Herzenssache. Eine Synode der evangelischen Theologen von ganz Deutschland und ein Bund aller evangelischen Fürsten waren eigentlich seine Ideale, die nur an der harten Wirklichkeit scheiterten. Wenig Dank und Erfolge hatte Christophs Vermittlung in den osiandristischen Streitigkeiten in Preußen 1554. Mit der größten Sorge erfüllte ihn die kalvinische Richtung des ihm innig befreundeten Kurfürsten Friedrich von der Pfalz; immer wieder suchte er ihn für das Luthertum zu gewinnen, aber das Gespräch zu Maulbronn 1564 vergrößerte bei der schroffen Haltung der beiderseitigen Theologen nur den Riß. Das Verhältnis der Fürsten zu einander blieb freundlich. Der Bekennermut Friedrichs auf dem Reichstag zu Augsburg 1566, machte auch auf Christoph Eindruck, er trat dem Gedanken auf Ausschluß Friedrichs vom Religionsfrieden bis an sein Ende entgegen.

Die Hoffnungen, welche Christoph für die Zukunft des Protestantismus in Österreich und Frankreich hegte, erwiesen sich als trügerisch. Ferdinands Sohn Maximilian, der die Freundschaft des Herzogs suchte und vom Geist der Reformation und ihrer Gewissensfreiheit nicht unberührt

geblieben war, wandte sich doch als Kaiser bald der Politik des spanisch-habsburgischen Gesamthauses zu, wenn er auch dem Adel in Österreich Zugeständnisse machte. Von Frankreich wurde Christoph schändlich belogen und betrogen. Die Verwendung Christophs und anderer evangelischer Fürsten für die bedrückten Waldenser 1557, für die verfolgten Protestanten 1559 bei Heinrich II. und ebenso bei Franz II. wurde mit schönen Worten abgewiesen. Das Religionsgespräch in Poissy 1561, die Zusammenkunft der Guisen mit dem Herzog in Zabern 1562, die Anerbietung des Amts eines Oberstatthalters durch Katharina v. Medicis waren nur ein Trugspiel, das die Gewinnung deutscher Hilfskräfte bezweckte, und das der Herzog nach schweren Opfern an Geld zu spät durchschaute. Im Interesse des Protestantismus beschäftigten den rastlosen Geist Christophs auch Jahre lang Heiratspläne für die Töchter Renata's von Ferrara, wie seit 1558 für die Königin Elisabeth von England. Die Ausbreitung des Augsburgischen Bekenntnisses unter den Winden oder Slovenen förderte Christoph durch Unterstützung der Druckunternehmungen des Krainer Primus Truber, den er in den württembergischen Kirchendienst nahm, und des alten kaiserlichen Feldhauptmanns Joh. Ungnad von Soneg, der in Urach einen Freisitz erhielt, während er in Italien, Graubünden und Polen für die Evangelischen durch die Vermittlung des einstigen päpstlichen Nuntius Pietro Paolo Vergerio, eines aufrichtigen Protestanten, aber nicht immer zuverlässigen, stets geschäftigen und geldbedürftigen Diplomaten, wirkte, dem Chr. in Tübingen eine Zufluchtsstätte gewährte.

Auch sonst bethätigte sich das warme Herz und die offene Hand des Herzogs, z. B. gegenüber den vertriebenen Engländern 1554/55 (W. Vjh. NF 1, 443), den Waldensern 1557, den Böhmischen Brüdern 1557 ff. und in aller Stille 1568 gegenüber von Wilhelm von Oranien im niederländischen Freiheitskrieg. Bis in seine letzten Tage hinein begleitete ihn die Sorge um Sicherung der Evangelischen gegen etwaige tückische Anschläge der päpstlichen Partei. Sein Ideal einer Vereinigung der Evangelischen ist durch Jakob Andreä in langjährigen Verhandlungen, freilich in unvollkommener Weise, durch die Konkordienformel verwirklicht worden.

Das größte Verdienst des trefflichen Fürsten ist die Neuordnung der evangelischen Landeskirche Württembergs und ihre Befestigung. Die Reformation Ulrichs hinterließ noch manche Lücken, die kaum geschaffene Synodalordnung war durch das Interim begraben. Eine Reihe kirchlicher Ordnungen existierte fast nur auf dem Papier. Die Zeitverhältnisse hatten Ulrich vielfach die Hände gebunden. Sein Sohn fand noch ein weites Gebiet der Thätigkeit. Unter ihm entstanden für alle Zweige des Staats und der Kirche neue Ordnungen. Die Kastenordnung von 1552 regelte die Armenfürsorge, die Eheordnung vom 1. Januar 1553 das Eherecht und das Ehegericht (je 2 Räte und 2 Theologen), die Visitationsordnung vom 26. Mai 1553 die Thätigkeit der Oberkirchenbehörde, der sog. Visitation, bestehend aus drei Räten und drei Theologen unter Oberleitung des Landhofmeisters. Vierteljährlich hielt die Visitation Zusammenkünfte mit den vier Generalsuperintententen, um über deren Berichte zu beraten. Unter letzteren standen 23 Spezialsuperintendenten ohne bestimmten Amtssitz, nach ihrer Tüchtigkeit ernannt; sie hatten zweimal des Jahres Visitation in den Gemeinden zu halten. Ebenfalls 1553 erschien die kleine Kirchenordnung, eine Gottesdienstordnung, welche die große Einfachheit aus der Zeit Blarers und Schnepfs beibehielt und den Unterricht der Jugend im Katechismus betonte. Ihr Wert zeigte sich darin, daß sie teils ganz, teils stückweise in sehr viele andere Kirchenordnungen überging. In den nächsten Jahren wurde die Vermögensverwaltung der Kirche neugeordnet. H. Ulrich hatte in seiner Finanznot das Einkommen der nicht besetzten Pfründen, Kaplaneien und Frühmessen zur Rentkammer eingezogen, aber in der Zeit des Interims den Gemeinden überlassen, um Katechisten anstellen zu können. Jetzt wurde das Ortskirchenvermögen, so weit es zur Unterhaltung der Kirchendiener bestimmt war, eingezogen, um die Bedürfnisse von Kirche und Schule zu bestreiten und die Kirche in ihrem Vermögen selbstständig zu stellen. Freilich hätte dasselbe nicht ausgereicht, wenn nicht Christoph nach 1559 auch das Vermögen der Klöster dem Kirchengut einverleibt hätte. Die Uneigennützigkeit des Herzogs, und seine treue Fürsorge um die Kirche tritt im Vergleich zu den Fürsten seiner Zeit klar hervor. Die Schaffung von Presbyterien zur Ausübung der Kirchenzucht nach Calvins Vorbild, welche Kaspar Lyser, der Vater des bekannten Polykarp L., mit seinem Schwager Jak. Andreä empfahl und teilweise auch verwirklichte, hieß der Herzog gut, ließ die Sache aber auf der Synode von 1554 gegenüber den starken Bedenken von Brenz (Beeinträchtigung des Kirchenregiments, Mißtrauen in die Gerechtigkeit der Ortsbehörden und die Unterstützung des weltlichen Armes) fallen, da die Landesordnung einigen Ersatz bot. Die bisherigen Ordnungen wurden in teilweiser Um-

arbeitung durch Kaspar Wild in der sog. Großen Kirchenordnung (Summarischer und einfältiger Begriff, wie es mit der Lehr und den Ceremonien in den Kirchen unsers Fürstentums gehalten werden soll) vom 15. Mai 1559 zusammengefaßt. Diese begreift auch die Schulordnung, die Medizinalvorschriften und eine Reihe von Polizeigesetzen in sich. Im Kirchenregiment erscheint jetzt der Propst dem Landhofmeister gleichgestellt. Der vierteljährliche Zusammentritt der Generalsuperintendenten mit der Oberkirchenbehörde, die jetzt Kirchenrat heißt, wird halbjährlich. Einmal im Jahr findet große Landesinspektion durch den Landhofmeister, weltliche Räte und Theologen statt. Eine Gleichmäßigkeit der Ceremonien war auch jetzt noch nicht ganz erreicht, sondern wurde erst in den folgenden Jahren angestrebt. Mit großem Eifer sorgte der Herzog für baulich vernachlässigte Gotteshäuser, wie für bessere Versorgung der Gemeinde durch Zerschlagung großer Pfarreien und Errichtung neuer, besonders auf dem Schwarzwald. Ebenso ordnete er 1559 die Führung von kirchlichen Büchern an.

Als Grundlage der Lehre wurde neben der Augustana das am 24. Januar 1552 dem Konzil zu Trient übergebene württembergische Bekenntnis festgestellt. Mit großem Ernst wachte der Herzog über Erhaltung der reinen Lehre. Gegen Schwenkfeld äußerte er sich bitter und erließ gegen ihn am 14. Juni 1554 einen scharfen Befehl, wie gegen alle Sakramentarier am 25. Juni 1558. Auch Joh. Laski konnte 1556 unter dem Einfluß von Brenz keinen Boden gewinnen. Die Wiedertäufer klagten, daß sie jetzt schärfer behandelt würden als unter Ulrich. Große Entschiedenheit zeigte Christoph gegen den Beichtvater seiner Mutter, den Pfarrer Barth. Hagen in Dettingen, als er in den Verdacht calvinischer Abendmalslehre kam. Eine Synode wurde berufen, Hagen seines Irrtums überwiesen und am 19. Dezember 1559 ein Bekenntnis festgestellt, durch welches die württembergischen Theologen auf die Brenzische Ubiquitätslehre verpflichtet wurden. Es war damit ein neuer Zankapfel in die lutherische Kirche geworfen. Melanchthon spottete über das Hechinger Latein der württembergischen Äbte.

Wie für die Kirche, sorgte Christoph auch für das Schulwesen. Die Universität bekam 1557 eine neue Ordnung. Für die Heranbildung der Kirchendiener wurde ebenfalls 1557 das Stipendium, das sein Vater nach dem Vorbild von Marburg für alle öffentlichen Diener gegründet hatte, bestimmt Ihre Vorbildung erhielten die Theologen in den 1556 organisierten Klosterschulen auf humanistischer Grundlage, für die Vorbildung anderer Studenten sollten die Pädagogien in Stuttgart und Tübingen dienen. Das Volksschulwesen, das unter Ulrich gegenüber den Partikularschulen, d. h. den Lateinschulen in den Hintergrund getreten war, nahm einen neuen Aufschwung. Nach der der Kirchenordnung einverleibten Schulordnung von 1559 sollten die Mesner Schule halten. Die Wahl derselben wurde den Gemeinden überlassen, die Prüfung und Bestätigung der Kirchenbehörde vorbehalten. Zum Bau von Schulhäusern und Besserung der Schulgehalte gab der Herzog aus dem Kirchengut gerne Beiträge.

Zu früh für sein Volk starb Chr. schon am 28. Dezember 1568. Das Bemühen um seines Volkes Wohlfahrt, der rastlose Eifer für die Kirche, wie für den Gesamtprotestantismus, seine reine Gesinnung läßt Christ. als einen der tüchtigsten Fürsten Deutschlands erscheinen.

G. Bossert.

Christophorus, der Heilige, Märtyrer. — Die älteren Vitae teils in AS t. VI Juli, 125—149, teils bei Pez, Thes. Anecd. II, 3, 27—124 (hier auch die metrische Vita et Passio Christoph. auct. Walthero Spirensi subdiacono, aus d. J. 983). Ferner in Anal. Bolland. I, 1882, p. 121—148 und X. 1891, p. 394—405, sowie in den Studi e documenti di storia e diritto, a. XIII, 1892, p. 375—400. (Vgl. noch weitere hieher gehörige Angaben bei Potthast, Wegweiser ꝛc.², II, 1243). — Neuere Untersuchungen: Jakob Grimm, Deutsche Mythol., Gött. 1844, S. 496, 509; H. P. Huot, Vie de S. Christophe d'après la légende et les monuments écrits des prem. siècles, Soissons 1861; A. Sinemus, Die Legende vom h. Christoph. und die Plastik und Malerei, Hannover 1868; W. Harster, Walter von Speier, ein Dichter d. 10. Jahrh. (Progr.), Speier 1877; Schönbach, St. Christoph ZdA, NF. XIV; Le Grand, Saint Chr. de Palestine, son hist. authentique et sa popularité dans les deux mondes, par des Lorrains bibliophiles, Nancy 1890; A. Mussafia, Zur Christ.-Legende (SWA 1893); K. Richter, Der deutsche Christoph (Acta Germ. V, 1), Berlin 1896.

Der in der griechischen wie in der lateinischen Kirche seit dem frühen Mittelalter hochverehrte Heilige soll (nach den Martyrologien Ados, Usuards, Notkers ꝛc., auch dem Mart. Rom.) zu Samos in Lycien gelebt, viele Heiden zum Christentum bekehrt und seine Heldenlaufbahn mit einem glorreichen Martyrium, unter Kaiser Decius, oder nach andern Angaben unter einem Kaiser (oder König) Dagnus, besiegelt haben. — Schon diese allen älteren Quellen so ziemlich gemeinsamen Angaben schließen erhebliche historische Schwierig-

keiten in sich. Ein Ort Samos in Lycien ist gänzlich unbekannt; ebenso aber auch der angebliche Kaiser Dagnus, den die Bollandisten mit Decius zu identifizieren suchen, während es vielleicht näher liegt, den Namen als aus Daja, dem Beinamen Maximins, korrumpiert zu betrachten, — denn mehrere alte Versionen der Sage lassen Samos, den Geburts- und Sterbeort Christophs, in der That in Syrien, dem Herrschaftsgebiete des Maximinus Daja liegen. — In ihren jüngeren Ausgestaltungen erscheint die Christophorus-Sage als ein Tummelplatz der üppigsten phantastischen Einfälle. Nach der in den AS. l. c. aus einer Fulder Pergamenthandschrift mitgeteilten „Passio", von unbekanntem mittelalterlichen Verfasser, gehörte der Heilige zum Volke der Caninaei (wofür andere Quellen Chananaei, einige aber auch Cynocephali bieten), war hundsköpfig und von Riesengröße, nämlich 12 Ellen hoch. Durch das an Aarons blühenden Mandelstab erinnernde Wunder einer in den Boden gesteckten eisernen Rute, die er Blätter und Blüten treiben läßt, bekehrt er 18000 Bewohner der Stadt Samos zum Christentum. Von dem darob erzürnten Könige Dagnus ins Gefängnis geworfen, bewirkt er hier die Bekehrung zweier Weiber, Nicäa und Aquilina, die um ihn zu verführen abgesandt worden waren, sowie weiterhin, nachdem seine Marterung schon begonnen, noch die vieler Tausender, bis zur Gesamtzahl von 48000. Nachdem er auf einer glühenden eisernen Bank geröstet und verschiedenen anderen Martern unterworfen worden, soll er, wie der heilige Sebastian, durch Pfeilschüsse getötet werden; aber starke Winde wehen die Pfeile rechts und links an ihm vorbei, ja einer derselben fliegt rückwärts dem Wüterich Dagnus ins Gesicht und beraubt ihn eines Auges. Der Heilige stirbt, nachdem er dem geblendeten Tyrannen noch Beschmierung der Stelle seines verlorenen Auges mit einem im Namen Christi angerührten Kote (Jo 9, 6) als Heilmittel angeraten. Dagnus wendet dieses Mittel, und zwar auf der Richtstätte des Märtyrers, unter Benutzung von dessen Blute zum Bereiten des Kots, im Namen des Herrn an, erlangt so sein Auge wieder und bekehrt sich nun zum Christentum. — Etwas minder abgeschmackt und ungeheuerlich ist jene, wie es scheint mit Elementen tiefsinniger altgermanischer Mythologie versetzte Fassung der Legende, welche den Riesen Christophorus zuerst dem Teufel dienen, dann (um mit Christo, dem Stärkeren als der Teufel, bekannt zu werden) den Dienst eines Fährmanns oder Trägers armer Wanderer über einen Fluß übernehmen läßt, — bis endlich ein Kind, das er, um es gleichfalls hinüberzutragen, auf seine Schultern gesetzt, sich als Christum den Herrn der Welt erweist, ihn mitten im Strome untertaucht und ihm so taufend den Namen „Christusträger, Christophorus" beilegt. In zusammenfassender Vollständigkeit vereinigte alle verschiedenen Elemente der Sage schon Jakob de Voragine in der „Goldenen Legende" (ca. 1280). Manches Eigentümliche bietet die zuerst durch H. Usener (Festschrift z. 5. Säcularf. d. Universität Heidelberg 1886 S. 54—86) veröffentlichte und dann in Bd X der Anal. Boll. übergegangene alte Vita. — Merkwürdig ist die weite Verbreitung des Kultus dieses vielleicht ganz und gar fabelhaften oder doch nur einen geringfügigen Kern von Historizität darbietenden Heiligen. Laut den griechischen Menologien, die den 9. Mai als seinen Gedenktag überliefern, erscheint er im Orient nicht minder gefeiert, wie laut abendländischen Traditionen in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland ꝛc., wo der 25. Juli der ihm geweihte Kalendertag ist. Zahlreicher wunderkräftiger Reliquien des h. Christoph wird Erwähnung gethan, u. a. seines Haupts, das 1204 bei der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner dort erbeutet und nach Frankreich gebracht worden sein soll, desgleichen seines riesengroßen Schenkels und Beins, die bis 1453 in Konstantinopel aufbewahrt worden wären ꝛc. Die christliche Kunst im Mittelalter hat sich besonders darin gefallen, die Riesengestalt des Christophorus als eine Art von Schutzwächter in den Vorhallen der Kirchen anzumalen, gewöhnlich mit dem Christuskinde auf der Schulter ein Wasser durchwatend, mit einem grünenden Stabe als Stütze in der Hand. Auch in der religiösen Poesie des Mittelalters wie noch der neueren Zeit spielt die Christophorus-Legende eine nicht unbedeutende Rolle. Bruderschaften des h. Christophorus zu verschiedenen Wohlthätigkeitszwecken, besonders zum Verpflegen einsamer Wanderer, werden gegen die Reformationszeit hin mehrfach erwähnt; so die von Heinrich v. Kempten 1386 gestiftete Vorarlberger, welche zum Schutze der dortigen Reisenden ein St. Christophs-Hospiz auf der Höhe des Arlbergs unterhielt, u. a. m. **Zöckler.**

Christophorus, Papst, 903—904. — Jaffé I, S. 443 f.; Herim. Aug. chron. zum J. 904; Dümmler, Auxilius und Bulgarius, Leipz. 1866, S. 60 und 135.

Christophorus stürzte im Herbst 903 Papst Leo V., wurde aber wenige Monate später selbst vom gleichen Schicksal ereilt. Nach Herimannus Aug. wurde er Mönch, dagegen läßt ihn Bulgarius im Gefängnis ermordet werden. **Hauck.**

Christo sacrum. — Ypey en Dermout, Geschiedenis van de Hervormde Christelijke Kerk in Nederland, IV, bl. 248—257; Ypey, Gesch. van de Chr. Kerk in de achttiende eeuw, Utrecht 1809, X. bl. 90—146; Grégoire, Histoire des sectes religieuses, V, p. 331 sq.; Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue KG, I, St. 2 S. 170 ff.; St. 3 S. 155 ff.; Fliedners Kollektenreise, II, S. 574 ff.; Guericke, KG, II, S. 1200; Wiggers, Kirchliche Statistik, II, S. 278; B. Glasius, Gesch. der Chr. Kerk, III, bl. 376—380; derselbe, Biogr. Woordenboek, III, bl. 6—11; G. J. Vos, Gesch. der Vaderl. Kerk, II, bl. 195, 196; J. Reitsma, Gesch. der Hervorming en der Hervormde Kerk in Nederland, bl. 347; Ter Haar en Moll, Gesch. der Chr. Kerk in Nederland, in tafereelen, II, bl. 404—414 (mit einer Abbildung des Innern der Kirche); Kalender voor de Protestanten in Nederland, VII, 1862, bl. 195—256; [H. C. Rogge] (mit einer Abbildung des Äußern der Kirche).

Christo sacrum ist der Name einer religiösen Gesellschaft, die im Jahre 1797 zu Delft (Holland) begründet wurde, von jungen, gebildeten Männern, zur wallonischen Diakonengesellschaft „La Confraternité“ gehörend. Ihr Zweck war, den christlichen Glauben zu verteidigen gegen die deistischen und voltairianischen Strömungen, und zugleich eine allgemeine christliche Liebe zu befördern, unabhängig von allen kirchlichen Beschränkungen oder Genossenschaften. Zu jener Zeit entstanden an mehreren Orten Vereine, deren Bestreben es war, zu einem über Glaubensstreitigkeit erhabenen „Christentum“, wie es später genannt wurde, zu gelangen; die Hauptsache dabei war: das Christentum solle erhalten bleiben, aber das, was die verschiedenen Kirchengenossenschaften kennzeichnete, solle als von untergeordneter Bedeutung betrachtet werden: „Het Rotterdamsche Kruisgezelschap“, „De Leidsche Godsdienstvrienden“, „Het Christlievend Genootschap“ (zu Monnikendam) u. a.; die Delftsche Gesellschaft aber wurde die bedeutendste. Seines Anti-Konfessionalismus ungeachtet hatte Christo sacrum eine konfessionelle Basis, weil es wie Brüder erkannte „alle, die aufrichtig annahmen, daß jeder Mensch sündhaft und verdorben ist; daß Gott die Strafe der Sünde heischt; daß Jesus Christus als Vermittler aufgetreten ist um diese Strafe auf sich zu nehmen, was er nur, Gott und Mensch zugleich seiend, vermochte; daß diejenigen, welche an ihn und seine Genugthuung glaubend, bußfertig seine Fürsprache anrufen und annehmen, sogleich erlöst werden; und daß, durch die Verherrlichung jenes Vermittlers, der heilige Geist in ihnen den Glauben und die Bekehrung wirkt“. Das Emblem der Gesellschaft war demgemäß ein Kreuz, das auf dem Evangelium und dem Dekalog fußt, darüber ein Kranz von Palmen, in welchem die Worte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“.

Der bedeutendste Begründer der Gesellschaft Christo sacrum war der 26jährige Jacob Hendrik Onderdewyngaart Canzius, am 13. Januar 1771 zu Delft geboren. Rechtsanwalt und Notar daselbst, war er, zuerst als Armenpfleger und später als Ältester, Mitglied des wallonischen Kirchenvorstands. Dem Hause Oranien treu ergeben, wurde er durch die politischen Unruhen gezwungen, einen anderen Beruf zu wählen; demzufolge gründete er in Delft eine große Fabrik physikalischer und chirurgischer Instrumente, wodurch er allmählich einen bedeutenden Teil seines nicht unansehnlichen Vermögens verlor.

Christo sacrum versuchte im Anfang seine Absichten zu verheimlichen, was mancherlei Verdächtigung hervorrief. Darauf erschien im J. 1801 eine Schrift, welche das Bestreben der Gesellschaft erläuterte, 1802 gefolgt von einer zweiten Schrift (Het genootschap Christo sacrum binnen Delft, 1801; Gronden en wetten van het genootschap Christo sacrum opgericht binnen Delft, 1802). Das Zutreten vieler Reformierten, Lutheraner, Remonstranten und einiger Katholiken mehrte die Zahl der Mitglieder dermaßen, daß die religiösen Zusammenkünfte nicht länger in der Wohnung des Mitglieds W. van Groenwegen, jur. doct., gehalten werden konnten. Also reifte der Plan, für Christo sacrum ein eigenes Kirchengebäude zu stiften. Dies Gebäude wurde am 5. März 1802 von Canzius eingeweiht. Die Andachtsübungen, wobei Unterschied gemacht wurde zwischen „Kultusdienste“ und „Lehrdienste“, hatten mehr einen lutherischen und anglikanischen als einen alt-reformierten Charakter; und insbesondere bei der Abendmahlsfeier wurde sorgfältig alles angewendet, was die Feierlichkeit zu erhöhen vermochte. — Ursprünglich war es die Absicht gewesen, daß die Mitglieder der Gesellschaft Christo sacrum ihrer eigenen Kirchengenossenschaft angehörig bleiben sollten. Als aber der wallonische Kirchenvorstand im J. 1801 Canzius und Macquelyn ihres Amtes als Mitglieder desselben entsetzte, weil sie der Gesellschaft Christo sacrum angehörten, und der niederdeutsch-reformierte Kirchenvorstand im J. 1802 kräftig gegen Christo sacrum auftrat, sogar im J. 1804 diejenigen öffentlich tadelte und ausschloß, welche Mitglieder von Christo sacrum

waren, trat der Delftsche Verein als eine besondere Kirchengenossenschaft auf. Als solche wurde sie von verschiedenen aufeinanderfolgenden Regierungen der Niederlande anerkannt, wiewohl sie keinen Geldbeitrag aus der Staatskasse erhielt.

Die Zeit, während welcher der beredte Canzius der bedeutendste Vorsteher war — 1802 wurde ihm sein früherer Lehrer in der Mathematik, Isaac van Haastert, als zweiter Vorsteher hinzugefügt — war verhältnismäßig die Blütezeit der Genossenschaft, die allmählich 117 Mitglieder zählte und während der Zeit ihrer Existenz 31 Kinder durch die Taufe in die Gemeinde aufnahm. Seit aber Canzius im J. 1810 nach Leiden übersiedelte, von welchem Ort er 1811 nach Emmerich zog, wo er bis 1815 — die letzten Jahre als Bürgermeister — wohnte, siechte die Genossenschaft hin, sodaß Van Haasterts Auditorium öfters aus 5 oder 6 Personen bestand. Von Februar 1816 bis 1826 bekleidete Canzius in Haag ein Amt bei einem der Ministerien. Dies machte es ihm möglich, sich der Gesellschaft **Christo sacrum** wieder mehr zu widmen. Die Genossenschaft feierte am 5. März 1822 ihr 25jähriges Jubiläum. Die Festpredigt wurde von Canzius gehalten in Gegenwart einer großen Zuhörerschaft, worunter sich der General-Sekretär des Kultusdepartements, Deputierte der reformierten Synode, der evangelisch-lutherischen Synode, der remonstrantischen Bruderschaft und mehrere vornehme Leute befanden. Aber im J. 1826 wurde Canzius als Direktor des königlichen Museums nach Brüssel versetzt, und die Delftsche Genossenschaft war ihrer Auflösung nahe. Van Haastert starb im J. 1834. Das Kirchengebäude blieb seit 1836 aus Mangel an Teilnahme geschlossen. Amtlos und unbemittelt kehrte Canzius im J. 1834 nach Delft zurück, und am 11. Juli 1838 wurde das Kirchengebäude verkauft, am Tage nach dem Tode des Canzius, welcher zugleich der geistige Urheber und das letzte Mitglied des Delftschen Vereines gewesen war.

Dr. theol. **J. A. Gerth van Wijk.**

Christusbilder. Litteratur. Joh. Reiskii Exercitationes historicae De Imaginibus Jesu Christi, Jenae 1685, wo auch auf ältere Litteratur verwiesen ist. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen 1. u. 2. Heft, Altona 1825; bes. 2. Heft S. 1 ff.; Wilhelm Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. Philologische und historische ABA. Aus dem J. 1842, Berlin 1844 S. 121—175. Daraus auch in W. Grimm, Kleinere Schriften, 3. Band S. 138 ff.; Didron, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu, Paris 1843 (bes. für die spätere Zeit); Mrs. Jameson, Lady Eastlake, The History of Our Lord. Vol. I. II, London 1857. Third edition 1872; Heaphy, Examination into the Antiquity of the Likeness of our Blessed Lord zuerst im Art Journal 1861, sodann in Buchform unter dem Titel: Likeness of Christ. London 1880 (nur Abbildungen brauchbar, Text ungenügend) Legis Glückselig, Christus-Archäologie. Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild, Prag 1863 (unkritisch). Portraits of Christ in The Quaterly Review. Vol. 123 p. 490—509, London 1867; Grimoüard de Saint-Laurent, Guide de l'Art chrétien. tom. II, Paris. Poitiers 1873 p. 198 sqq. (mit Vorsicht zu benutzen); H. Holtzmann, Ueber die Entstehung des Christusbildes der Kunst, JprTh 3. Jahrg. (1877) S. 189—192; A. Hauck, Die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst, Heidelb. 1880; L. Dietrichson, Christusbilledet, Kjobenhavn 1880; V. Schultze, Ursprung und älteste Geschichte des Christusbildes, ZkWL 4. Jahrg. 1883 S. 301—315; H. Holtzmann, Zur Entwickelung des Christusbildes der Kunst, JprTh 10. Jahrg. 1884 S. 71—136; K. Pearson, Die Fronica, Straßburg 1887. Dazu Rez. von J. Ficker, ThLZ 1888 S. 176 ff. Zu vgl. sind auch die einschlägigen Werke über christliche Archäologie und Geschichte der Kunst, besonders auch Kraus, RE 2. Bd. S. 15 ff. — Noch immer bezeichnet die Geschichte des Christusbildes ein schwieriges Problem, das für das MA und die Neuzeit z. Z. kaum zu lösen ist, da nicht nur wenige monographische Arbeiten über die einzelnen Künstler und Kunstzweige vorliegen, sondern auch die notwendigen Veröffentlichungen der Denkmäler noch sehr im Rückstand sind.

I. Die ältesten Ansichten und Berichte über die äußere Erscheinung Christi. Während im NT. das Leben und Wirken Jesu nach den verschiedensten Seiten hin zur Darstellung gelangt, vermißt man hier Angaben über seine irdisch leibliche Erscheinung. Diesen Mangel teilen auch die ältesten nachbiblischen chr. Schriftsteller. Um so bemerkenswerter ist es aber, daß besonders die neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, und dabei stehen die von Gnostikern stammenden lit. Erzeugnisse allen anderen voran, in den Kreis ihrer Phantasie die Christophanien ziehen. Im Pastor Hermae, **sim. 9 c. 6 u. 12** wird die körperliche Größe des Sohnes Gottes namentlich hervorgehoben, die nach dem Petrus-Evangelium bei dem soeben aus dem Grabe Erstandenen sogar die Himmel überragt. Gnostische Einflüsse verraten die Visionen, in denen Christus als Hirt, Schiffer (vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden I, S. 551. 598) in Gestalt eines seiner Apostel, so des Paulus (**Acta Pauli et Theclae c. 21**), des Thomas (Lips. I,

S. 250. 256. 269. 291) oder aber als Knabe oder Jüngling erscheint. Daß gerade in den Gesichten mit Christus, als einem Knaben oder Jüngling von schöner Gestalt und mit lichtglänzendem Äußern, gnostische Elemente, und zwar von Leukios Charinos herrührende, zu erkennen sind, läßt Photius, bibl. cod. 114 (Lips. I, S. 464 f. 542 u. ö.) erkennen. Bei seiner Begegnung mit Andreas wählt der Herr in den Akten des Andreas und Matthäus in der Stadt der Menschenfresser die Gestalt eines Knaben (Lips. I, S. 551 f.); ebenso offenbart er sich im Lande der Barbaren dem Petrus und Andreas in den Akten, die den Namen dieser Apostel tragen (Lips. I, S. 554), in den Akten des Matthäus, wo er überdies als wohlgestaltet bezeichnet wird (Lips. II, 2 S. 111 f.), und in den äthiopischen Akten des Jakobus (Lips. II, 2 S. 212 f.). Gelegentlich wird auch das Alter des Knaben angegeben, nämlich 12 Jahre, so in den Akten des Petrus und Andreas (Lips. I, S. 556). Von einem Jüngling (ὁ νεώτερος οὗτος) wird Manazara in den Akten des Thomas geheilt (Lips. I, S. 269). Ein glänzender Jüngling erscheint dem Petrus und Theon in den Actus Vercellenses (Lips. II, 1 S. 177), ein schöner Jüngling mit lächelndem Angesicht am Grabe der Drusiana in den Johannes-Akten, die ihn mehrmals kurzweg ὁ καλός nennen (Zahn, Acta Joannis S. 231, 16. 17. 20. 233, 3). Des freundlich lächelnden Ausdrucks im Gesicht Jesu geschieht auch in den Actus Vercell. c. 16 Erwähnung, die überdies mehrere Arten von Christophanien kennen. Von den Witwen, denen der Herr das Augenlicht wiedergegeben, schauten ihn die einen als Greis von unbeschreibbarer Gestalt, die andern als Jüngling, noch andere als Knaben (Lips. II, 1 S. 184), während Petrus seine Vision beschreibt: talem vidi, qualem capere potui (c. 20). Die Vorstellung von der Jugendlichkeit Christi, die in der erwähnten Litteraturgattung die vorherrschende ist, läßt sich auch durch die Märtyrerakten belegen. Die vita et passio S. Caecilii Cypriani per Pontium c. 12, Ruinart, Acta Martyrum, Ratisbonae 1859, p. 258 schildert eine Vision, in der Christus als junger Mann (iuvenis) erscheint. Jugendlicher Gesichtsausdruck neben schneeweißem Haupthaar ist auch dem erhöhten Christus in der passio SS. Perpetuae et Felicitatis c. 12 eigentümlich.

Die Frage nach dem Aussehen Jesu während seines Erdenlebens wurde namentlich infolge der Angriffe von jüdischer und heidnischer Seite in den Vordergrund gerückt. Freilich waren die in Betracht kommenden chr. Autoren soweit davon entfernt, darauf eine einheitliche Antwort zu geben, daß vielmehr die einen Christus unter dem Einfluß von Jes 52 u. 53, besonders 52, 14 und 53, 2 nicht nur als den leidenden Messias, sondern während seines ganzen irdischen Daseins ohne Wohlgestalt und Schönheit, ja geradezu als häßlich, die andern aber ihn im Anschluß an Ps 45 (44), 3 als den schönsten unter den Menschen dachten und schilderten. Justin Martyr sieht gerade in dem Mangel an Schönheit die Weissagung des Jes erfüllt, an einer andern Stelle auch diejenige bei David und in allen hlg. Schriften (dial. c. Tryph. c. 14. 49. 85. 88. 110. 121; Apol. I c. 52. Durch Jes wird weiter Clemens v. Alex. bestimmt (Paed. III, 1; Strom. II, 5. III, 17. VI, 17). Er spricht sogar davon, Christus habe ohne Schönheit erscheinen wollen, damit nicht durch den Anblick seiner Person der Eindruck seiner Worte Schaden leide. So wenig Justin einem Tryphon, so wenig redet Origenes einem Celsus die Unschönheit im Aussehen Jesu aus; er wendet sich höchstens gegen den Vorwurf, wonach dessen Körper ἀγενές gewesen sei. Besondern Wert legt aber Origenes auf seine Ansicht, der Herr sei jeweils in einer Gestalt erschienen, die den Verhältnissen entsprach (c. Celsum VI, 75. in Matth. comm. series 100), womit natürlich ausgedrückt wird, er habe überhaupt keine bestimmte Gestalt besessen, an sich auffallend, aber deutlich die Theologie des Alexandriners wiederspiegelnd. Mit Jes halten es auch Basilius, hom. in psal. 44, Isidor v. Pelusium, epist. 130, der die Schönheit bei dem Psalmisten auf Christi göttliche Tugend bezieht, Theodoret, in psal. 44, Cyrill von Alex., Glaphyr. in Exod. I, 4, indem er dem Sohn Gottes noch überdies ein sehr häßliches Aussehen zuschreibt. Unter den Lateinern schöpfen ihre Vorstellungen von der leiblichen Erscheinung des Herrn aus Jes Tertullian und Cyprian, ersterer adv. Jud. c. 14, adv. Marcionem III, 17, de carne Christi c. 9, de patientia c. 3, de pallio c. 4, de idolatria c. 18, letzterer test. II, 13. — Den Bann herkömmlicher Anschauung brachen zuerst einige Väter des 4. Jahrh.s, namentlich Chrysostomus und Hieronymus. Chrys., expos. in psal. 44 deutet Jes 53, 2 nicht auf die Mißgestalt (ἀμορφία), sondern auf die Erniedrigung (εὐκαταφρόνητος) des Herrn, wobei er zugleich Ps 45, 3 auf dessen leibliches Aussehen bezieht. Für Hieronymus ist die Thatsache, daß der erste Anblick Jesu auf seine Jünger und Gegner einen gewaltigen Eindruck gemacht, der Beweis, daß er in Gesicht und Augen etwas Himmlisches gehabt habe (epist. 65 ad Principiam, ed. Vallarsi I p. 377; ähnlich Comm. in

Matth. IX, 9). Augustin folgert expos. in psal. 127 aus der Verspottung, Geißelung u. s. w. Christi, daß er seinen Verfolgern häßlich erschienen sei, aus der Liebe der Jungfrauen zu ihm, daß es nichts Schöneres als ihn gebe. Freilich wird man Augustin mit Rücksicht auch auf seine Äußerungen enarr. in psal. 43 und 118 nicht sowohl der zweiten, als der ersten Klasse der genannten Theologen zurechnen müssen. Jedenfalls ist ihm aber die persönliche Bestimmtheit Christi feststehende Thatsache.

Ob die irdisch leibliche Erscheinung des Herrn schön oder häßlich war, diese Frage beschäftigte die Kirchenväter nur im allgemeinen. Keiner von ihnen lieferte indessen ein bis ins Einzelne ausgeführtes Bild von Jesu Aussehen. Einige Züge, nämlich ein bräunliches Gesicht, einen schönen Bart und leuchtende Augen, erwähnen die kath. *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (Lipsius II, 1 S. 209). Weitere Details finden sich aber erst in dem unter dem Namen des Johannes v. Damaskus gehenden Brief an Kaiser Theophilus (MSG. 95, p. 349). Indem der Briefschreiber bemerkt, Konstantin der Große habe den Herrn nach der Beschreibung der alten Geschichtschreiber malen lassen, weist er im einzelnen hin auf die zusammengewachsenen Augenbrauen, die schönen Augen, die kräftige Nase, das krause Haupthaar, das gesunde Aussehen, den schwarzen Bart, die weizenfarbene Gesichtsfarbe nach Art der Mutter Jesu, die langgestreckten Finger u. s. w. Wie hier mehr das Kolorit als die Gesichtsbildung geschildert wird, so auch in den Angaben des Nicephorus Callisti, hist. eccl. I, 40 (MSG. 145, p. 748), der seine Beschreibung des Bildes Christi mit dem Wort „wie wir es von den Alten (*ἀρχαῖοι*) erhalten haben", einleitet. Auf ihn machte Eindruck namentlich das blühende Aussehen, die Größe des Körpers, reichlich 7 Palmen hoch, das bräunliche nicht sehr starke, aber etwas gekräuselte Haupthaar, die schwarzen und nicht völlig gewölbten Augenbrauen, die meerblauen ins Bräunliche spielenden Augen, der schöne Blick, die kräftige Nase, das blonde und nur mäßig lange Barthaar neben dem langen niemals außer in der Kindheit abgeschnittenen Haupthaar, der etwas gebeugte Nacken, der die Haltung des Körpers nicht ganz schlank und gerade erscheinen ließ, das weizenfarbene und etwas gerötete Kolorit des nicht runden, sondern ovalen Gesichtes. Die Schilderung in dem Brief an den Kaiser Theophilus eignet sich das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, welches nicht vor dem 16. Jahrh. entstanden ist (Brockhaus, Die Kunst in den Athos-Klöstern S. 161), an der Stelle, wo es vom Charakter des Gesichtes und Leibes des Herrn handelt, fast im Wortlaut an (Schäfer, Handb. der Malerei vom Berge Athos S. 415 f. § 446). Eine gewisse Selbstständigkeit diesen Berichten gegenüber ist der Beschreibung, die in dem sog. Brief des Lentulus vorliegt, nicht abzusprechen. Lentulus, angeblich der Vorgänger des Pontius Pilatus, während in Wirklichkeit Pilatus in Judäa einen Valerius Gratus ablöste, berichtet über Jesus an den römischen Senat, wobei er auch ein Bild von dem umherwandelnden Aufwiegler entwirft. Darnach besaß dieser eine hohe, ansehnliche Gestalt, ein ehrfurchtgebietendes Antlitz, das beim Beschauer Liebe und Frucht zugleich erweckte, gelocktes und krauses Haupthaar von dunkelglänzender Farbe, in der Mitte des Kopfes nach dem Brauch der Nazarener gescheitelt und von den Schultern herabfließend, eine offene und sehr heitere Stirne, ein Gesicht ohne Runzeln und Flecken, anmutig durch eine zarte Röte, eine tadellose Nase und einen ebensolchen Mund, einen vollen rötlichen Bart von der Farbe des Haupthaars, nicht zu lang, aber in zwei Spitzen auslaufend, graublaue und strahlende Augen. Vgl. Text, der in zwei verschiedenen Rezensionen vorliegt bei J. A. Fabricius, Codex Apocryphus Novi Testamenti, 1719, p. 301 *sq. und Phil. Gabler, In *αυθεντιαν* epistolae Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Jesu Christo scriptae. Jenae 1819 (Pfingstprogramm) p. 5 sqq. Idem, Opuscula academica Vol. II, 1831, p. 636 sqq. Die Unechtheit des Briefes, der zum erstenmale in den Schriften des Anselm von Canterbury auftaucht, wird von niemand geleugnet.

II. Litterarische Nachrichten über älteste Bilder Christi. a) Ein Linnentuch mit den eingestickten Figuren Jesu und seiner Apostel, das der Legende nach seine Mutter angefertigt hatte und das darum in hoher Verehrung stand, sah während seines Aufenthalts in Jerusalem der Mönch Arculfus. Vgl. Adamnani, abb. Hiiensis, de locis sanctis I, 11 (12) in Mabillon, ASB. saec. III pars II (1672) p. 507; Tobler-Molinier, Itinera Hierosolymit. I p. 156.

b) Die eherne Statue Jesu in Cäsarea Philippi (Paneas). Bei der Erwähnung seines Besuchs dieser Stadt gedenkt Euseb, h. e. VII, 18 der statuarischen Erzgruppe mit einer auf den Knieen liegenden und ihre Hände bittflehend erhebenden Frau und eines stehenden und seine Hand nach ihr ausstreckenden Mannes, eines Kunstwerkes, das die Lokal-

Überlieferung zu einem Denkmal des Dankes, errichtet von dem angeblich aus Paneas stammenden blutflüssigen Weibe, stempelte. Euseb hielt wie die Angabe über die Entstehung der Gruppe, so auch die Deutung derselben auf Jesus und die Blutflüssige für glaubwürdig. Außer ihm berichtet noch eine ganze Reihe von Schriftstellern über das Bildwerk von Paneas; einige erwähnen auch seine weitere Geschichte und seinen Untergang. Hierher gehören u. a. Asterius Amasenus, Photius, bibl. cod. 271; Sozomenus, h. e. V, 21; Philostorgius, h. e. VII, 3; ebenso Macarius Magnes, ed. Blondel I, 6, welcher auch den Namen des Weibes, *Βερονίκη*, nennt. Während diese Gewährsmänner darin einig sind, daß die männliche Figur der Gruppe eine Darstellung Christi sei, und ihre Annahme lange Zeit unwidersprochen blieb, bekämpften u. a. Th. Ittig, Joh. Dalläus, Jak. Basnage, Spanheim, besonders aber Hase und Beausobre (Theodori Hasaei Dissertationum et observat. philol. sylloge, 1731, p. 314—380; Beausobre, Bibliotheque Germanique tom. XIII, deutsch in Cramers Sammlungen z. Kirchengesch. u. theol. Gelehrsamkeit, 1748, S. 37—198), die Tradition, wobei nicht geleugnet werden kann, daß ihre Opposition namentlich durch die Absicht, die kath. Bilderverehrung zurückzuweisen, veranlaßt wurde. Man wollte früher in der Gruppe einen Kaiser und eine gerettete Provinz, etwa Hadrian und Judäa, erkennen, kam aber später, veranlaßt durch die Unmöglichkeit einer solchen Auslegung, davon zurück, um auf Asklepios und Hygieia zu raten. (Vgl. Stark, Verhandlungen der Frankfurter Philologenversammlung 1863, S. 72.) Aber auch diese Auffassung ist nicht einwandfrei. Von anderen Gründen abgesehen, fehlt bei Asklepiosstatuen sonst kaum der Schlangenstab (Roscher, Lexicon der griech. u. röm. Mythologie I, S. 633 ff.), den hier weder Euseb, noch irgend einer seiner Nachfolger erwähnt, während er und sie umgekehrt auf eine fremdartige Pflanze aufmerksam machen, die wahrscheinlich aber nicht zur Erzgruppe selbst gehörte. Weiter wäre es mehr als auffallend, wie zu einer Zeit und an einem Ort, wo das Heidentum noch eine Macht war, sich schon eine auf Christus und das blutflüssige Weib gehende Überlieferung hätte festsetzen können, wenn es sich in Wirklichkeit nur um den dem heidnischen Volksglauben keineswegs fremden Heilgott und die Gesundsheitsgöttin gehandelt hätte. Bei unbefangener Betrachtung der unter sich ja nicht widerspruchslosen alten Zeugnisse über die Statue von Paneas verdient die herkömmliche Auslegung noch am meisten Berücksichtigung, zumal ihre Angaben über die Haltung der beiden Figuren an den ältesten Darstellungen mit der Heilung der Blutflüssigen Parallelen finden (Kraus, R.-E. I, 639). An sich steht nichts im Wege, die Gruppe von Paneas auf das blutflüssige oder etwa auf das kananäische Weib, das für seine besessene Tochter anhält und das Clement. hom. III, 73. IV, 1. 4. 6 *Βερονίκη* heißt, zu beziehen, umsomehr als das chr. Altertum auch statuarische Gebilde kennt, womit man freilich sich noch nicht zu der Richtigkeit der Lokalsage, wonach die Blutflüssige in eigner Person das Denkmal errichtet habe, zu bekennen braucht. — Wenn Euseb sich die Deutung der Christus-Figur nur nach der Äußerung des Volkes aneignet, so kann dies kaum beanstandet werden. Hat er doch nach seiner Aussage (l. c.) noch mehr Bilder Christi gesehen, die gewiß unter sich nicht weniger Verschiedenheiten aufwiesen, als die uns erhaltenen oder aus Beschreibungen bekannten ältesten Christus-Darstellungen. Mit diesem Maßstab konnte er aber unmöglich sofort feststellen, ob der Mann der Gruppe Christus war oder nicht. Möglich ist aber auch, daß seine Antipathie gegen die Bilder überhaupt ihm die gewählte vorsichtige Ausdrucksweise diktierte.

c) Bilder Christi, in Malerei oder aus anderm Stoff hergestellt, besaßen nach Irenäus, adv. haer. I, 25, 6 die Anhänger des Karpokrates, denen sie ebenso wie den Bildern der Philosophen, u. a. Pythagoras, Plato und Aristoteles, ihre besondere Verehrung durch Bekränzung erwiesen. Der Wert dieser Darstellungen wird hinlänglich durch die Behauptung der Karpokratianer gekennzeichnet, Pilatus habe zu Lebzeiten Jesu dessen Bild anfertigen lassen. Vgl. auch Philosophumena VII, 32; Epiphanius, adv. haer. I, 27, 6. Selbstverständlich war es auch nicht besser um das Bild Christi bestellt, welches die Karpokratianerin Marcellina neben denen des Paulus, Homer und Pythagoras durch Anbetung und Weihrauchopfer verehrte (Augustin, de haeresib. 7; Joh. v. Damaskus, de haer. 27).

d) Ein Bild Jesu fand Aufnahme im Lararium des Kaisers Alexander Severus. Auch wenn es erhalten wäre, so würde es für die Frage nach dem Aussehen Jesu belanglos sein. Denn Lampridius, vita Alex. Sev. 29, der mit Berufung auf die dem Kaiser gleichzeitigen Schriftsteller das Bildnis erwähnt, bezeugt, daß in der kaiserlichen Hauskapelle sich auch Apollonius, Abraham, Orpheus u. a. befanden, deren Bilder natürlich nur Idealschöpfungen sein konnten.

e) Eine eherne Statue, den Heiland im Bilde wiedergebend, ließ Konstantin der Große in seinem Palast Chalce errichten, die wenigstens vor ihrer Beseitigung ihren Platz auf dem großen Thor des kaiserlichen Schlosses hatte. Wie Theophanes, Chronographia zum Jahre 717 (MSG. 108, p. 817) notiert, wurde sie ein Opfer der Bilderstürmer. Vgl. auch Banduri, Imperium orientale t. I p. 9 (liber I. continens anonymi de Antiquitatibus Constantinopolitanis).

f) Ein Bildnis Jesu, „nach dem Leben gemalt", besaß die Erzherzogin Margaretha. Vielleicht ist es das nämliche, das Dürer in Brüssel als „St. Lucas Altartafel" bezeichnet. Vgl. Thausing, Dürer S. 420.

Außer diesen Nachrichten über auf natürlichem Wege entstandene Christusbilder haben sich auch solche erhalten über Bildnisse, die angeblich nicht Menschenhand geschaffen, die vielmehr auf wunderbare Weise ins Dasein getreten (*εἰκόνες ἀχειροποίηται*). Hierher gehören:

g) Ein Bild zu Kamulium in Kappadocien, wahrscheinlich ein Tuchbild und vielleicht eine Kopie des noch zu nennenden edessenischen, dessen auf dem 2. Konzil von Nicäa Erwähnung geschah und das von Kaiser Justinus II. nach Konstantinopel überführt wurde. Es stand als wunderthätig in so hohem Ansehen, daß zu seinen Ehren ein besonderes kirchliches Fest eingerichtet ward. Auch wurde es wiederholt von griechischen Kaisern als wirksamste Waffe in Kriegszeiten benutzt. Vgl. Jacobi Gretseri opera tom. XV, 1741, p. 196 sqq.

h) Um seine Truppen anzufeuern, bediente sich der Feldherr Philippikus im Krieg gegen die Perser eines Bildes Christi, nach der Ansicht der Römer auf übernatürliche Weise entstanden, so verehrt und darum auch so bekannt, daß es Theophylakt ohne weiteres als *τὸ θεανδρικὸν εἴκασμα* bei seinen Lesern einführen konnte. Da das Bild auch unter dem Nachfolger des Philippikus, Priskus, eine Rolle spielte, indem es zur Dämpfung eines im Heer ausgebrochenen Aufstandes diente, so hat es den Anschein, als hätte es sich damals gewöhnlich inmitten des Heeres befunden. Über die Art des Acheiropoetons wird nichts angegeben; wahrscheinlich war es aber ein Tuchbild, sicher die Kopie eines Orginals, von dem Theophylakt hervorhebt: *ἀρχέτυπον γὰρ ἐκεῖνον θρησκεύουσι Ῥωμαῖοί τι ἄρρητον*. Vgl. Theophylakt Simokattes, historiae II, 3. III, 1 (ed. de Boor). Das Acheiropoeton ist vielfach verwechselt worden mit einem Bilde in Amida; indessen wird von diesem ausdrücklich bezeugt, daß es gemalt, also kunstmäßig hergestellt war. Vgl. Zacharias, Mytylen. episc., h. e. 9, MSG. 85 p. 1159.

i) Ein syrisches Fragment nennt ein Bild Jesu, auf Leinwand gemalt, das eine gewisse Hypatia in einer Wasserquelle ihres Paradieses fand, eine Entdeckung, die einige Zeit nach dem Leiden des Herrn gemacht worden sein soll. War es schon wunderbar, daß dieses Bild bei seiner Auffindung nicht naß war, so geschah ein noch größeres Wunder dadurch, daß es in dem *φακεόλιον*, in dem es die Frau einhüllte, einen Abdruck zurückließ. Von den beiden Exemplaren kam das eine nach Cäsarea, das andere nach Komolia und eines von ihnen späterhin nach Dibudin (?), wo man es als *ἀχειροποίητον* bezeichnete. Vgl. Lipsius, Edessenische Abgar-Sage S. 67 Anm. 1. ZwTh. 1881 S. 189 ff. Sollte das rätselhafte Komolia identisch sein mit dem erwähnten Kamulium und in der syrischen Quelle ein Beitrag zur Legende von jenem Bilde vorliegen?

j) In Memphis wurde um 570 den Besuchern einer Kirche ein linnener Mantel (pallium lineum) mit dem Bilde des Heilandes gezeigt, das die Sage als Abdruck seines Gesichtes bezeichnete und das so glänzend war, daß man es nicht scharf ansehen konnte. Vgl. Tobler-Molinier, Itinera Hierosolym. I, p. 116: Antoninus Martyr, de locis sanctis c. 44.

k) Mehrfach ist in der byzantinischen Litteratur die Rede von Christusbildern, die auf Ziegelsteinen abgedrückt waren. Nach der Konstantin Porphyrogenetus zugeschriebenen Schrift über das Abgar-Bild (Combefis, originum Constantinopolitarum manipulus, 1664. Malachias Samuelian, Hist.-krit. Abhandlung über das Bild Christi, das er selbst dem Abgar gesandt hat, 1847, S. 150), Georg Cedrenus, historiarum compendium, ed. Bekker I, p. 312 u. s. w. war das Bild von Edessa, um es vor den Angriffen des Königs Ananun zu schützen, eingemauert worden und kam erst im J. 539 wieder zum Vorschein. Bei seiner Auffindung stieß man auf einem Ziegel, der mit eingeschlossen war, auf ein wunderbar entstandenes Abbild des Originals. Ebenfalls an das edessenische Bildnis knüpft die Legende an, die Leo Diakonus, historiae IV, 10 darbietet. Darnach hätte Thaddäus, der den Abgar im Auftrag Jesu mit dessen Bild heilen sollte, dieses auf seiner Reise nach Edessa unter Ziegelsteinen versteckt, und hätte der mit ihm in Be-

rührung gekommene Stein einen wunderbaren Abdruck erhalten. — Eine Variante zu der zuletzt genannten Tradition führt nach Hierapolis. Ananias, der Bote des Abgar an Jesus, verbarg dessen aus Palästina mitgebrachtes Bild, als er in bezw. bei Hierapolis übernachtete, in einem Haufen von Ziegelsteinen. Das Bild verbreitete aber um sich her Feuerschein, sodaß die Bewohner des Orts aufmerksam wurden und das Bild gefunden ward, indessen es nicht allein, sondern dabei auch eine wunderbar ins Dasein getretene Kopie auf einem Ziegelstein. So berichtet die erwähnte unter Konstantin Porphyrogenetus' Namen gehende Schrift. Vgl. Combefis, l. c., Samuelian, a. a. O. S. 143. Dieses Ziegelbild wurde von Nicephorus Phokas nach Konstantinopel gebracht. Vgl. Zonaras, epitome historiarum XVI, 25.

l) Neben einem Bild der Maria soll auch ein Christusbild der Patriarch Germanus, als er von Konstantinopel weichen mußte, mit sich genommen haben, das weiterhin in die Hand Gregors II. gelangte. Dies nebst den näheren Umständen berichtet griechisches Quellenmaterial. Vgl. Marangoni, Istoria dell' antichissimo oratorio, o capella di San Lorenzo, 1747, p. 78 sqq. Marangoni u. a. denken bei dem Bild an ein Gemälde Jesu in ganzer Figur in der Kapelle über der scala santa zu Rom, Garrucci, storia vol. III, p. 5 an das Acheiropoeton von Kamulium. Indessen haben diese Vermutungen so viel und so wenig für sich wie die ganze Erzählung.

m) Sicher handelt es sich nur um die Kopie eines Acheropoetons bei dem Tuch mit einem Christusbilde, das der Eremit Paulus in Latro im 9. Jahrh. sich von Photius erbat und erhielt. Allerdings erkannte nur der Beschenkte das Bild, während andere lediglich das bloße Tuch sahen. Vgl. Gretseri opera t. XV p. 186. — Minder wichtige Acheiropoeten können hier übergangen werden.

n) Wertvoller als alle die erwähnten Nachrichten über älteste Christusbilder ist eine Angabe bei Augustin, de Trinitate VIII, 4: nam et ipsius dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat, quaecunque erat. Denn aus ihr ist zu erkennen, daß es am Anfang des 5. Jahrhunderts bereits unzählige Christusbilder mit unzählig vielen Vorstellungen von seiner irdisch menschlichen Erscheinung gab. Unter diesem Gesichtspunkt wollen denn auch wie die vorhandenen Bilder Christi überhaupt, so besonders die sog. authentischen betrachtet sein.

III. Erhaltene Christusbilder. A. Angeblich authentische Porträts. Die Bilder, welche zu Jesu Lebzeiten oder bald darnach entstanden sein sollen, zerfallen in zwei Klassen. 1. Solche, die von der Hand eines Malers, Bildhauers u. s. w. herrühren.

a) Die Gemälde des Lukas, unter denen zwei römische die bekanntesten sind. Das eine, welches in der Kapelle Sancta sanctorum, auch Oratorium des St. Laurentius genannt und über der scala santa gelegen, aufbewahrt wird, trägt seit dem 13. Jahrh. (Gregor IX.) eine Inschrift, wodurch es als ein Werk des Lukas bezeichnet wird (der Text der Inschrift in Reiskii exercitationes p. 123 sq.). Die Nachricht, daß der Arzt und Evangelist Jesus im Bild verewigt habe, wird erst im MA. angetroffen. Der Biograph des Theodor von Studion, der Mönch Michael, ist einer der frühesten Gewährsmänner dafür. Vgl. vita Theodori Stud. c. 69 (MSG. 99, p. 177). Dürfte man der späten Angabe bei Michael Glykas Glauben schenken, so hätte sich schon Patriarch Germanus dem Kaiser Leo III. gegenüber auf das Lukasbild in Rom berufen, das dorthin an Theophilus geschickt wurde. Vgl. annalium p. IV (MSG. 158, p. 524). Weitere Zeugnisse s. bei Grimm S. 171 f. Wernher vom Niederrhein im letzten Viertel des 12. Jahrhs. verwebt die Lukas-Legende mit Bestandteilen der Veronika-Sage: Lukas macht, der Bitte der Veronika entsprechend, verschiedene Male den Versuch, ein Bild Christi zu malen. Da ihm aber seine Absicht nicht gelingt, drückt Jesus sein Bild in ein Tuch der Veronika ein, das er beim Waschen seines Gesichts benutzt. Vgl. Pearson S. 11. Darnach handelte es sich bei dem Lukasbild nicht um ein Werk seines Pinsels, sondern um ein Acheiropoeton, zu dem es auch von einer andern Sage erhoben wird. Laut dieser wäre das Gemälde mit Engelhilfe zu stande gekommen. Wie die Tradition über die Entstehung des Bildes bei der scala santa verhältnismäßig jung ist, so auch dieses selbst. Die Abbildungen, z. B. bei Marangoni, l. c. Pag. I, Cancellieri, Memorie istoriche delle sacre teste de' santi apostoli Pietro e Paolo (1806), p. 7, zeigen den Christustypus der schon degenerierten byzantinischen Kunst, der, worauf schon Grimm S. 172 hingewiesen, mit demjenigen des hernach zu nennenden Bildes von Edessa enge verwandt ist. Freilich glaubt Grimoüard de Saint-Laurent II, 210 unter dem jetzigen Bilde ein älteres gefunden zu haben. — Ein anderes sog. Lukas-Bild Jesu besitzt die vatikanische Bibliothek. Es ist auf Tuch gemalt. Abbildung bei Heaphy Taf. IV. Ein drittes in

der Kathedrale zu Tivoli soll Papst Simplicius dahin gestiftet haben. Vgl. Marangoni, l. c. p. 143 sq. Aber damit ist ihre Zahl noch nicht erschöpft. — Nach ganz späten Angaben soll Lukas auch Statuen Christi verfertigt haben. Wenigstens erhebt Sirolo bei Ancona den Anspruch, in einem Holzbild Jesu ein Erzeugnis seines Meißels zu besitzen. Vgl. Aringhi, **Roma subterranea, Romae** 1651, t. II, p. 406.

b) Neben Lukas stellt die Legende als Bildhauer den aus dem NT. bekannten Nikodemus. Sein Werk will der **volto santo**, das Bild des Gekreuzigten, aus schwarzem Cedernholz geschnitzt, das der kunstvolle **tempietto** im Dom zu Lucca umschließt, sein. Abbildung bei Garrucci, **storia tav.** 432 n. 4. Der Crucifixus mit seinem langen gescheitelten Haupthaar und seinem geteilten in zwei Spitzen auslaufenden Bart, seinen offenen Augen sowie seiner langen Tunika, die halbweite Ärmel hat und in der Hüftengegend durch einen riemenartigen Gürtel zusammengehalten wird, u. s. w., lassen nicht daran zweifeln, daß die Reliquie in Lucca frühestens im 8. Jahrh. entstanden ist. Vgl. auch de Waal, Das Kleid des Herrn S. 33. Über den angeblichen Bildschnitzer Nikodemus und die Geschichte des Luccaer Bildes s. **Reiskii exercitationes p.** 134—148. Garrucci, l. c. vol. VI, p. 40 sq. Besondere Beachtung verdient die Sage, die als Modell für das Nikodemus-Bild ein Archeiropoeton in Anspruch nimmt. Christus soll nackt am Kreuze gehangen haben, was Joseph von Arimathia veranlaßte, die heiligen Frauen um Beschaffung eines Gewandes zu bitten. Diese kauften denn auch reines Linnen, was nach der Abnahme Jesu vom Kreuz dessen ganze Figur in Abdruck darbot. Darnach stellte Nikodemus sein Schnitzwerk her. Die Sage begegnet beispielsweise bei dem Zeitgenossen des Kaisers Otto IV., Gervasius Tilberiensis. Vgl. **G. G. Leibnitius, Rerum Brunsvicarum scriptores,** 1707, **t. I. p.** 962 sq.

c) Als „das einzig richtige Portrait unseres Heilandes, abgenommen von einem Schnitt in Smaragd, welchen Papst Innocenz VIII. vom Sultan Bajasid erhielt zur Loskaufung seines Bruders, der ein Gefangener der Christen war," giebt sich ein Bild aus, welches in zahlreichen photographischen Reproduktionen vor einiger Zeit besonders auf Jahrmärkten feilgeboten wurde. Nach einer solchen ist es abgebildet bei Dietrichson Pl. I n. 1. In Wirklichkeit ist die Photographie hergestellt nach einer Medaille, einem Abguß des Smaragds, der selbst auf Veranlassung Mohameds II. geschnitten sein dürfte, jedenfalls aber verhältnismäßig jungen Datums ist. Völlig falsch sind die der Photographie beigegebenen historischen Daten. Vgl. Friedlaender ThStK. 1870 S. 146 ff.

d) Nicht einmal zu den ältesten christlichen Mosaiken rechnet das Musivbild, das die Kirche S. Prassede (St. Praxedis) in Rom besitzt und bei feierlichen Gelegenheiten ausstellt. Die fromme Sage stempelt es zu einem Geschenk, das der Apostel Petrus dem Pudens (2. Ti 4, 21) verehrte. Vgl. Marangoni, l. c. p. 166 sq., Platner, Bunsen u. s. w., Beschreibung der Stadt Rom 3. Bd. 2. Abt. S. 255.

2. Bilder, die auf übernatürliche Weise entstanden sind (Acheropoeten). Hier hat man zu unterscheiden zwischen solchen, welche die ganze Gestalt Jesu, und solchen, welche nur sein Gesicht wiedergeben.

a) Tücher mit den mehr oder minder deutlichen Spuren eines Mannes in ganzer Figur, die alle den Anspruch erheben, die *σινδών*, in der der Herr im Grabe ruhte und in die sich sein Bild eindrückte, zu sein, werden angetroffen früher in Chambery, jetzt in Turin, Compiegne und bis zum Ende des vorigen Jahrh.s, wo das betreffende Exemplar zu Grunde ging, in Besançon. Einen Vorsprung seinen Konkurrenten gegenüber behauptet freilich Turin, da dessen Schatz Sixtus IV. laut Bulle die Echtheit zuerkannte. Abbildungen der Tücher zu Turin und Besançon bietet nach Chifflet und Piano (s. hernach) Garrucci, l. c. **tav.** 106 n. 4 u. 5 dar. Wenn auch die alten Kopien wenig Vertrauen einflößen, so dürften sie doch den allgemeinen Eindruck wiedergeben. Darnach lassen die Formen des langgestreckten Körpers und bärtigen Kopfes mit seinem Haupthaar erkennen, daß diese Tücher mit ihren Darstellungen im MA. entstanden sind. Vgl. über die **sacrae sindones Philiberti Pingonii Sindon evangelica. Aug. Taur.** 1581. Daniel Mallonius, **Jesu Christi Crucifixi stigmata Sacrae Sindoni impressa. Venet.** 1606. **Jo. Jac. Chiffletii de linteis sepulchralibus Christi etc. Antverp.** 1624. Laz. Giuf. Piano, **Commentarii critico-archeologici sopra la S. S. Sindone di N. S. Gesù Cristo venerata in Torino. T. I. II. Torino** 1833 und die dort angeführte weitere Lit.

Die Erwähnung der Sindone legt es nahe, auch ein Wort dem Schweißtuch (**sudarium**) zu widmen, das Jesu Haupt im Grabe bedeckte und das nach den Angaben von Besuchern des hlg. Landes in oder bei Jerusalem verehrt wurde. Bei seinem Besuch einer Höhle in der Nähe des Jordan (**spelunca puellarum**) erfuhr Antoninus Martyr,

daß darin das Schweißtuch, das auf Christi Kopf lag, sich befinden sollte. Vgl. Tobler-Molinier, Itinera Hierosolymit. I, p. 98. Später sah der Mönch Arculf in Jerusalem das Schweißtuch, das er küßte und von dem er sich Wundergeschichten erzählen ließ. Vgl. l. c. p. 153 sqq. Indessen sagen diese Pilgerberichte nichts darüber, daß die betreffenden Sudarien irgend ein Bild aufweisen. — Über manche andere derartige Tücher vgl. Reiskii exercitationes p. 99 sq.

b) Weit berühmter als die Tücher mit der ganzen Gestalt Jesu sind diejenigen, welche nur ein Bild seines Kopfes bezw. Gesichtes tragen.

a) Das Bild von Edessa (Abgarus-Bild). Während schon Euseb, h. e. I, 13 von dem Briefwechsel, den angeblich der Heiland mit Abgar Ukkâmâ von Edessa unterhielt, Kunde hat, tritt erst später die Sage auf, dieser Fürst habe ein authentisches Porträt Jesu besessen. Nachweisbar zum erstenmal begegnet die Legende in der doctrina Addaei (Philipps, The Doctrine of Addai, the Apostle, 1876, p. 5). Darnach malte der Archivar und Hofmaler des Königs von Edessa, Hanan, derselbe, welcher auch von seinem Herrn als Gesandter zu Christus geschickt war, von diesem ein Bild mit auserlesenen Farben, um es dem Abgar zu überbringen. Sodann erwähnt Moses von Khorene, historia Armenica II, 29, ed. Whiston p. 135, das Christusbild, und zwar in der Form, daß Hanan zusammen mit einem Brief Jesu, geschrieben von dem Apostel Thomas, das in Edessa befindliche Bild Jesu dem Fürsten übermacht habe. Auch Euagrius, h. e. IV, 27 gedenkt des Bildes. Indem er sich auf Prokop beruft, bemerkt er, Christus habe sein nicht von Menschenhänden erzeugtes Bild dem Abgar überschickt. Die jüngeren Zeugnisse sind von geringerer Bedeutung und können darum bei Seite gelassen werden. Vgl. dazu Lipsius, Edessenische Abgar-Sage S. 52 ff. Indessen schon die erwähnten genügen, um zu erkennen, wie die je länger desto mehr sich steigernde Wundersucht sich nicht mehr an einem Bilde genügen ließ, das angeblich der Pinsel eines gleichzeitigen Malers hervorgebracht, sondern aus einem auf natürliche Weise entstandenen Gemälde ein Acheiropoeton machte, das die Kraft besaß, Kranke zu heilen. Darf man die Entstehungszeit der Legende von dem edessenischen Bild mit Rücksicht auf die doctrina Addaei etwa um 350 ansetzen, so ergiebt sich aus der Sage selbst, daß sie an ein in Edessa existierendes Gemälde sich anlehnte. Ja, es ist mehr als wahrscheinlich, daß das Bild die direkte Veranlassung zur Bildung der Legende wurde. Bis zum Jahre 944 blieb das Gemälde in Edessa, dann kam es nach Konstantinopel, wohin es Kaiser Romanus I. verbringen ließ. Hinsichtlich der weiteren Geschichte der Reliquie stehen Behauptungen gegen Behauptungen. Verschiedene Städte wollen in ihren Besitz gelangt sein, namentlich Genua, Rom und Paris. Am wenigsten findet Paris mit seinen Angaben und Ansprüchen Glauben, wenig auch die Kirche S. Silvestro in capite zu Rom (vgl. dazu Reiskii exercitationes p. 27 sqq.), umsomehr aber die Kirche S. Bartolomeo degli Armeni zu Genua, zumal sie sich auf die Autorität Pius IX. berufen kann, der ihr Bild als authentisch der Verehrung empfahl. Nach der Tradition von Genua gab der griechische Kaiser im J. 1360 oder bald darnach das Bild dem Lionardo Montaldo zum Geschenk, der es nach Genua überführte. Zuerst in seinem Hause gehütet, kam es laut letztwilliger Verfügung Montaldos nach dessen Tode im J. 1388 in die genannte Kirche (vgl. Calcagni, Della imagine Edessena, 1639, Samuelian, a. a. O.). — Die Replik von Genua ist abgebildet u. a. bei Samuelian, a. a. O. Titelbilder; Heaphy, Tafel III und Garrucci, l. c. t. 106 nach einer Zeichnung des Malers Chiosone, aber, wie es scheint, überall sehr idealisiert. Fanden doch im J. 1810 die Franzosen es nicht einmal der Mühe wert, das „dunkle Tuch", bei dem „keine Spur eines menschlichen Antlitzes zu erkennen sei", mitzunehmen. Vgl. Samuelian, a. a. O. S. 119. Die Bilder in Rom und Genua, die sich im einzelnen wesentlich von einander unterscheiden, tragen nach den Kopien das ausgesprochene byzantinische Gepräge der Verfallzeit, sodaß die Annahme völlig ausgeschlossen ist, sie beide oder eines von ihnen könnte aus dem 4. oder gar einem früheren Jahrhundert, worauf die doctrina Addaei geht, stammen. Um an die Stelle dieser Bilder ein neues und besseres zu setzen, hat Glückselig den ungeheuerlichen Versuch gemacht, mit Hilfe der verschiedenen Repliken und namentlich einer Kopie zu Nazareth das echte Abgarus-Bild graphisch zu rekonstruieren. Vgl. das Titelbild seines Werkes mit der Beischrift: Im Besitze S. Päpstl. Heiligkeit. Durch H. Schreiben des Cardinal J. Antonelli empfohlen als „sacra effigie" zur Erhöhung der Andacht der Gläubigen und möglichsten Verbreitung in der Christenheit. Der Versuch Glückseligs wurde u. a. von Bischof Hefele scharf zurückgewiesen (Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie u. Liturgik 2. Bd, S. 260 ff., auch in Wetzer und Welte, Kirchenlexicon s. v. Christusbilder). — Das angebliche Abgarus-Bild zeigt nur den Kopf Jesu. Aber die Legende kennt auch ein Bild in ganzer Figur

auf Leinwand, durch Berührung mit dem Körper des Herrn entstanden. Gervasius Tilberiensis am Anfang des 13. Jahrh., der davon spricht, beruft sich mit seinen Angaben auf alte archivalische Nachrichten und weiß zu erzählen, daß es, in der Hauptkirche von Edessa aufbewahrt, an hohen Festen aus seinem goldenen Schrein herausgenommen wurde, um mit Hymnen, Psalmen und Gebeten verehrt zu werden, ebenso daß es am Ostertag der Reihe nach zeigte Jesus als Kind, Knaben, Jüngling, jungen Mann und in der Fülle der Jahre. Vgl. **G. G. Leibnitius, l. c. p.** 962.

β) Das Veronika-Bild. Zunihren kostbarsten Reliquien zählt die kath. Kirche das sog. Schweißtuch der Veronika, das ur bei besonderen Gelegenheiten, namentlich in der Charwoche, dem andächtigen Volke gezeigt wird und mit großen Ablaßgnaden ausgestattet ist. Angeblich wurde es im Jahre 1297 durch Bonifatius VIII. vom Hlg. Geist-Spital nach St. Peter in Rom transferiert, wo es in der neuen Kirche hinter der Statue der St. Veronika seinen Platz fand. War es mir selbst bei der Entfernung, in der die Reliquie gezeigt wird, nicht möglich, etwas von dem Bilde auf ihr zu entdecken, so wird auch von solchen, die sie in der Nähe gesehen, behauptet, der dargestellte Gegenstand sei fast völlig verblichen. Z. B. erkannte Barbier de Montault im Jahre 1854 nur das schmale Gesicht mit seinem bis zu den Schultern herabreichenden Haupthaar und dem in der Mitte geteilten Bart, während Nase und Augen sich dem Blick entzogen. Zum Glück sind aber noch alte Nachbildungen vorhanden, die wenigstens eine annähernd richtige Beurteilung des Bildes gestatten. Nach der Kopie, welche Pearson (Tafel I) darbietet, erscheint auf einem Tuch das lange über das Oval hinausgehende Gesicht Jesu. Die niedrige gewölbte Stirne steht mit der lang herabgezogenen Nase im auffallenden Kontrast. Der Mund ist etwas geöffnet. Das spärliche Haupthaar kommt nur an den Schläfen zur Geltung. Wenig dicht und stark stellt sich auch der Bart an den Backen dar, stärker indessen an der Kinnpartie, wo er in drei Spitzen endigt. Der Schnurrbart wirkt mehr durch Farbe als durch Stärke. Die Augen, von schwachen Brauen umrahmt, sind geschlossen und vervollständigen samt den schmerzentstellten Gesichtszügen und mehreren Blutstropfen das Bild eines nach Martern im Tode Erblichenen. Betrachtet man das Ganze unter kunstgeschichtlichem und ästhetischem Gesichtspunkt, so muß es wohl als byzantinisch, aber von ergreifender Wirkung charakterisiert werden. Die Thatsache, daß das Veronika-Bild ein Tuch zur Unterlage hat und den Herrn im Tode darstellt, gestattet, es in Parallele zu setzen zu den erwähnten Sindonen. Während freilich diese Christus in ganzer Figur wiedergeben, erscheint hier nur sein Kopf bezw. Gesicht. Geben sich die Sindone als die Leichentücher aus, in denen Jesus im Grabe ruhte, so sollte man vermuten, das Veronika-Bild erhebe den Anspruch, das Schweißtuch zu sein, das des Heilands Kopf bedeckte, und dementsprechend eine Legende erwarten, die die Entstehung dieses Acheiropoetons schilderte. Indessen eine solche Sage existiert nicht, wohl aber eine Überfülle von mittelalterlichen sagenhaften Erzählungen, welche die Entstehung eines Bildes Christi vor seinem Tod zum Gegenstand haben und damit den Namen einer Frau in Verbindung bringen. Sie lassen sich chronologisch in zwei Klassen zerlegen. In der ältesten Überlieferung, die nicht lange vor dem 9. Jahrhundert niedergeschrieben sein dürfte (Pearson S. 4 f.), erscheint unter dem Namen Vironice das aus den Evangelien bekannte blutflüssige Weib, welches ein Bildnis (**egona, igona** = *εἰκών*) Jesu, mit Wunderkraft ausgestattet, besitzt. Über die Herkunft des Bildes wird bemerkt, daß es die Frau aus Liebe zu Christus herstellte oder herstellen ließ (**depinxit**). Andere jüngere Gewährsmänner berichten, der Herr habe dem Weib sein Bildnis zu teil werden lassen, wobei neben der allgemeinen Angabe auch noch die besondere begegnet, er habe sein Antlitz auf einem Tuch abgedrückt. In Gegensatz zu dieser Klasse von Versionen der Legende tritt in Frankreich um 1300 und in Deutschland gegen Ende des 14. Jahrh.s eine andere. Während die erste den Ursprung des Bildes in die Zeit vor dem Leiden Jesu versetzt, rückt ihn die zweite in die Passion herunter. Darnach legte Veronika dem Heiland auf dem Weg nach Golgatha ein Tuch auf, das sie mit dem Abdruck seines Gesichtes wieder zurückerhielt. Begegnen die ältere und die jüngere Form der Legende nach dem Aufkommen der letzteren noch eine Zeit lang neben einander, so geriet jene gegen 1500 völlig in Vergessenheit. — Da die Legende das sog. Veronika-Bild mit seinem schmerzhaften Totenantlitz völlig unbeachtet läßt, so ist es überaus schwierig, dessen Ursprung zu ergründen. Um es möglichst verehrungswürdig erscheinen zu lassen, hat man sich nicht vor der Behauptung gescheut, es sei schon zur Zeit des Tiberius nach Rom gekommen, dabei aber übersehen, daß die älteste Form der Legende, welche die Heilung des Tiberius durch die Reliquie erwähnt, das vor seinem Leiden auf natürlichem Wege entstandene Bild im Auge hat. Nach einer andern Annahme gelangte

es unter Johann VII. in die ewige Stadt, der zum Zweck seiner Aufbewahrung auch ein Tabernakel errichtet haben soll. Sicher ließ Cölestin III. ein Ciborium herstellen, das ein Tuch umschloß. Vgl. AS. Febr. t. I, p. 460; Grimm S. 144. Ehe weiteres litterarisches Material, wenn überhaupt noch solches existirt, zur Stelle geschafft ist, wird man nur sagen können, und zwar auf Grund des Veronika-Bildes selbst, daß Rom im MA. ein Tuchbild des Herrn besaß, welches das Angesicht des Herrn während seiner Grabesruhe abbildete und wahrscheinlich den Anspruch erhob, als das Sudarium gewertet zu werden, welches auf Jesu Haupt lag und auf diese Weise einen wunderbaren Abdruck erhielt. Wenigstens ist es bezeichnend, daß es den Namen sudarium schon führte, ehe noch die Legende von dem Tuche aufkam, das dem Herrn auf seinem Kreuzeswege zum Abtrocknen des Gesichtes dargereicht wurde. Aber auch meine Vermutung in ihrer zweiten Hälfte, daß das Tuch ein Acheiropoeton sein wollte, ist nicht zu kühn, wenn man an die anderen Bilder dieser Gattung, namentlich an die Sindone, denkt. Umgekehrt würde es bei der Stellung Roms innerhalb der Kirche sehr auffallen, wenn dieses hätte weniger besitzen wollen als seine Rivalin Konstantinopel und selbst kleine Orte des Orients. — Freilich war die Tradition von einem Grabtuch nicht stark genug, um sich halten zu können; sie wurde von Legendenbildungen überwuchert, bei denen das Wort Veronika eine große Rolle spielt. Nachweisbar ist ein Autor des 12. Jahrhunderts der erste, der in Anlehnung an eine andere Quelle von dem wahren Schweißtuch in Rom spricht: quod ab aliis Veronyca dicitur (Gamurrini, S. Silviae peregrinatio p. 120). Dem Schreiber dieser Quelle ist das Schweißtuch unter dem Namen sudarium geläufig, nicht aber in gleicher Weise Veronika. Einer ähnlichen Ausdrucksweise bedient sich eine Schilderung der gottesdienstlichen Funktionen des Papstes, vor dem Jahre 1143 verfaßt: sudarium Christi, quod vocatur Veronica (Pearson S. 40). Erhellt daraus, daß der Name Veronika für das Schweißtuch im 12. Jahrhundert noch nicht ganz eingebürgert war, so zeigt anderseits eine Bulle vom Jahre 1290 daß er damals schon volkstümlicher war, freilich als Bezeichnung für das Bild, nicht etwa für eine heilige Frau (Pearson S. 41: sui pretiosissimi vultus Imaginem, quam Veronicam fidelium vox communis appellat). Zur richtigen Erklärung des Wortes giebt schon der genannte Gervasius Tilberiensis, indem er zugleich des Bildes in St. Peter ausdrücklich gedenkt, einen wichtigen Fingerzeig: Est ergo Veronica pictura Domini vera, wobei er offenbar von vera und *εἰκών* ausgeht. Vgl. G. G. Leibnitius, l. c. p. 968. Denn in der That wird schon in der erwähnten Quelle aus dem 8. Jahrhundert das Bild, das Veronika anfertigt oder anfertigen läßt, egona u. dgl. genannt, ein Ausdruck, an dem man so zäh festhielt, daß er selbst noch im Jahre 1505 in einem Nürnberger Gebetbuch mitten in einem deutschen Text angetroffen wird (Pearson S. 57: in hac eicona, in diser figur). Aber nicht bloß die Bezeichnung des römischen Tuchs, als des wahren Bildnisses Christi, dürfte dessen Namen bestimmt haben, sondern auch, als ein Werk der Veronika, wird das Tuch wahrscheinlich den Namen der Frau erhalten haben. Dafür spricht die Wahrnehmung, daß es die Bezeichnung erst führte, nachdem die betreffende Legende längst vorhanden war. Soviel über das sog. Veronika-Bild in Rom, das übrigens noch zahlreiche Nebenbuhler in Italien, Deutschland u. s. w. besitzt. Vgl. AS., l. c. p. 461 sq.

Zeigt das römische Bild in dem im Tode erblichenen Jesus eine Darstellung, die der erhaltenen Veronika-Legende völlig fremd ist, so giebt es umgekehrt sehr viele Erzeugnisse der Kunst, die im Einklang mit jener stehen. Bis ins 16. Jahrhundert erscheint auf einem Tuch, das von Veronika, Engeln, Petrus und Paulus gehalten wird, oder allein steht, Christus ohne Leidenszug, namentlich ohne Dornenkrone. Diese Form tritt aber seit der Mitte des 15. Jahrhunderts je länger desto mehr zurück, um einer andern Platz zu machen, die den Herrn auf dem via dolorosa vor Augen führt, indem sie ihn regelmäßig mit der Dornenkrone schmückt und häufig auch als den Mann der Schmerzen durch einen entsprechenden Gesichtsausdruck charakterisiert. Die jüngere Auffassung erreichte in Dürer ihren Höhepunkt, der in seinen Bildern mit dem Schweißtuch der Veronika wohl auch von dem dornengekrönten Heiland ausgeht, bei dem aber der leidende Zug im Antlitz Jesu in unvergleichlicher Weise vereinigt ist mit der Hoheit und Majestät des Gottessohnes. — Einen Teil der in Betracht kommenden Bilder s. bei Pearson S. 94 ff.

Eine Bemerkung erheischt noch die Geschichte der Veronika-Sage in ihren ersten Anfängen. Grimms Ansicht, die Veronikasage „ist nichts als die in andere Verhältnisse übertragene Abgarussage“ (S. 152, wo auch die näheren Ausführungen zu vergleichen sind), hat mehr wie die Wahrscheinlichkeit für sich. Den Namen für die Frau steuerte freilich die Sage von Paneas bei, wonach das blutflüssige Weib *Βερονίκη* hieß (vgl. Jo-

hann Malalas aus dem 6. Jahrhundert, hist. chron. X. MSG. 97, p. 365. 368), ein Name, den früher das kananäische Weib geführt hatte (s. oben II b). Für die Datierung der Anfänge der Veronika-Legende ist die Variante zu ihr in der oben (II i) erwähnten syrischen Quelle von besonderem Werte. Geht doch aus dieser mit ihrer Jahresangabe, 27. Jahr Justinians, mit Gewißheit hervor, daß die Veronika-Sage um 550 schon längere Zeit existiert haben mußte.

γ) Auf wunderbare Weise soll das Bild Christi in der Apsis von S. Giovanni in Laterano zu Rom gelegentlich der Einweihung dieser Kirche durch Papst Silvester entstanden sein. Vgl. Marangoni, l. c. p. 175; Cancellieri, l. c. p. VII. Indessen handelt es sich hier um ein viel jüngeres Mosaik.

B. Das Christusbild in der älteren Kunst. Die Aufgabe, Christus bildlich darzustellen, wurde im Laufe der Zeiten in doppelter Weise zu lösen gesucht, entweder im Anschluß an eine menschliche Figur oder im Anschluß an ein Symbol bezw. eine Allegorie. Letztere Darstellungsweise trat in der neueren Kunst mehr in den Hintergrund, während sie im Altertum und MA. sich großer Beliebtheit erfreute. Von den symbolischen Zeichen und Bildern reichen bis in die frühesten Jahrhunderte hinauf der Fisch (vgl. Achelis, Das Symbol des Fisches, 1888, und die dort angeführte Lit.), das Lamm, seit dem Quinisextum im Orient verpönt, das Monogramm Christi in seinen verschiedenen Formen (s. A. Monogramm Christi u. *AΩ*), der gute Hirte bezw. Hirte, wozu nach und nach, besonders im MA., noch viele andere hinzukamen. Vgl. u. a. Otte, Handbuch der Kunstarchäologie I[5] S. 481 ff. Formell betrachtet, bildet die Gestalt des Hirten den Übergang zu den Darstellungsreihen, die, sich stofflich an biblische oder legendarische Vorlagen direkt oder indirekt anlehnend, Christus in irdisch menschlichen Formen vorführen. Erhellt aus Tertullians Angabe, de pudic. 7, wonach das Bild des Guten Hirten zum Schmuck von Abendmahlskelchen verwendet ward, daß dieses schon frühzeitig im chr. Bilderkreis Eingang erhielt, so beweisen die auf uns gekommenen ältesten chr. Denkmäler, von dem Pinsel der Maler an den Wänden und Decken der Katakombengänge und -Kammern geschaffen, daß keine Vorstellungsweise von dem Heiland so volkstümlich war wie diejenige vom Hirten. Noch können mehr als 80 Bilder nachgewiesen werden (vgl. Zusammenstellung bei Hennecke, Altchr. Malerei und altchr. Literatur S. 85 ff.), auf denen ein Hirte in Tunika, manchmal noch überdies mit Pänula, und in gamaschenartiger Fußbekleidung, fasciae crurales, und ausgestattet mit den Abzeichen seines Berufs, Stab, Milcheimer, Syrinx u. dgl., erscheint. In den meisten Fällen trägt er ein Tier, ab und zu auch als Ziege oder männliches Schaf charakterisiert, das stets auf seinen Schultern ruht. Dabei ist die Scenerie noch oft durch Beigabe von anderen Tieren, von Bäumen, Sträuchern u. s. w. ausgestattet.— Während der Ursprung dieser Darstellungsweise nur Lc 15, 5 gefunden werden kann, erinnern die Bilder, bei denen das Tier auf den Schultern des Hirten fehlt, und dieser als seine Herde weidend, leitend und schützend auftritt, in erster Linie an Jo 10 und Ps 23. Freilich ist diese Klasse von Gemälden weniger zahlreich als jene und auch jünger wie sie. Wo aber immer für Christus als Sinnbild der Hirte gewählt wurde, gab man ihm in der ersten Zeit jugendliches Aussehen, im einzelnen ein rundes Gesicht ohne Bart und kurzes Haupthaar. Seine Züge wurden regelmäßig geformt; dabei ward aber nicht einmal der Versuch gemacht, die innere Stimmung auf dem Gesicht zur Geltung zu bringen. Nicht anders verfuhren die Künstler und Handwerker, wo ihnen die Aufgabe zufiel, nicht das Symbol, sondern die Person Christi zu malen. Schwebte ihnen dort als Ideal ein Hirtenjüngling oder -Knabe vor, so hier ein Jüngling oder Knabe überhaupt, den sie anstatt in Hirtenkleidung gewöhnlich in die Gewandung der besseren Stände ihrer Zeit, besonders Tunika und Pallium, sowie Sandalen hüllten. Vgl. de Waal, a. a. O. S. 6 ff. Die Katakombenkunst hebt mit dem auf Erden wandelnden und Wunder wirkenden Heiland an, repräsentiert durch eine mittelgroße jugendlich bartlose, manchmal knabenhafte Gestalt mit rundem kurzhaarigen Kopf und freiem Antlitz, dessen Ruhe durch die regelmäßigen Formen von Augen, Nase und Mund noch erhöht wird. Legt man an diese Figur den Maßstab an, dessen sich die Kirchenschriftsteller bedient (s. oben I), so erkennt man, daß sie sich gleichweit von Häßlichkeit und Schönheit entfernt hält und höchstens anmutig und hübsch bezeichnet werden darf. Betrachtet man sie unter dem Gesichtspunkt der Nationalität oder Rasse, so ist jedenfalls nichts von orientalischem Gepräge zu entdecken; am meisten noch erinnert der Jüngling an einen römischen, was gewiß nicht auffallen kann. Hat doch schon Photius mit Recht darauf hingewiesen, daß jedes Volk sein besonderes Christusideal besitze, gestaltet nach dem Volkstypus. Vgl. ad Amphiloch. quaest. 104, MSG. 101 p. 948. Vergleicht man weiter die einzelnen Bilder untereinander, um sie auf ihre Ähnlichkeit und etwaige Abhängigkeit

von einem Originalporträt zu prüfen, so findet man wohl die erwähnten typischen Kennzeichen, nicht aber eine auch nur annähernde Übereinstimmung in den Einzelheiten. Die ältesten erhaltenen Christusbilder sind ebenso wie die folgenden Idealschöpfungen, für welche die römischen Künstler der ersten Jahrhunderte die Durchschnittsfigur eines römischen Jünglings zum Ausgangspunkt nahmen, dieselbe Figur, die sie im gegebenen Falle auch als Modell für andere Gestalten benutzten. So kommt es, daß die früheste Darstellung der Apostel neben dem Herrn, ein Bild in der Prätextat-Katakombe (Garrucci, **storia t.** 38 **n.** 2), für ihn und sie nicht nur die gleiche Haltung, sondern auch die gleiche Gestalt, den gleichen Kopf und das gleiche Gesicht wählt; höchstens ist er etwas größer und sein Haar weniger dunkel.

Indessen war dieses erste Christusideal, weil durch kein Porträt bestimmt und durch kein offizielles Abkommen irgendwelcher Art bedingt, nur eine Zeit lang maßgebend. Wie auf anderen Gebieten, so drängte das Christentum auch auf dem der Kunst vorwärts. Der Fortschritt, den die Geschichte des Christusbildes zu verzeichnen hat, betrifft die Würde und das Alter der dargestellten Person, nicht etwa ihre Schönheit. Wohl fehlt es nicht an Kunsterzeugnissen späterer Zeit, die auch in Bezug auf die Schönheit höher stehen als manche frühere; aber dabei spielt nicht die Zeit, sondern die Sorgfalt und Kunstfertigkeit des einzelnen Künstlers, sowie das Material und die Umgebung des einzelnen Kunstwerkes die ausschlaggebende Rolle. Schon im 3. Jahrhundert setzt die Form ein, die das Gesicht und das Haar Christi verlängert. Das ungescheitelte Haupthaar reicht in der Mitte etwas in die Stirn herein und fließt an den Seiten in leichten wellenförmigen oder gekräuselten Locken herab. Wurde auf diese Weise die Gesichtsfläche etwas eingeengt, so suchte man dem Antlitz dadurch mehr Geltung zu verschaffen, daß man das ursprüngliche Rund mehr dem Oval näherte. Dieser Typus, der auch die gleichzeitigen Darstellungen des Hirten beherrscht, ist der dominierende im christl. Altertum und ist in allen Kunstzweigen, besonders aber in der Skulptur, reichlich vertreten. In dem Heiland, der auf Erden Kranke geheilt, Tote auferweckt u. s. w., kurzum Wunder gewirkt, schuf die christliche Kunst erste wichtige Elemente eines christlichen Bilderkreises. Zwar dauerte das Interesse an solchen Scenen auch im 4. und 5. Jahrhundert noch fort, indem der Kreis der Wunderdarstellungen sogar erheblich erweitert wurde, aber zu ihnen gesellten sich in steigendem Maße Bilder, die den erhöhten Herrn vergegenwärtigen, aufgefaßt namentlich als Lehrer und Gesetzgeber. Inmitten seiner sämtlichen Jünger oder einer Anzahl derselben, worunter auch Paulus, erscheint er entweder auf dem bloßen Boden, wie in Spanien und Südfrankreich, oder auf einem Berge mit und ohne die 4 Paradiesesströme stehend oder aber auf einem thronartigen Sessel sitzend und seine Füße auf eine Fußbank oder den Cölus stützend. Auf Mosaiken dient ihm als Sitz auch die Himmelskugel. Den Lehrer in den nach ihm sog. magistralen Scenen lassen seine redende Geberde und das Buch oder die Rolle in seiner Hand oder auf seinem Schooß, auch Bücher in Kisten in seiner Nähe u. dgl., den Gesetzgeber die Darreichung des Evangeliums, gelegentlich auch inschriftlich als **lex** (als **nova lex**-Evangelium) bezeichnet, an einen Apostel, Petrus oder Paulus, erkennen. Letzte Darstellungsweise, die auf den Sarkophagen noch manche Gruppen voll Lebendigkeit gezeitigt hatte, entleerte sich je länger desto mehr ihres Inhalts, sodaß in den ravennatischen Reliefs des 6. Jahrhunderts kaum mehr noch als Repräsentationsbilder übrig blieben. Mustert man das erhaltene Bilderinventar der altchristl. Kunst, soweit es Christus als Lehrer und Gesetzgeber oder in verwandter Auffassung kennt, auf dessen Bilder hin durch, so findet man, daß der erwähnte jugendlich unbärtige Typus nach und nach seltener wird und einem bärtigen Platz macht. Zwar behauptet er in der Cömeterialmalerei noch das Übergewicht, dagegen nicht mehr in der musivischen und Miniaturmalerei sowie in der Sarkophagplastik. Auf Erzeugnissen der letzten liegen beide Typen in einem eigentümlichen Kampf. So erscheint auf römischen, oberitalienischen und französischen Reliefs in der Mitte Christus bärtig, in den seitlichen Scenen unbärtig. Zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache genügt es nicht an die sonst nachweisbare Abhängigkeit der Bildhauer von ihren Vorlagen, aus denen im Bedarfsfalle die Gruppen für ein neues Relief zusammengetragen wurden, zu erinnern. Vielmehr wurde hier mit Absicht der unbärtige Typus für den auf Erden wandelnden Christus, der bärtige für den erhöhten angewendet, welch letzterer durch seine Stellung auf dem Berge mit den Paradiesesströmen — Mailand macht eine Ausnahme — und zwischen Paulus und Petrus als der Gesetzgeber markiert wird. Vgl. Garrucci, **storia t.** 330 **n.** 5; 334 **n.** 1, 2; 335 **n.** 3. 4; 315 **n.** 5; 333 **n.** 1. Le Blant, **Sarcophages chrét. de la Gaule pl.** 56. **Étude sur les sarcophages de la ville d'Arles pl.** 9. Auch sonst findet man beide Formen örtlich neben einander, ohne daß aber dafür die soeben gefun-

dene Erklärung geltend gemacht werden könnte. Auf den Mosaiken von S. Apollinare nuovo in Ravenna ist Christus bis zum Einzug in Jerusalem unbärtig dargestellt, von da ab bärtig, ausgenommen in der Petrusverleugnungsscene. Vgl. Garrucci, l. c. t. 248 sqq. Hier wie auf den Mosaiken von S. Michele, wo Christus in der Glorie einmal unbärtig, das andere Mal bärtig aufgefaßt ist, Garrucci, l. c. t. 267 n. 2, waren verschiedene Künstler thätig. Anfangs nur dem erhöhten Herrn beigegeben, wurde der Bart später auch auf Jesus während seines Erdendaseins übertragen. Der bärtige Christus ist eine Schöpfung des ausgehenden 4. oder des beginnenden 5. Jahrhunderts. Während der Herr noch auf dem Junius Bassus-Sarkophag, der im Jahr oder um das Jahr 359 gearbeitet wurde, Garrucci, l. c. t. 322 n. 2, des Bartes entbehrt, trägt er ihn schon auf zahlreichen Denkmälern des folgenden Jahrhunderts. Wäre der Christuskopf in S. Pudenziana in Rom, de Rossi, Musaici t. 1, ursprünglich, so müßte man ihn als den ersten datierten Vertreter des bärtigen Ideals betrachten. Indessen hat das Mosaikgemälde gar manche Restaurationen erfahren. Man hat sich gewöhnt, den frühesten bärtigen Typus den callistinischen zu benennen, was an sich unbedenklich ist, wenn man dabei nicht vergißt, daß das Bild (bei Garrucci, l. c. t. 29 n. 5), an das die Bezeichnung anküpft, nicht in der Katakombe S. Callisto, sondern S. Domitilla zum Vorschein kam und keine nachweisbaren Impulse zur Bildung der neuen Form des Christusbildes gegeben hat. Mit Viktor Schultze, Katakomben S. 147, Zeitschrift S. 308, das Bild als Porträt eines Römers anzusehen, ist darum nicht angängig, weil unter den vielen wirklichen Porträts von Männern in der altchristl. Kunst, repräsentiert besonders durch die Oranten und Medaillons in der Malerei der Katakomben, die Clipeus- und Muschelbilder auf den Sarkophagen u. s. w., keines zu ermitteln ist, das einen Römer mit lang herabfallendem, gescheiteltem Haupthaar darstellt. — Nachdem man dem bisherigen naiv zu nennenden Christusideal den Abschied erteilt, ergaben sich für die Ausgestaltung des neuen allerlei Folgen, die besonders in der musivischen Kunst zum Ausdruck gelangten. Es war nicht möglich, die bisherige Jünglingsgestalt beizubehalten, wenn anders eine Karikatur vermieden werden sollte. Der Bart erheischte größere Mannbarkeit in Körper- und Gesichtsbildung. So wuchs denn der Körper nach Höhe und Breite. Die Gesichtszüge nahmen größere Bestimmtheit an, indem sie mehr die Knochen als das Fleisch zur Geltung brachten. Die Nase wurde länger und trat kräftiger hervor, und dementsprechend kam das Auge etwas tiefer zu liegen, um seinerseits aber wieder durch stärkere Pupillen entschädigt zu werden. Die Winkel von Nase und Mund wurden kräftiger markiert. War man schon bei dem unbärtigen Typus dabei angelangt, den Herrn mit langem, lockigen Haar zu zieren, so wählten die Künstler jetzt noch längeres Haar, sehr häufig weniger lockenreich als bisher, dafür aber auf Schultern und Nacken herabfallend. Früher reichte das Haar entweder bis zur Stirne, häufig genug aber auch in sie hinein, und dies auch da, wo man es an den Seiten schon in beträchtlicher Fülle herabfließen ließ, jetzt wurde es sehr oft in der Mitte gescheitelt, eine Eigentümlichkeit, die besondere Beachtung verdient. Soweit die Malereien ein Urteil betreffs der Farbengebung ermöglichen, kamen so ziemlich alle Nüancen von gelb bis zu grau und schwarz zur Anwendung sowohl für das Haupt-, als das Barthaar. Der Bart, das spezifisch Neue bei dem jüngeren Typus, erfuhr in Bezug auf die Form verschiedene Behandlung. Nie ist die Partie zwischen Oberlippe und Nase bartlos. Der Bart an Backen und Kinn schließt sich diesen bald enge an, bald entfernt er sich mehr mit seinen Enden von ihnen, um entweder in einer Spitze oder Rundung zu verlaufen. Die altchristl. Kunst kam indessen über erste Anfänge der Bartteilung nicht hinaus. Wenn ein kräftiger Anlauf dazu auf dem Mosaik in S. Pudenziana (s. oben) angetroffen wird, so erweckt dies besonders Verdacht hinsichtlich der Ursprünglichkeit des Kopfes. Vollends muß aber der Kopf aus Terrakotta, angeblich in der Katakombe S. Agnese gefunden (abgebildet bei Dietrichson Pl. III, 21), schon wegen seiner geteilten und unten in zwei Spitzen auslaufenden Bartform m. E. aus der Reihe der altchristlichen Denkmäler gestrichen werden.

Die Kunst erreichte gleich mit ihren ersten Versuchen, Christus im Barte darzustellen, einen Höhepunkt, für sie freilich zu hoch, als daß sie ihn lange hätte behaupten können. Denn noch im 5. Jahrhundert hebt eine Verfallzeit an, die den kurz vorher entstandenen Typus völlig degenerieren ließ. War es gelungen, einen Christus darzustellen, dessen Alter dem biblischen ganz oder fast ganz entsprach und dessen Erscheinung die Würde und Erhabenheit des Gottes- und Menschensohnes zum Ausdruck gelangen ließ, so verirrte man sich später dadurch auf Abwege, daß man mit den Gedanken, die den ersten Bildern zu Grund lagen, nicht mehr Haus hielt, sondern sie ins Ungeheuerliche übertrieb. Das

Feierliche wandelte sich ins Ceremonielle und Steife, das Erhabene ins Unnahbare, das Ernste ins Düstere, ja Finstere, das Natürliche ins Unnatürliche. Aus dem Mann Christus wurde fast ein Greis, aus dem die Gnade verkündigenden „Lehrer" und die Sünder anlockenden Heiland ein strenger Richter, unheimlich für seine Freunde, ein Schrecken für seine Feinde. Dieses Gepräge zeigt eine Reihe von Mosaiken, die insbesondere geeignet sind, die Verfallszeit zu illustrieren. Der Christus z. B. von SS. Cosma e Damiano in Rom aus dem 6. Jahrh. (de Rossi, Musaici) erscheint als ein Mann mit langem Gesicht, dessen vorstehende Backenknochen und aschgraue Farbe an einen Asketen erinnern können. Dieser Eindruck wird durch die lange dünne Nase, die großen hohlen Augen noch gesteigert. Mähnenartig ist das Haar gebildet, das auf den Nacken herabfällt, dürftig dagegen der Bart, der sogar das Kinn teilweise ganz unbedeckt läßt. Sucht dieser Vertreter der Verfallszeit auf den Beschauer zu wirken durch die Spärlichkeit des Bartes, so beabsichtigt der Maler des Bildes in S. Gaudioso zu Neapel, denselben Zweck durch die Länge desselben zu erreichen, wobei er unten zwei kleine Spitzen wählt (Garrucci, storia t. 105). Freilich stehen diese Künstler dem größten Tiefpunkt noch ziemlich ferne. Als Vertreter des traurigsten Verfalls seien die Musivgemälde an dem Triumphbogen von S. Paolo fuori le mura und in der Apsis von S. Marco zu Rom genannt (de Rossi, Musaici). Jenes, in der Hauptsache Restaurationsarbeit aus der Zeit Leos III (?), besitzt ein Christusbild, bei dem das Gesicht so sehr in die Länge gezogen ist, daß es fast in zwei Teile zerfällt. Perückenartig ist das auf dem Rücken endigende Haar aufgesetzt, wulstartig legt sich der Bart um Backen und Kinn, sodaß die Kinnpartie wie ausrasiert erscheint, fadenartig ist der Schnurrbart gebildet. Auf dem Gesicht liegen tiefe Schatten, die Augen starren unter übermäßig gerundeten Augenbrauen hervor, eine Physiognomie, die mehr an den von Darwin reklamierten Urahn des Menschen, als an den Leutseligsten unter den Menschenkindern gemahnen kann. Immerhin atmet diese Figur noch einiges Leben, während das zweite Bild einem leblosen Idol gleicht. Als Form für den Kopf ist eine Elipse gewählt, deren Mitte die überaus lange und dünne Nase markiert. Das Haupthaar ist dicht und dick, das Barthaar kurz und spitz zulaufend, für die Schatten an Kinn, Nase und Augen ist rote Farbe verwendet.

Zwei Zeiträume mit je zwei Zeitabschnitten füllt die Geschichte des Christusbildes in der altchr. Kunst aus. Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß die Typen der ersten Epoche auch in der zweiten noch fortdauerten, ja an manchen Orten sich der Bevorzugung erfreuten. So wählten die Sarkophagbildhauer Ravennas im 6. Jahrh. auch für die Scenen mit dem erhöhten Christus mit Vorliebe den unbärtigen Typus, gelegentlich sogar mit kurzem Haar. Indessen ist die Form ihrer Gesichter nicht mehr die der Malbilder in den Katakomben. Waren jene natürlich und darum anmutig, so sind diese barock zu nennen dank der rundlichen, oft schwülstigen Behandlung der Fleischpartien. Hier zeigen sich Unterschiede, die man mit archaisch und archaistisch am Besten charakterisieren kann.

Es war ein unfertiger Zustand, mit dem die Geschichte des Christusideals am Ende des christlichen Altertums abschloß. Dem Mittelalter fiel die Aufgabe zu, die Mehrheit der Typen auf eine Einheit zu bringen, eine Aufgabe, zu deren Lösung Jahrhunderte nötig waren. In der karolingischen Zeit erlebte der Entwicklungsprozeß der altchr. Zeit eine Art zweite Auflage, ohne daß er aber zu wesentlich anderen Resultaten gelangt wäre. Vgl. Leitschuh, Geschichte der karolingischen Malerei S. 142. 380 u. ö. Selbst in der romanischen Kunst kämpfen noch der unbärtige Typus, der besonders in den Miniaturen und in den Elfenbeinwerken vertreten ist, und der bärtige um die Herrschaft. Freilich nimmt die Zahl der unbärtigen Bilder stetig ab. Den letzten Ausläufer finde ich in Skandinavien im 13. Jahrhundert bei einem Christus in der Glorie. Vgl. Westwood, Descriptive Catalogue of the Fictile Ivories in the South Kensington Museum p. 172 sq. Speziell für die Taufdarstellung weist Strzygowski, Iconographie der Taufe S. 58 den Untergang des unbärtigen Typus schon ein Jahrhundert früher nach.

Nicht mehr Glieder einer Kette, sondern bloße Anachronismen sind die Bilder, die späterhin noch Christus ohne Bart darstellen, so z. B. die Pietà von Botticelli (1446—1510) in München.

IV. Entstehung der Christusbilder. Die Frage, ob die sog. authentischen Bilder diesen Namen mit Recht führen, wird von der gelehrten Forschung heutzutage wohl allgemein verneint. Selbst die kath. Archäologen verweisen sie in eine spätere Zeit. Auch darüber herrscht kaum Streit, daß die ältesten Darstellungen Christi, wie sie in den Kata-

komben vorliegen, nicht auf einen originalen Archetyp zurückzuführen sind. Dagegen wird von verschiedenen Seiten die Meinung vertreten, diese Bilder seien in Anlehnung entweder an ältere Kunstwerke, die in allgemeinen Zügen wenigstens das historische Bild Jesu darboten, oder an Traditionen über die äußere Erscheinung des Herrn hervorgebracht worden. Für diese Meinung sprechen nur allgemeine Vermutungen, jedenfalls aber keine Thatsachen. Was die ältesten Monumente betrifft, so lassen sie in keiner Weise annehmen, daß in ihnen eine derartige künstlerische oder sonstige Überlieferung fortlebte. Oder sollte man wirklich glauben, daß der Mann in den Evangelien wie ein Jüngling oder Knabe ausgesehen und auf seinem Antlitz den Stempel römischer oder verwandter Nationalität getragen habe? Auch sind die in Betracht kommenden Bilder trotz aller Ähnlichkeit in den Einzelheiten doch so von einander verschieden, daß keines von ihnen mit einem andern sich vollkommen deckt. Ihnen insgesamt fehlt aber der individuelle Zug, der selbst bei den geringwertigen wirklichen Porträts zu Tage tritt. Man denke nur beispielsweise an die sog. **cinque santi** (Garrucci, **storia t.** 15 **n.** 2), die beiden weiblichen Figuren in **S. Trasone** (das. **t.** 73 **n.** 1), oder an die Orans im **Coemeterium Ostrianum** (das. **t.** 66 **n.** 1), deren Bedeutung Wilpert richtig erkannt hat (Cyclus christologischer Gemälde S. 46 f.). Ob die Statue von Paneas (s. oben II b) irgend welchen Einfluß auf die Gestaltung des Christusbildes ausgeübt, wie de Rossi, V. Schultze u. a. nicht abgeneigt sind anzunehmen, muß jedenfalls dahingestellt bleiben, auch wenn man für ihre Deutung auf Jesus eintritt. Für ihre Meinung, daß in dem bärtigen Typus Erinnerungen, die im Orient sich erhalten haben, nachklingen, haben de Rossi, Marucchi keine stichhaltigen Gründe geltend machen können. Daß in dem ältesten Christusbild, dem unbärtigen, keine Abhängigkeit von bildlichen oder litterarischen Quellen zu suchen ist, dafür sprechen aber nicht bloß die Denkmäler, sondern auch die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller. Die diametralen Gegensätze, die sie in der Beantwortung der Frage vertreten, ob Christus auf Erden häßlich oder schön war, sind nur zu verstehen, wenn man annimmt, daß der Faden der Tradition über seine menschliche Erscheinung schon bald nach der apostolischen Zeit abgerissen war. Direkt leugnet Augustin die Existenz irgendwelcher Kunde von dem Aussehen des Herrn sowohl in der oben angeführten Stelle (s. oben II n), als auch in deren Fortsetzung: **qua fuerit facie, nos penitus ignoramus**, ein Ausspruch, der bei einem Mann wie dem berühmten Kirchenvater doppelte Bedeutung beanspruchen kann, weil er neben der Gegenwart auch noch ein gut Stück der Vergangenheit mit ihrem Dafürhalten in dieser Frage einschließen dürfte. Angesichts der erwähnten Sachlage wird nur eine solche Beurteilung den ältesten Christusbildern gerecht, die in ihnen weder Porträts, noch porträtähnliche Darstellungen, sondern lediglich Idealschöpfungen erkennt. Aber noch zwei weitere Schlüsse drängen sich auf. Da den in Betracht kommenden Bildern abschreckende Häßlichkeit und bezaubernde Schönheit in gleichem Maße abgeht, die man doch allein auf Grund der zahlreichen Äußerungen der gleichzeitigen und fast gleichzeitigen Gewährsmänner bei ihnen voraussetzen müßte, so können unmöglich die gelehrten Theologen und kirchlichen Autoritäten die Motive, noch viel weniger die Modelle für sie geliefert haben. Ferner, weil die ersten Darstellungen einen unbärtigen kurzhaarigen Jüngling oder Knaben, die folgenden einen solchen mit längerem Haar, die dritten einen bärtigen Mann, die vierten einen ältlichen Mann aufweisen, und kein Künstler in der vorkonstantinischen Zeit auch nur den Versuch gemacht hat, Christus bärtig zu gestalten, so dürfen unmöglich die Bilder als das bloße Produkt frei schaffender künstlerischer Phantasie betrachtet werden. Die Thatsache, daß die Künstler und Handwerker wie in neuer, so auch in alter Zeit sich aus den breiten Schichten des Volkes zu rekrutieren pflegten und früher noch mehr als jetzt — man denke nur beispielsweise an die einfachen Häuser in Pompeji — im Auftrag des Volkes und für dasselbe arbeiteten, läßt den Weg zu der Brunnenstube finden, aus der das Christusideal hervorging. Volkstümliche Anschauungsweise schuf mit dem ältesten christlichen Bilderkreise auch die ersten Christusbilder. Es ist begreiflich, daß davon wenig in den Schriften der gelehrten Theologen zu verspüren ist, so wenig wie von der Sprache des gewöhnlichen Mannes. Und doch lassen vor allem die Inschriften erkennen, daß neben der Sprache der Gebildeten diejenige des Volkes einherging. Indessen fehlt es auch dort nicht ganz an Anhaltspunkten. Speziell der jugendlich unbärtige Typus findet eine Parallele in dem Jünglingsantlitz Jesu in der **passio SS. Perpetuae et Felicitatis** (s. oben I), in dem jungen Mann (**iuvenis**) der **vita et passio S. Caecilii Cypriani per Pontium c.** 12 (s. oben I), auch in dem **custos puer** des Weinbergs in Pseudo-Cyprian, **De montibus Sina et Sion c. 14**. Ebenso erscheint in den früher erwähnten gnostischen Schriften mit Vorliebe Christus in der Gestalt eines Jünglings oder Knaben. Freilich darf man diese Christophanien nicht

ohne weiteres zum Vergleich heranziehen, da bekanntlich die Vorstellungen des Gnosticismus von Christus ganz andere sind als diejenigen der Kirche. Von verschiedenen Voraussetzungen aus kam der nicht volkstümliche Gnosticismus und die volkstümliche Denkweise der kirchlichen Kreise zu einem ähnlichen Resultat der Vorstellung hinsichtlich der äußern Erscheinung Jesu. Um aber die Jugendlichkeit zu erklären, genügt es nicht an das antike Götterideal zu erinnern, bei dem ja zur Zeit des Eintritts des Christentums in die Geschichte die bärtigen Typen an Zahl überwogen. In dem jugendlichen Bild Christi, seiner Apostel, der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten u. s. w. entstand in den ersten christlichen Jahrhunderten ein Abbild dieser selbst. Trotz aller Gebrechen, die auch damals nicht fehlten, geht doch durch die Frühzeit der Kirche ein unvergleichlicher Zug jugendlicher Frische auf religiösem und sittlichem Gebiete, wach gehalten durch den Gedanken an die Parusie und gestärkt durch die Verfolgungen. Wie viel mehr mußten die Künstler den Herrn, „den Chorführer des Lebens, das Licht, das keinen Abend kennt" u. s. w. (Hauck S. 16) als Urbild unverwelklicher Jugend auffassen und bilden, wenn sie schon einen Noah und Hiob immer, einen Abraham und Moses in der Regel jugendlich-unbärtig malten! Vgl. die Zusammenstellungen bei Hennecke a. a. O. Die Gedanken, die bei der Darstellung der Figur Christi sich auswirkten, bezogen sich auch auf sein Symbol, den Hirten, von dem Hauck annimmt, es bilde den Ausgangspunkt für jene. Indessen läßt sich nicht nachweisen, daß die frühesten Darstellungen dieses Sinnbildes älter sind als die Christusbilder in den ersten Wunderscenen. In Gestalten voll jugendlicher Frische und Milde kristallisierten sich alle die Ideen, welche die ältesten christlichen Künstler und mit ihnen ihre Zeitgenossen mit der Person und dem Werk des Gottes- und Menschensohnes verknüpften. Heutzutage mag man die naive Form, die sie gewählt, mit dem Stammeln des Kindes vergleichen; in ihren Augen bedeutete diese aber ohne Zweifel das Höchste, was sie von Christus im Bilde auszusagen wußten. Würden sie doch sonst nach einem andern Ausdruck gesucht und diesen gewiß auch gefunden haben, zumal die Antike eine wahre Schatzkammer von Schönheitsidealen bereit gestellt hatte.

Seit dem 4. bezw. 5. Jahrhundert gesellte sich zu dem unbärtigen Typus der bärtige. Wie ist dieser zu erklären, was sind die treibenden Motive, die ihn gezeitigt? Ehe ich der sonstigen Hypothesen gedenke, die seine Entstehung darthun sollen, sei auch hier zunächst der Versuch gemacht, auf einem bisher von der Forschung noch nicht eingeschlagenen Wege zu seinen Wurzeln zu gelangen. Aus den nämlichen Gründen, die hinsichtlich des frühern Typus geltend gemacht wurden, muß auch der spätere als Idealschöpfung des Volkes bezeichnet werden. Selbst der dritte dort angeführte Grund hat hier seine Stelle. Nachdem einmal das bärtige Ideal neben dem unbärtigen eingeführt war, wurden nur diese beiden von den Künstlern verwendet, während niemand, soweit die Monumente erkennen lassen, auch nur den Versuch machte, die gezogene Schranke zu durchbrechen, um etwa mit seiner Inventionsgabe zu einem dritten zu gelangen. Wie die kritische Forschung bei der Untersuchung des Sprachgebrauchs irgend eines Volks oder einer Zeit von den Schriften der Autoren des betreffenden Volks und der entsprechenden Zeit zunächst auszugehen hat, so muß sie auch die Ausdrucksweise der Künstler einer bestimmten Zeit in erster Linie den gleichzeitigen bildlichen Darstellungen ablauschen. Dieser Grundsatz, auf unser Gebiet übertragen, läßt aber erkennen, daß die Bärtigmachung keineswegs bei Christus allein und zuerst zur Anwendung kam. Je jünger die Denkmäler des christlichen Altertums sind, um so mehr bärtige Gestalten weisen sie auf. Insbesondere findet man den Bart bei den Personen, die mit Christus am engsten verbunden sind, den Aposteln, namentlich Petrus und Paulus. Ja, bei Petrus läßt sich zeigen, daß den zahlreichen römischen Sarkophagen, in der Hauptsache dem 4. und 5. Jahrh. angehörig, eine andere Auffassung überhaupt fremd ist. Einzelne Apostel und alttestamentliche Großen erscheinen aber weiter schon geraume Zeit, ehe der Bart für die Christusbilder in Aufnahme kam, mit demselben. Dabei verdient der datierte Junius Bassus-Sarkophag (s. oben) wieder besondere Beachtung, weil er inmitten der bärtigen Apostelfürsten den unbärtigen Herrn in der Glorie darbietet. Angesichts dieser Sachlage kann man gewiß nicht folgern, der bärtige Typus Jesu habe die Bärtigmachung der Apostel u. s. w. herbeigeführt, sondern nur das Umgekehrte, wenn man überhaupt aus der Priorität einen solchen Schluß ableiten will. Beweist die Existenz der bärtigen Gestalten, daß die Künstler und ihre Auftraggeber darin den adäquaten Ausdruck dessen suchten und fanden, was Phantasie und Glaube mit ihnen verband, so läßt sich auch die Ursache für die neue Form mit ziemlicher Bestimmtheit nachweisen. Zunächst kann man an die Mode, die mehr, als man glauben sollte, Wandlungen je und je in der Kunst, auch in der christlichen, herbeigeführt hat, denken. Wohl bedienten sich die

Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Mauritius mit Ausnahme Julians des Rasiermessers (Marquardt-Mau, Privatleben der Römer S. 601), nicht so aber alle ihre Unterthanen, wie die vielen bärtigen Köpfe auf den Rundbildern der Sarkophage an die Hand geben. Indessen, wenn man auch die Mode außer Ansatz läßt, so viel steht von vornherein fest, daß ein bärtiges Gesicht den Eindruck größerer Männlichkeit, Kraft, Würde u. dgl. hervorruft als ein unbärtiges. Solche oder ähnliche Empfindungen leiteten auch die Alten, schon den alexandrischen Clemens und Tertullian, wenn sie gegen den Gebrauch des Rasiermessers polemisierten, damit freilich so wenig allgemein durchdrangen, wie der letztere mit der von ihm geforderten Verschleierung der Jungfrauen. Besonders interessant sind die Äußerungen Augustins über den Bart: **Barba significat fortes; barba significat juvenes, strenuos, impigros, alacres. Ideo, quando tales describimus, Barbatus homo est, dicimus;** und: **Barba non intelligitur nisi in perfectis. Enarr. in psal. 132, MSL. 37 p. 1733;** 1736 — doppelt interessant, weil sie aus dem Munde eines Mannes stammen, der sich großer Autorität erfreute, der an unserer Stelle mit seinem **dicimus** auch die volkstümliche Ansicht mit einschloß, und zu dessen Lebenszeit gerade der bärtige Typus der Apostel und Christi aufkam. In diesen Worten ist die Lösung des Rätsels gegeben. Was gewöhnlichen Menschen, wenn sie das volle Maß der Männlichkeit, Kraft u. s. w. darstellen sollten, nicht fehlen durfte, das mußten erst recht die größten Männer, die über die Erde gegangen, die Großen des Alten und Neuen Bundes, das mußte Jesus auf Erden und der Erhöhte in der Glorie als Merkmale der Würde und Erhabenheit besitzen. Daß aber thatsächlich die leitenden Motive für die bärtigen Typen in dieser Richtung liegen und nicht etwa in der Richtung des bloßen Realismus und Zurückgehens auf die Altersangaben in den biblischen Schriften, das beweist zur Evidenz die weitere Entwicklung, die Christus und seine Apostel u. s. w., in der Absicht, sie noch würdevoller und erhabener zu gestalten, immer älter und greisenhafter werden ließ. — In dem jüngeren Christusideal erfaßte die Zeit, die es schuf, sich selbst, ohne sich dessen bewußt zu sein. Die Verfolgungen hatten aufgehört, die Gedanken an die Wiederkunft Christi waren in den Hintergrund getreten, die Kirche war zur Reichskirche geworden und richtete sich auf Erden ein, sie war ins Mannesalter getreten. Auch zu der jüngsten Modifikation des Typus, dem ältlichen Mann, läßt sich unschwer eine Parallele in der Zeitgeschichte finden.

Aber noch auf eine zweite Eigentümlichkeit, die niemals bei dem Christusbild der ersten Phase, um so häufiger aber jetzt, namentlich auf den Mosaiken, angetroffen wird, habe ich in der geschichtlichen Übersicht hinzuweisen gehabt, das gescheitelte Haupthaar. Dabei ist zunächst hervorzuheben, daß es sich nicht aus der gewählten Länge des Haares allein erklären läßt. Um diese Eigentümlichkeit, die bisher von den Forschern gelegentlich wohl erwähnt, aber nicht erörtert wurde, zu verstehen, gilt es zunächst, auf den Monumenten Umschau zu halten. Soweit ich sehe, findet sich die Scheitelung des Haupthaars außer bei Engeln, die überdies noch häufig eine Stirnbinde tragen, und der Personifikation des Jordans nur noch bei Juden und solchen Christen, die aus der Synagoge hervorgingen, so bei Abraham, Melchisedech (?), Isaak, Jakob, Hohepriestern und Priestern, Jesaias, Jeremias, Johannes dem Täufer, einzelnen Aposteln bezw. Evangelisten, bei denen diese Behandlung aber verhältnismäßig selten vorkommt, weil später für Petrus der abgeschorene Hinterkopf (Tonsur) und für Paulus der kahle Vorderkopf typisch wurden, und einzelnen Ältesten der Apokalypse. Dazu kommt noch der Heilige, dessen Namen sich nicht sicher bestimmen läßt, in S. Teodoro zu Rom (Garrucci, l. c. t. 252 n. 3). Diese Auswahl redet eine deutliche Sprache und läßt erkennen, daß die Künstler, welche den Heiland mit gescheiteltem Haar darstellten, seine irdische Herkunft und Abstammung oder seine Zugehörigkeit zum Volke Israel oder beides zugleich charakterisieren wollten. Bei der ersten Annahme liegt es nahe, an die christologischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts zu denken. Jedenfalls erhalten durch diese Gepflogenheit der Künstler zwei litterarische Zeugnisse erhöhte Bedeutung, nämlich der angebliche Lentulus-Brief (s. oben I) mit seiner Angabe, daß Christus das Haar gescheitelt getragen habe nach der Sitte der **Nazaraei** oder nach der andern Rezension der **Nazareni**, und die Erzählung des Bischofs Zacharias, um 530 thätig, wonach der Perserkönig in einer Kirche zu Amida das Bild Jesu sah, **qui Galilaei habitu depictus erat.** Vgl. Zacharias, **episc. Mitylen., hist. eccl. c. 9, MSG. 85 p. 1159.** Kann auch an sich der Ausdruck **Galilaei habitus** mehrseitig gedeutet werden, so legen es doch die erhaltenen Bilder, weil sie sonst nichts Galiläisches entdecken lassen, nahe, an die Haartracht zu denken. — Nachdem einmal der Scheitel bei dem bärtigen Christus Verwendung gefunden, griff er auch später Platz bei dem unbärtigen,

so z. B. im Codex Egberti in Trier. Vgl. F. X. Kraus, Die Miniaturen des Codex Egberti.

Das christliche Altertum lieferte gewissermassen das Gerippe für das Christusbild, und zwar in Form eines Hoheitsideals, was das MA. und die Neuzeit mit Fleisch und Blut überkleideten, indem sie zugleich das Hoheitsideal nach und nach in das Schönheitsideal verklärten, freilich nicht immer in wachsendem Maße, am wenigsten aber in der Gegenwart.

Zum Schluß sind noch die wichtigsten bisherigen Erklärungen der Entstehung der ältesten Christusbilder namhaft zu machen. Hauck gelangt zu dem Resultat, daß der bärtige Typus durch eine Einwirkung der dogmatischen Vorstellung der Zeit veranlaßt worden sei, und denkt dabei an die arianischen Streitigkeiten und ihren Ausgang. V. Schultze widerspricht ihm zwar, nimmt aber auch dogmatische Einflüsse an, da er auf die Festsetzungen hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Naturen in Christo verweist. Vgl. jetzt s. Archäologie der chr. Kunst S. 344 ff. Aber gegen die Auffassungen der beiden Gelehrten streiten schon die Thatsachen, daß der Wunder wirkende Herr, der durch diese seine Thätigkeit sich doch nach der göttlichen Seite zeigt, im ganzen Altertum und teilweise auch im MA. und ebenso der Erhöhte noch im 13. Jahrhundert unbärtig vorkommen (s. oben III), ferner, daß bärtig schon die Apostel u. s. w. vor Christus auftreten, bei denen doch unmöglich die Wandlung des Typus von dogmatischen Gesichtspunkten aus erklärt werden kann. Eine Anzahl von Forschern sucht die Vorbilder für die ältesten Christus-Darstellungen in der Antike, wobei sie den Ausgangspunkt von den Götteridealen nehmen. Nachdem Raoul-Rochette, Discours sur l'origine etc. des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme, 1834 für den jugendlichen Christus auf Apollo, Roßmann, Vom Gestade der Cyklopen und Sirenen, 1869 S. 60, Eine prot. Osterandacht in St. Peter zu Rom, 1871 S. 12. 99 für den bärtigen auf Sarapis sich berufen, rekurrierte Trede, Allgemeine Zeitung 1886 Nr. 207, Beilage, auf Zeus. Am Eingehendsten in dieser Richtung behandelten die Frage Ditrichson und Holtzmann. Der norwegische Kunsthistoriker unterscheidet Apollinische, Zeusische und Dionysische Christusbilder, Hypothesen, die der deutsche Theologe zum Teil völlig zurückgewiesen, zum Teil stark reduziert hat. Indem Holtzmann mit geschickter Hand alles zusammenträgt, was nur irgendwie für den heidnischen Ursprung des Christusideals in Betracht kommen kann, damit aber erst Veranlassung giebt, daß die Forschung mit den erwähnten Hypothesen von der Entstehung der Christusbilder sich ernstlich zu beschäftigen hat, findet er den Prototyp für den jugendlichen Christus in dem Guten Hirten, den er selbst aber nach dem Vorgang anderer von Hermes Kriophoros ableitet, denjenigen für den bärtigen in der Hauptsache in Asklepios. Die Richtigkeit aller dieser Aufstellungen erscheint schon darum in einem sehr bedenklichen Licht, weil ihre Urheber, gleicherweise auf die Antike sich stützend, doch die meisten männlichen Göttertypen heranziehen müssen, um überhaupt ein Resultat zu gewinnen. Indessen nicht ihre unter einander abweichenden Meinungen allein machen bedenklich; auch das Beweisverfahren jedes einzelnen fordert zum Widerspruch heraus, der bisher namentlich durch Hauck, Kraus und V. Schultze zum Ausdruck gebracht wurde. Unter ihren Gründen, die vor allem durchschlagend sind, können hier nur einzelne hervorgehoben werden. Hauck weist darauf hin, daß die Künstler durch eine Übertragung der heidnischen Typen auf Christus in Widerspruch mit den christl. Überzeugungen getreten wären: so lange man in den Göttern Dämonen sah, konnte man in ihren Statuen nicht die Vorbilder für die Züge Jesu finden. Dieser Bemerkung sei meinerseits noch die andere angefügt, daß es für die Künstler der vorkonstantinischen und auch eines großen Teils der nachkonstantinischen Zeit unmöglich war, Christus das Aussehen antiker Götter zu geben, weil sonst die Christen, soeben dem Heidentum entronnen, in solchen Gestalten lediglich alte Bekannte wieder gefunden hätten. Das Erste, was das Christentum von ihnen verlangte, war der Bruch mit dem heidnischen Götterglauben. Hier wäre aber der Polytheismus nicht bloß hinterrücks wieder eingeschmuggelt, sondern offiziös, ja offiziell, weil unter den Augen der Wächter der Reinheit des neuen Glaubens, auf den Thron gesetzt worden! Wenn noch zu einer Zeit, wo das Heidentum schon überwunden war, ein Künstler, der es gewagt, den Herrn mit den Zügen des Zeus darzustellen, nach der Ansicht der Zeitgenossen diese seine Frevelthat mit einer verdorrten Hand büßen mußte, worauf Kraus und V. Schultze hingewiesen (vgl. Theophanes, Chronographia zum Jahre 455, MSG. 108 p. 285; die Nachricht begegnet übrigens auch bei Theodorus Lector, Johannes Damascenus, Cedrenus und Nicephorus Kallisti, vgl. Dietrichson p. 79 sq. 162 sq.), um wie viel mehr hätte in einer Zeit, wo das Heidentum noch die Übermacht hatte, das Volk Gelegenheit nehmen müssen, von Gottesgerichten zu sprechen, falls die Gesamtheit der Künstler mit ihren Christusbildern lediglich eine Anleihe bei den Götterbildern gemacht

hätte! Zu den zahlreichen inneren Gründen, die sich gegen Holtzmann u. a. ins Feld führen lassen, gesellen sich aber nicht weniger äußere, die freilich an dieser Stelle nur angedeutet werden können. Indem ich mich hier auf Holtzmanns Hypothesen beschränken muß, bemerke ich zunächst, daß seine Herleitung des jugendlichen Christus vom Guten Hirten nicht die allein beweiskräftigen Monumente für sich hat, da diese Symbol und Gestalt Christi zeitlich nicht nach einander, sondern nebeneinander darbieten, seine und anderer Zurückführung des Guten Hirten auf Hermes aber schon aus formellen Gründen völlig unannehmbar ist. Wie eine Zusammenstellung der Denkmäler mit dem Schutzgott des Kleinviehs ergiebt (vgl. Roscher, a. a. O. I, S. 2394 ff.) wurde er dargestellt mit einem Widder an seiner Seite, unter seinem Arme oder auf seinen Schultern. Dieser Regel stehen allerdings manche Ausnahmen gegenüber. Hermes mit dem Widder, eine Schöpfung der archaischen Kunst, war in dieser Zeit besonders beliebt, während er in der gleichen Auffassung späterhin zurücktrat, und dies auch in der Epoche, mit der die christliche Kunst anhob. War er demnach keine populäre Figur, die sich den christlichen Malern und Bildhauern ohne weiteres aufdrängte, so erschien er anderseits als Gott, häufig nackt und gewöhnlich mit einem oder mehreren seiner besonderen Attribute ausgestattet. Dagegen wurde von Anfang an der Gute Hirte lediglich als ein Hirte, d. h. in Hirtenkleidern erscheinend und mit Zeichen seines Berufs ausgestattet (s. oben III), aufgefaßt. Nur eines hat diese Gestalt mit manchen Darstellungen des Hermes gemeinsam, nämlich die Art, wie sie das Tier trägt, was aber so wenig originell ist, daß vielmehr gewöhnlich die Schäfer alter Zeit in der nämlichen Weise ihre Tiere auf den Schultern trugen. — Wie Holtzmann sein Modell für den jugendlichen Christus direkt im Guten Hirten, indirekt im Hermes sucht, so dasjenige für den bärtigen direkt im Gnosticismus, indirekt in der Antike. Wenn hier der Straßburger Theologe alsbald zugesteht, daß auf gnostischen Denkmälern neben bärtigen Göttertypen auch unbärtige vorkommen, so zeigt er schon damit, daß die gnostischen Gemmen Beweismaterial von sehr zweifelhaftem Werte sind, ganz abgesehen davon, daß sie lange nicht alle im Feuer der Kritik bestehen können. Vgl. Chiflettius, Prodromus iconicus sculptilium gemmarum Basilidiani etc., Venetiis 1702. Bei einer Vergleichung der Person Christi mit der des Asklepios lassen sich allenfalls einige Parallelen entdecken, die aber bei genauer Prüfung noch geringere Bedeutung haben, wie etwa die Parallelen zwischen Christus und Buddha. Vollends aber ist das Durchschnittsbild des Heilgottes, in dem sich die Idee desselben verkörpert, auf den Monumenten ein von dem des Herrn völlig verschiedenes. Asklepios ist in seiner Erscheinung dem Zeus zum Verwechseln ähnlich, so daß es bei attributlosen Darstellungen gar nicht oder nur schwer möglich ist, beide Götter auseinander zu halten. Bald affektlos, bald affektvoll aufgefaßt, erscheint er bärtig und unbärtig, in der Regel mit reich gelocktem Haar, das mähnenartig und doch luftig Schläfe und Backen umrahmt und über der gewölbten Stirne sich förmlich emporbäumt, und starkem Bart, Züge, die den Normaltypus ausmachen. Dazu kommen noch seine Attribute, namentlich Schlangenstab und Omphalos. Vgl. die Zusammenstellung der Denkmäler bei Roscher, a. a. O. S. 633 ff. Stellt man daneben die Bilder Christi der zweiten Epoche, die ja Holtzmann von Asklepios ableiten will, so findet man in ihnen nur insofern einen Anklang, als sie bärtig sind, wie freilich nur ein Teil der Darstellungen des Asklepios. Anders dagegen verhält es sich mit der Behandlung des Bart- und Haupthaars. Der Bart ist bei Christus anfangs immer und später in der Regel kurz und fein gekräuselt oder aber nur wenig wellig, bei Asklepios stark und lockig, das Haupthaar ist bei Christus höchstens wellenförmig, wenn nicht völlig glatt, und fällt in langen Streifen auf Schultern und Rücken herab, bei Asklepios ausgesprochen gelockt, aber verhältnismäßig kurz. Es reicht bei Christus bis an die Stirne oder ist in seine Stirne hineingezogen oder ist aber sehr häufig gescheitelt, während es bei Asklepios in der Regel über der Stirne in steifen Locken emporstrebt und darum nur ausnahmsweise mit einem Scheitel erscheint, Unterschiede, welche die mehr gerade Stirn Christus und die mehr gewölbte bei Asklepios sowie die ganze Gesichtsbildung beider noch verstärken. Wenn Holtzmann sich zu Gunsten seiner These auf einen geschnittenen Stein mit dem Bild des Asklepios beruft, so ist von diesem zu bemerken, daß es nur darum entfernt an ein oder das andere Christusbild erinnern kann, weil es aus dem Normaltypus herausfällt. Und doch müßten die Künstler nach dem bildlichen Durchschnittsschema des Heilgottes, wie es gang und gäbe war, sich gerichtet haben, wenn sie von daher ihr Modell genommen; eine etwaige Annahme, daß sie bloß einen einzelnen ihnen zufällig in den Weg gekommenen Kopf kopiert, würde ja doch nicht beweisen, was beabsichtigt wird, daß sie das Asklepios-Ideal als solches entlehnt hätten. Bei einer Vergleichung der Bilder Christi mit denen des Asklepios ergeben sich so viele

Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, wie bei der Zusammenstellung jener mit den Darstellungen des Zeus, Zeus-Ammon, Sarapis oder aber mancher historischer Personen. Ja, eine Behauptung, der Kopf Christi sei dem des Plato mit seinem gescheitelten Haar nachgebildet worden, würde noch mehr Berücksichtigung verdienen wie die Hypothese von Asklepios-Christus. So muß es denn bei dem oben gefundenen Resultat bleiben, das auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß ein einzelner Bildhauer des 6. Jahrh.s in einem einzelnen Fall wirklich einen Zeus nachbildete. Vgl. Garrucci, l. c. t. 404 n. 1, wo aber die Scheitelung falsch ist. Dieses Vorgehen war ebenso ungefährlich und darum belanglos wie später dasjenige des Niccolò Pisano, des Hauptvertreters der Protorenaissance, wenn er für seine Reliefs antike Typen verwendete. Eine bewußte Anlehnung an die Götterideale in großem Maßstab blieb erst der eigentlichen Renaissance vorbehalten. **Nikolaus Müller.**

Christusorden. — Helyot, Ordres mon. VI, 72; Giucci, Iconogr. storica degli Ordini relig. e cavaller. (Rom. 1836), I, 34—36; Moroni, Dizionario di erudizione storica ed eccl., XVIII, 210; Fehr, s. v. im KKL².

Nach dem Vorbilde der spanischen Orden von Alcantara und von Calatrava, sowie auf derselben cisterziensischen Basis wie sie, stiftete 1317 der portugiesische König Dionysius einen „Orden der Ritter Jesu Christi" zur Bekämpfung der Mauren. Dotiert wurde der neue Orden mit den Gütern des kurz zuvor aufgehobenen Templerordens. Die päpstliche Bestätigung Johanns XXII. erlangte er 1319, indem ihm gleichzeitig die Verpflichtung auferlegt wurde, daß seine Großmeister den Abt des Cisterzienserklosters Alcobaza als Vertreter des Papsts zu betrachten und demgemäß diesem apostolischen Kommissarius den Treueid zu leisten hätten. Kraft jener reichen Dotation sowie infolge seiner beträchtlichen Erfolge im Kampfe wider die Mauren entwickelte sich der Orden rasch zu ansehnlichen Reichtümern. Sein Hauptsitz wurde das Kloster Thomar in Estremadura. Hier und in dem westlich davon gelegenen Batalha errichtete er prachtvolle Bauten im Spitzbogenstil, Nachbildungen der cyprischen Templerkirchen und der Omarmoschee in Jerusalem (vgl. das kunstgeschichtl. Werk des Portugiesen de Condeixa [Lissabon 1893] sowie den darauf gestützten Aufsatz von J. Dernjac, Thomar und Batalha, in der Zeitschrift für bildende Kunst 1895, Jan., S. 98—106). Unter König Emanuel entband Alexander VI. den Orden, welcher damals (ca. 1500) nicht weniger als 450 Comthureien hatte und über 1½ Millionen Livres jährlicher Einkünfte verfügte, förmlich vom Armutsgelübde. Doch mußten beide, die Ritter wie die Mönche, demnächst sich gewisse Reformen gefallen lassen. Papst Julius III. bestätigte diese, durch den Hieronymitenabt Anton von Lissabon als päpstlichen Kommissarius zum Vollzug gebrachte Ordensreform (1550). Zugleich vereinigte er die, schon seit Emanuel faktisch meist vom Könige bekleidete Großmeisterwürde förmlich und für immer mit der portugiesischen Krone. Im Gefolge hiervon befreite dann Pius V. (1567) den gekrönten Ordens-Großmeister von jener Gerichtsbarkeit des Abts von Alcobaza, und Gregor XIII. (1576) sprach dem Könige die oberste richterliche Gewalt über die Ritter und Mönche des Ordens zu. — Seit 1797, wo er säkularisiert wurde (bezw. 1834, wo auch die Einziehung seiner reichen Güter erfolgte), besteht der Orden nur noch als weltlicher Verdienstorden. — Früher schon hatte der ca. 1320 durch Johann XXII. (vgl. oben) gegründete italienische Ordine di Cristo seinen Rittercharakter abgestreift. Dieser viel unbedeutendere Namensverwandte der portugiesischen Christusritter wurde 1605 durch Paul V. der Augustinerchorherrenregel unterstellt und erfuhr in der Folge gleichfalls Umwandlung in einen bloßen Verdienstorden. **Zöckler.**

Chrodegang, gest. 766. — Man vergleiche über ihn Pauli Warnefridi, Liber de episcopis Mettensibus, verfaßt im Jahr 784, am besten gedruckt MG SS II. 267. Die Vita Chrodegangi des Johannes von Gorze (?), verfaßt, wie es scheint, zwischen 965 und 973, ib. X. 522 sq. AS Martii Tom. I. Fol. 352. (vgl. Potthast Bibl. hist. medii aevi ed. II. Bd 2. S. 1243); Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd I, §§ 87. 88; Hahn, Jahrbb. S. 146; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd 2 S. 48 ff.

Chrodegang, Hrodegandus, Ruotgang u. a., Sohn des Sigramnus und der Landrada, aus den edelsten Familien der ripuarischen Franken, in Hasbanien (ex pago Hasbaniensi, dem belgischen Limburg) im Anfange des 8. Jahrhunderts geboren, wurde dem geistlichen Stande gewidmet, unter die Hofgeistlichkeit aufgenommen und von Karl Martell zum Referendarius erhoben, einer Stellung, vermöge deren er in den höchsten geistlichen und weltlichen Angelegenheiten Vortrag zu halten hatte. Im Jahre 742 wurde er durch Karls Sohn Pippin zum Bischofe von Metz befördert und trug wesentlich dazu

bei, die lange gestörte Verbindung des fränkischen Reichs mit Rom wieder herzustellen. Als Stephan II. stark von den Longobarden bedrängt war, erhielt im J. 753 Chrodegang von Pippin den Auftrag, sich nach Italien zu begeben und den Papst nach Gallien zu geleiten, was auch glücklich von statten ging. Zur Belohnung dafür erhielt er vom Papste die Würde eines Erzbischofs, den Gebrauch des Palliums, die Vortragung des Kreuzes, die Befugnis, die Bischöfe zu konsekrieren u. a., ohne daß dadurch Metz zum Erzbistum erhoben wurde. Seine Güter verwendete er auf die Hilfsbedürftigen und zur Stiftung kirchlicher Anstalten, namentlich Klöster, unter denen das von Gorze und das wiederhergestellte Lorsch obenan steht; auch wird sein Eifer in dem Ausschmücken und Ausbauen der Kirchen gerühmt. Im Jahre 764 unternahm er eine Reise nach Rom, um Reliquien für die Kirchen zu holen, vor allem aber ist sein Gedächtnis durch die Bemühungen um die Beförderung der kirchlichen Disziplin bleibend geworden. Zucht und Sitte war in der fränkischen Kirche verfallen. Den Bemühungen von Bonifaz gelang es, dieselbe zum Teil wiederherzustellen. Ein gleiches Ziel verfolgte Chrodegang. Das geeignetste Mittel dazu schien ihm die Übertragung der Ordnung und Lebensweise der Regularen auf die Weltgeistlichkeit. Wie er in den von ihm gestifteten Klöstern die Regel Benedikts von Nursia streng durchführte, so suchte er, was vor ihm schon Eusebius von Vercelli, Augustin u. a. ohne dauernden Erfolg unternommen, und wofür auch ihm in der fränkischen Kirche Vorläufer vorhanden waren, aufs neue mit festeren Normen in Vollzug zu setzen. Seine zu dem Zwecke ausgearbeitete Regel, welche aus 34 Kapiteln besteht, ist einem großen Teile nach eine wörtliche Wiederholung der Regel des Benedikt (vgl. Hauck S. 60), nur setzt er an Stelle **Abbas** und **Praepositus** den **Episcopus** und **Archidiaconus**, an die der **monachi** die **canonici**, selbst der Ausdruck **claustrum** für das neue Institut ist beibehalten. Die **vita canonica** selbst, die Abhaltung der **horae canonicae** u. s. w. ist im ganzen bei den Kanonikern, wie bei den Mönchen; indes in zwei Punkten weichen beide Regeln von einander ab, und mußten es, da eine völlige Gleichstellung der Sekularkleriker mit den Regularen nicht wohl thunlich war. Diese Unterschiede bezogen sich auf die verschiedene Stellung der einzelnen **Ordines majores** und **minores** zu- und untereinander, während bei den Mönchen dieselben wegfielen; sodann rücksichtlich der Vermögensverhältnisse, indem der Regular tot für die Welt, nicht fähig des Besitzes und Erwerbes in eigenem Namen ist, während der Weltgeistliche das **votum paupertatis** nicht zu leisten hat. Die Regel in ihrer ersten Gestalt (bei **Mansi, XIV. Fol.** 313 **sp.**; **Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Tom. II, Fol.** 69 **sq.** u. öfter vgl. auch **S. Chrodegangi Regula canonicor.** aus dem Leidener **Cod. Voss. lat.** 94 mit Umschrift der tironischen Noten von Schmitz, Hannover 1889; Ebner in RQS 1891 S. 28. 82) ist nur für die Kathedrale in Metz bestimmt; sie ist später bis auf 86 Kapitel erweitert (in dieser Gestalt bei d'Achery, **Spicilegium, Tom. I, Fol.** 565 **sq.**; Hartzheim, **Concilia Germaniae, Tom. I, Fol.** 96 **sq.** u. a. und bei **MSL** Bd 89 Fol. 1097) und hat nunmehr eine allgemeinere Fassung, in welcher sie auch in der **regula Aquisgranensis** im Jahr 817 und späterhin Berücksichtigung gefunden hat. Chrodegang half dabei römische Gebräuche in Deutschland verbreiten. Paul Warnefried sagt deshalb von ihm: **Ipsum clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit** (Pertz, **Monum. Germ. Tom. II. Fol.** 268). Nach demselben Berichterstatter hat Chrodegang das Bistum Metz 23 Jahre 5 Monate 5 Tage verwaltet. Er starb am 6. März 766 und wurde im Kloster Gorze begraben. **Epitaphium S. Chrodeg.** bei Mabillon **Vet. analect.** 1723 **p.** 377.

(H. F. Jacobson †) Friedberg.

Chromatius, gest. um 406. — Ausgaben: J. Sichardus, Basil. 1528 (edit. princ.); Gallandi, Bibl. Patr., 8, 333—352; P. Braida, Utini 1816, wieder abgedruckt in MSL 20, 247—436. Diese Ausgabe enthält die Testimonia Veterum nnd die Arbeiten von J. Fontaninus (1742) und B. M. de Rubeis (1740. 62. 64) über Chr., und damit alle nennenswerte Litteratur. Schönemann, Bibl. Patr. lat. 2, 417—423, führt 16 Ausgaben auf.

Chromatius, seit 387 oder 388 Bischof von Aquileja, 406 oder wenig später gestorben, war ein hochgeachteter und vielverehrter Zeitgenosse des Ambrosius, Hieronymus, Rufin, die ihm mancherlei Anregung zu wissenschaftlicher Bethätigung verdankten. Den Ambrosius ermunterte er zu exegetischer Arbeit; Hieronymus übersetzte auf sein Betreiben das Buch Tobit und erklärte, oberflächlich genug, die salomonischen Schriften; auch den Kommentar zum Habakuk und die Übersetzung der Chronik hat er dem Aquilejenser zu-

geeignet. Rufin, den er noch als Presbyter getauft hatte, ließ Chr., trotzdem ihn Hieronymus der Verdammung des christlichen Erdkreises preisgegeben hatte, nicht fallen, veranlaßte ihn vielmehr, um ihn auf andere Gedanken zu bringen, zur Übersetzung der eusebischen Kirchengeschichte, und hat ihm diese und die Übersetzung der Josuahomilien des Origenes gewidmet. Dem litterarischen Streit der früheren Freunde setzte Chr. ein Ziel, indem er Rufin veranlaßte, auf Hieronymus' letzte Invektive nicht mehr zu antworten. Für Chrysostomus ergriff er lebhaft Partei; Kaiser Honorius übermittelte sein Gutachten zusammen mit dem des römischen Bischofs auf offiziellem Wege seinem Bruder Arkadius. Die Vernichtung des Arianismus in Aquileja war sein Werk. Als exegetischer Schriftsteller hat er sich am Matthäus versucht: 17 kurze Traktate, Mt 3, 15—17; 5 bis 6, 24 umfassend, sind auf uns gekommen. Außerdem eine treffliche Homilie über die Seligpreisungen (bei Galland als erster von 18 Traktaten gezählt), die in bemerkenswertem Unterschied von dem offenbar für einen gebildeten Leserkreis bestimmten Traktat über das gleiche Thema volkstümliche Töne anschlägt. Von des Chr. Briefen ist nichts erhalten geblieben; zwei bei Braida gedruckte Briefe an Hieronymus sind unecht. **G. Krüger.**

Chronicon paschale. Ausgaben: M. Rader, Monach. 1615; L. Dindorf, 2 voll., Bonn 1832 (im Corp. script. hist. byzant.); danach MSG 92, 1—1158. — Vgl. H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzant Chronographie II, 1, Leipzig 1885, 138—176; Th. Mommsen in MG Auct. antiquiss. IX, 1, Berol. 1892, 199—247 (Gegenüberstellung der Consularia Hydatiana und der Conss. Chron. Pasch.); C. Frick in Chronica minora 1, Lips. 1893, XCff. (Verhältnis zu den Exc. lat. Barbari); C. Wachsmuth, Einleitung in d. Studium d. alt. Geschichte, Leipzig 1895, 195 f.; K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur², München 1897, 337—339. Hier genaue Litteraturangaben.

Unter Chronicon paschale (= Osterchronik, auch Chronicon Alexandrinum, Constantinopolitanum oder Fasti Siculi genannt) versteht man ein von einem sonst unbekannten konstantinopolitanischen, wahrscheinlich der Umgebung des Patriarchen Sergius (610—638) angehörigen Kleriker verfaßtes chronologisches Werk, das von der Erschaffung Adams bis auf das Jahr 629 reichte, in dem Archetypus unserer Handschriften (Cod. Vatic. 1941) aber am Anfang und Schluß verstümmelt ist und mitten im Jahr 627 abbricht. Den Namen Osterchronik führt es von der der christlichen Chronologie zu Grunde liegenden Berechnung des Osterkanons. Der Verfasser hat sich, abgesehen von den letzten ca. 30 Jahren, die er als Zeitgenosse behandelt, ganz auf Ausschreiben und Zusammenstückeln seiner Quellen beschränkt. Als solche dienen ihm für die kirchengeschichtlichen Notizen in erster Linie Chronik und Kirchengeschichte des Eusebius und die Chronographie des Johannes Malalas (s. den A.), daneben Märtyrerakten und gelegentlich die Schrift des Epiphanius *περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*. Als Grundlage der Chronologie ist in diesem Werk zum erstenmal die sog. byzantinische oder römische, vom kp. Klerus im Gegensatz zur antiochenischen (richtiger alexandrinischen) aufgestellte Aera benutzt, zufolge deren die Weltschöpfung auf den 21. März 5507 angesetzt wird. Ist der Wert der Osterchronik als wissenschaftliche Leistung gleich Null, so ist doch die litterargeschichtliche Bedeutung nicht gering anzuschlagen. Einmal ermöglicht die mechanische Art der Quellenbenutzung vielfach die Rekonstruktion älterer Schriften (Julius Afrikanus, Eusebius, Malalas). Dann aber läßt uns das Buch, wie die ähnlichen Werke des Malalas und des Johannes von Antiochien, einen Einblick in die litterarischen Bedürfnisse der byzantinischen Durchschnittsleser thun, für die es „in seiner populären Haltung als bequemes Nachschlagebuch vollkommen genügte und für deren Frömmigkeit es durch allerhand erbauliche Einlagen Sorge trug" (Wachsmuth).

G. Krüger.

Chronik, die Bücher der. 1. Bemerkenswerte Litteratur: aus der alten Kirche außer den Bemerkungen des Hieronymus in dem prologus galeatus, den epistolae ad Paulinum, ad Domnionem et Rogatianum, ad Chromatium (zusammengestellt in Heyses Ausgabe der biblia sacra Latina 1873) die Kommentare von Theodoret und Prokopius von Gaza. Aus der neuen Zeit in Joh. Heinr. Michaelis' uberiores adnotationes zu den Hagiographen 3. Band 1720 die Erklärung des 1. Buches der Chronik von Joh. H. Michaelis, die des zweiten von Joh. Jak. Rambach. Stark benutzt ist darin Ludw. Lavater, comment. in Paralipom. (Heidelberg 1600). Aus neuester Zeit der Kommentar von Bertheau (in kurzes ex. Handbuch 15. Lieferung 1. A. 1854 2. A. 1873). Keil (in bibl. Kommentar über das AT. von Keil und Delitzsch) 1870 und Öttli (in Strack und Zöckler, kurzgefaßter K. 8. Bd) 1889. Für die litterarische und historische Kritik, abgesehen von den sogen. biblischen Einleitungen, in welchen mehr oder weniger vollständig die Parallelen zwischen Königsbüchern und

Chronik verzeichnet und erörtert werden, de Wette, Beiträge zur Einleitung ins AT. 1806; Gramberg, die Chronik u. s. w. 1823; Keil, apologet. Versuch über die Bb. d. Chronik u. s. w. 1833; Movers, kritische Unters. über die bibl. Chronik 1834; Graf, die geschichtlichen Bücher des AT.s 1866; besonders Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels 2. A. 1883, S. 177 ff.). Eine neue Textausgabe von Kittel findet man in Haupts sacred books of the Old Test., Teil 20, Leipzig 1896. Für den genealogischen Inhalt vgl., außer dem Kommentar Lavaters, des von Michaelis gerühmten Grünenberg tabulae genealogicae und aus neuester Zeit Wellhausen, de gentibus et familiis Judaeis, Göttingen 1870. Ueber Namen, Umfang und Stellung sind zu vgl. Diestel, Geschichte des AT.s und Zahns Geschichte des neutestamentl. Kanons II, 1.

2. Name. Der Titel des Buches im hebr. Kanon ist דִּבְרֵי הַיָּמִים, was man umschreiben kann mit „die Ereignisse" oder „Begebenheiten der Tage" oder „der Jahre" oder „der Zeiten"; denn das erste Wort drückt aus den Begriff des Inhalts und das zweite die von ihm erfüllte Form. Da diese ein Zeitbegriff ist, kann der Inhalt nur als eine Summe von Thaten und Widerfahrnissen der Menschen, d. h. von Begebenheiten gedacht werden. Jedermann sieht aber, daß der so nichtssagend allgemeine Titel nur die praktische Abkürzung eines ausführlicheren sein kann, welcher hinzufügte entweder das Subjekt, dem die gemeinte Zeit und ihr Inhalt angehört, wie 1 Chr 27, 24: לַמֶּלֶךְ דָּוִיד = des Königs David, oder die bestimmten Grenzen der gedachten Größe innerhalb der ganzen Zeit, als welche nur notorische Zeitpunkte oder Personen vorgestellt werden können. Im letzteren Sinne fügt der Targum zu פתגמי יומיא hinzu דמן יומי עלמא d. i. von den Tagen der Urzeit oder Urwelt an, und Neh 12, 23 außer dem versehentlich ausgefallenen terminus a quo auch den terminus ad quem „und bis zu den Tagen Johanans". Auf die Hauptmasse des Inhaltes gesehen, konnte die Näherbestimmung in unserem Titel nur lauten לְמַלְכֵי יְהוּדָה, und die Benennung „Begebenheiten der Tage oder der Regierungsjahre der jüdischen Könige" enthält eine zutreffende Charakterisierung des hier Dargebotenen. In der That überschreibt der Syrer: „das Buch der Regierung (דובר) der Tage der Könige Judas, welches den Namen führt ספר דבריַמין" und unterschreibt der Araber: „vollendet ist (die Schrift der Bücher der Könige und) die Schrift der Nachträge der Könige", und wiederum die für diese Bezeichnung vorbildliche Ueberschrift der Septuaginta lautet im cod. Alex. und aa. Codd. *(παραλειπομένων) βασιλέων Ἰούδα*, richtiger nach den Unterschriften des ersten und zweiten und nach der Überschrift des zweiten Buches *βασιλειῶν Ἰούδα*, worüber mein Kommentar zu Samuel und Könige p. XV zu vgl. — Sehr sonderbar ist, daß während der Araber nach der arabischen Wiedergabe von דברי הימים vor 1 Chr 1 und am Schlusse von 1 Chr 29 hinzufügt „das Hebräisch heißt dibra hajjamim", der Syrer dem gegen פתגמא דיומתא Neh 12, 23 abstechenden syrischen Titel דובר יומתא den hebr. Namen in der Form דבריַמין folgen läßt, was trotz der vor 2 Chr 6 in der Londoner Polyglotte versuchten pluralischen Vokalisierung des ersten Bestandteiles nur דְּבַרְיַמִין ausgesprochen werden kann, wie es eben dort auch sonst immer vokalisiert erscheint. Augenscheinlich ist dbarjamin die syrisierte Form des hebräischen Fremdwortes geworden. Denn als ein Begriff des Genetivs steht es in dem Ausdrucke Sfar dbarjamin vor 1 Chr 1, nach 2 Chr 36 und vor 2 Chr 6 (= „zweiter Teil dasfar dbarjamin"). Dagegen erhält man aus dem Satze hinter 2 Chr 5: „zu Ende ist פלגותא קדמיתא דבריַמין" und der Überschrift von 2 Chr 1: ספרא תרתין דבריַמין den Eindruck, als ob der Sprachgebrauch das anlautende ד als pronominale Bezeichnung der Zugehörigkeit und das folgende Wort בריַמין als einen mit בנימין vergleichbaren Eigennamen empfunden habe; und das wird ausdrücklich bestätigt durch die Unterschrift von 1 Chr 29 beim Araber: „vollendet ist das erste Buch von der Schrift Barjumin". — In der griechischen Kirche erhielt sich der hebräische Titel bei Origenes (in psalm. 1) in der Form *δαβρηϊαμείν* oder *δαβρὴ ἀϊαμίμ*; ersterem entspricht die Übersetzung *ὅπερ ἐστὶ λόγοι ἡμερῶν*, letzterem *ἐν τοῖς λόγοις τῶν ἡμερῶν* (in Matth. tom. 14, 10 vgl. Can. apost. 85: *τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν*); bei Epiphanius in der Form *δεβρηϊαμείν* (Var. — *μείμ*), de pond. et mensur. 23, 11, 12. Bei den Lateinern durch Hieronymus in der Form dibre(ha)jamim, die wir auch bei Cassiodor, Rabanus und in der glossa ordinaria wiederfinden, und zu welcher z. B. der cod. Amiatinus die Variante dabre jamin darbietet. Lateinisch entspricht demselben verba dierum (Hieron.) und qui dierum dicitur liber (Rufin). Allgemein gebraucht wurde dagegen bei den Griechen der ganz anderes bedeutende Name *παραλειπόμενα* sc. *τῶν βασιλειῶν Ἰούδα*, der sich nur aus der Stellung unseres Buches unmittelbar hinter den 4 Büchern der Königreiche, die in eine bloß jüdische Königsgeschichte ausliefen, erklärt. Was er bedeute, sagt Theodoret (quaestiones in I et II Parall.) in folgenden Worten: *τῆς βίβλου τῶν παραλειπομένων τὴν ὑπόθεσιν ἡ προσηγορία δηλοῖ. ὅσα γὰρ*

παρέλιπεν ὁ τὰς βασιλείας συγγεγραφὼς ταῦτα συντέθεικεν ὁ τόνδε τὸν πόνον ἀναδεξάμενος κτλ. Dem Ähnliches steht bei Prokop. Mit demselben Namen **paralipomena** wurde auch von den Lateinern vor Hieronymus das Buch bezeichnet, und in Übereinstimmung mit Theodoret wurde er gedeutet als **subrelicta** (Lucifer v. Cal.) oder **praetermissa** (Ambrosius), welches letztere in den Worten des Hieronymus **(ad Paulinum)** durchscheint, mit denen er den Inhalt des Buches empfiehlt: ... **et praetermissae in regum libris tanguntur historiae et innumerabiles explicantur evangelii quaestiones.** — Endlich der bei uns übliche Titel der Chronik (= *χρονικά*, **chronica**) geht zurück auf des Hieronymus Bemerkung im **prol. galeat.** die er zu **dibre hajamim i e. verba dierum** hinzusetzt: **quod significantius chronicon** (handschriftlich *χρονικον*) **totius historiae divinae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur.** Vermutlich versteht er unter *χρονικόν* speziell eine kurz andeutende Erzählung, da sich nur so einigermaßen begreift, daß er **(ad Paulin.)** hinter **Parall. liber** mit einem bloßen **i. e.** folgen läßt **instrumenti veteris testamenti** *ἐπιτομή*. 3. Umfang und Teilung. Die Massorethischen Bemerkungen am Ende der Chronik in unseren Bibeln geben die Zahl der פסוקים auf 1656 an, wobei offenbar die durch Doppelpunkt (:) abgegrenzten Sätze gemeint sind, deren ich nach Zählung der Versnummern in den Bibeln von Opitz und Michaelis nur etwas über 100 mehr, nämlich 1764 (1. Buch 942, 2. Buch 822) berechne. Eine ganz andere, im Psalter und Chronik wenigstens, kleinere **commata** als Einheiten zählende Berechnung liegt der talmudischen Angabe (Kidduschim vgl. z. B. Strack, **Prolegomena p. 11**) zu Grunde, nach welcher die Thora 5888 hat (nach den mass. Schlußbemerkungen 5845), der Psalter 8 mehr (nach den mass. Schlußbemerkungen in unseren Bibeln 2527), die Chronik 8 weniger. Mit dieser talmudischen Berechnung der Chronik auf 5880 kommt am meisten überein die Schlußbemerkung des Syrers: „zu Ende ist das Buch **Dbarjamin**, und es belaufen sich seine פסוקא auf 5603", annähernd die Stichometrie des Nikephorus, in welcher 5500 Stichen verzeichnet stehen, während **Codd.** der Septuaginta und die Synopsis (E. Klostermann, Analekta S. 45. 81) 5000 (2000 + 3000), der Kanon **Mommsen.** gar nur 2040 + 2100 zählen. Was die Teilung in 2 Bücher anlangt, so ist sie eine zur Bequemlichkeit im Gebrauch des umfänglichen Buches (Hieron.) später eingeführte Neuerung, welche die Massora noch nicht kennt und ebensowenig die Kanonverzeichnisse, welche 22 Bücher des Alten Testaments zählen. Ausdrücklich sagen Origenes (bei **Euseb. h. e. VI**, 25, 2: *παραλ. πρώτη δευτέρα ἐν ἑνὶ δαβρηιαμείν*), Epiphanius, die Synode von Laodicea, Athanasius, Rufin, daß die in Septuaginta in zwei Bücher geteilte Chronik (I 1—29 u. II, 1—36) als ein Buch gezählt sein wolle (*εἰς ἓν ἀριθμούμενα βιβλίον* **Syn. Pseudoathan.**). Bei den Septuaginta begreift sich die Scheidung der 2 Hälften hinter dem Berichte über den Tod Davids aus dem Vorbilde des verschwisterten Königsbuches, welches in der ursprünglichen Gestalt des griechischen Textes (s. die Einleitung zu meinem Kommentar) durch die Erzählung vom Tode Davids seine erste Hälfte abschloß. Von da ist die Zweiteilung der Chronik auch in den syrischen und arabischen Text gekommen. Spuren einer anderen Teilung darf man zwar nicht in den Worten 2 Chr 8, 16 שָׁלֵם בית יהוה erblicken, welche Septuaginta, indem sie שְׁלֹמֹה schreiben, und Targum, indem er ein **Waw** vorsetzt, zum integrierenden Elemente des vorhergehenden Satzes machen, obwohl sie nichts anderes als die Schlußformel **explicit domus Jovae** repräsentieren. Denn sie sind so nur in dem Quellenwerke gemeint gewesen, aber nicht bei dem sie mit herübernehmenden Verf. unseres Buches. Wohl aber verdient der Umstand Aufmerksamkeit, daß der Syrer, trotz der Einführung der griechischen Teilung und Überschrift hinter 1 Chr 29, wie schon erwähnt, erst hinter 2 Chr 5 durch ausdrückliche Bemerkung den ersten Teil der Chronik schließt. Offenbar sollte das folgende Weihgebet Salomos und seine göttliche Beantwortung durch diese Teilung gewissermaßen zum bedeutsamen Programm der folgenden Geschichtserzählung gestempelt werden. Der Araber hat den Einschnitt nicht. Beachtenswert ist außerdem, daß (nach E. Klostermann) im **cod. Laur. acqu.** 44 = **Holmes** 52 der Abschnitt Pseudoesra 1, 1—6, 5 als *βίβλος γ' τῶν παραλειπομένων* bezeichnet ist. — Ob man im Zusammenhalt mit der Thatsache, daß die Juden vorzugsweise den ersten Abschnitt der Chr ספר יוחסין nennen, die Ueberschrift des Targums דין ספר יחוסיא „dies ist das Buch der Genealogien" und den Zusatz פתגמי יומיא דמן יומי עלמא „die Dibrehajjamim die von den Tagen der Urwelt her sind" so deuten soll, daß sie ursprünglich bloß den ersten genealogischen Abschnitt unseres Werkes aus der Gesamtheit der Dibrehajjamim, die seinen Inhalt ausmachen, hervorheben, muß zweifelhaft scheinen, weil keine weitere entsprechende Teilüberschrift folgt. Es verdient aber Beachtung, daß der **cod. Amiatinus**

der Vulg., der durch keine Unter- und Überschrift das erste und zweite Buch der Chronik unterscheidet, wie er auch keine Kapitelzählung hat, der sich vielmehr damit begnügt, zwischen unserem I, 29 und II, 1 ein Intervall zu lassen und II, 1, 1 durch rote Tinte auszuzeichnen, schon ein ebensolches Intervall hinter I, 9 hat und dann I, 10, 1 in roter Tinte zeigt. Jedenfalls hat der Schreiber dieses Codex und die ihn leitende Überlieferung empfunden, daß I, 1—9 ebensogut ein vom Folgenden zu scheidendes Ganze für sich bilden, wie I, 10—29 gegenüber II, 1 ff. — 4. Stellung im Bibelkanon. Für die hebräische Bibel sind in Beziehung auf die Stellung der Chronik unter den Kethubim zwei Anordnungen überliefert. Die eine, von den deutschen Handschriften und den gedruckten Ausgaben beobachtete, läßt die 11 Kethubim so folgen, daß die nach dem Festkalender geordneten 5 Megilloth zwischen den mit poetischer Akzentuation versehenen 3 Bb. Psalmen, Proverbien, Hiob am Anfange und den drei eng aufeinander bezogenen Bb. Daniel, Esra-Neh. und Chronik am Ende in der Mitte stehen. An sich betrachtet nimmt es Wunder, daß die auf den ersten Satz von Esra 1 ausgehende Chronik statt vor, hinter Esra gestellt ist, und man könnte, in Erinnerung an den alten Midraschsatz: לא נתנו דברי הימים אלא להדרש d. i. „die Chronik ist (nicht zum Vorlesen, sondern) nur zum Forschen gegeben", sich versucht fühlen, diese Ordnung von der Annahme aus zu erklären, daß man Daniel und Esra einen unmittelbareren erbaulichen Wert für die Gemeinde zuerkannte, als der eng zu Esra gehörigen Chronik, deren Inhalt entweder nur den Schriftgelehrten verständlich, oder wo er erbaulich wirkt, nur Wiederholung und Erweiterung schon sonst vorhandenen biblischen Stoffes ist. Wahrscheinlicher aber ist, daß einerseits das enge Verhältnis der beiden für die neue jüdische Gemeinde unmittelbar bedeutungsvollen Bücher Daniel und Esra-Neh. zu einander, nach dem sie sich verhalten wie göttliches Programm und Erzählung über den ersten Anfang seiner Realisierung, und andererseits die litterarische Zusammengehörigkeit der von früheren Zeiten, als die Epoche der Herrschaft des Kyros über Babel war, berichtenden Chronik mit Esra-Neh. die hier vorliegende Ordnung herbeigeführt hat. Die vom Talmud bezeugte Ordnung, nach welcher Ruth vor den davidischen Psalmen stehend die Kethubim eröffnet, Esra und Chronik den Schluß bilden, hat zugleich mit der Auseinanderreißung der 5 Megilloth durch Vorrückung von Daniel vor Esther die Zusammengehörigkeit von Daniel und Esra außer Acht gelassen, aber die Folge Esra Chronik erhalten. — Ganz anders ist die Ordnung in den 24 Bücher zählenden Verzeichnissen der Massora, in welchen die 5 Festmegilloth zusammenbleiben, desgleichen Daniel und Esra, dafür aber die Chronik vor Psalter, Hiob, Sprüchen an der Spitze der Kethubim erscheint, als solle die zusammenhängende von Adam bis auf Jaddua reichende Erzählung der Chronik und des B. Esra alle Kethubim umrahmend einfassen und die Chronik ebenso die geschichtlichen Voraussetzungen für ihr Verständnis darbieten (vgl. Augustin doctr. Chr. II, 8, 13), wie die 9 Bb. Gen. — 2 Könige für die auf sie folgenden 4 prophetischen. Nach einem massorethischen Cod. Tschufutc. (13. 'Adath dibburim s. H. Strack in G. A. Kohut, Semitic studies 1897, S. 570) wird diese Ordnung als die des Landes Israel, zu der sich alle Schreiber bekehren werden, und als die einzig richtige, die andere aber, nach welcher die Chronik oder Esther (wie nach Hier. im prol. gal.) am Ende stehen, als eine Veränderung durch die Leute des Landes Sinear bezeichnet. — Was die Ordnung in den alten Übersetzungen der christlichen Kirche anlangt, so ist die von Junilius nach der Überlieferung von Nisibis gegebene und die des Epiphanius außer Betracht zu lassen; denn jene zählt nach den verschiedenen Graden der Autorität die biblischen Bücher auf, und diese beruht auf dem spekulativen Gedanken der 4 Pentateuche. Die sonst überlieferten Kataloge ordnen entweder Chronik mit Esra, Könige und Chronik zusammen oder trennen sie. Daraus folgen vier Arten der Folge. 1) Auf Könige folgt Chronik und Esra, offenbar nach ältester Septuagintaordnung bei Origenes, Cyrill von Jerusalem, im Kanon der Apostel, in den apost. Konstitutionen, in dem Kanon von Laodicea, bei Gregor von Nazianz und Amphilochius, im Osterbriefe des Athanasius, in der Vulgata, bei Rufin, in der äthiopischen Bibel. 2) Auf Könige folgt Chronik, aber erst in weitem Abstande Esra bei Melito, bei Augustin, im cod. Alexandrinus, im cod. Amiatinus, im Kanon von Hippo, im decret. Gelasii, im can. Mommsenianus; so auch die zweite der von Cassiodor überlieferten Ordnungen. 3) Chronik und Esra stehen zusammen, aber wie in unseren hebräischen Drucken, weit von d. B. der Könige getrennt, und zwar Chronik vor Esra nach Hieronymus prol. galeat. und Cassiodors erster Ordnung oder 4) Chronik hinter Esra nach dem Reskript Innocenz I. Wie hier den Einfluß der oben zuerst erwähnten, so kann man den der zweit erwähnten jüdischen Ordnung darin erkennen, daß bei der unter 2) angegebenen Folge z. B. bei Melito, im decr. Gelasii, in der zweiten Ordnung des Cassiodor auf die Chronik die Psalmen folgen.

Im allgemeinen darf man also sagen, daß wo nicht jüdischer Schuleinfluß die christliche Kirche anders bestimmt hat, die älteste christliche Ordnung der altteſt. Bücher durch die Erkenntnis orientiert war, Esra-Neh. sei die Fortsetzung der Chronik, und durch die andere über das Verhältnis der Chronik zum Königsbuche, das sich in dem alten Septuagintatitel ausdrückt *παραλειπόμενα τῶν βασιλειῶν Ἰούδα*. — 5. Text. Zur Kontrolle des massorethischen Textes haben wir ein beachtenswertes Mittel an den aus dem hebräischen Urtexte geflossenen Übersetzungen. Als solche sind zu nennen: I. Der chaldäische Targum, welchen Beck (Augsburg 1680. 83) aus einem Erfurter Codex vom Jahre 1343, dann vollständiger Wilkens (Amsterdam 1715, davon ein Wilnaer Abdruck vom Jahre 1816), neuerdings mit „teilweiser" Benutzung eines Cambridger „und eines dritten" Codex de Lagarde in **Hagiographa Chaldaice** (Leipzig 1873, S. 270 ff.) sauber herausgegeben hat; denn Druckfehler wie 1 Chr 4, 22: דבנתיבה statt דבנתיהב oder 4, 10 ירגזנני statt ירגגנני oder 11, 14: ושיזבוהא statt ושיזבותא sind sehr selten und שרטי 27, 29 statt שטרי ist nach dem Cod. Vat. der Septuaginta: *Ἀσαρταῖος* eine wirkliche Lesung, die auch noch der hebr. Text unserer Ausgaben als Qrê am Rande aufbewahrt hat. In dieser chaldäischen Übersetzung kreuzen sich in charakteristischer Weise die Gebundenheit an den Buchstaben der hebräischen Vorlage und das daraus folgende Bemühen, ihn in der Wiedergabe zu erhalten, und andrerseits das Bestreben, den geistlichen Hunger zu befriedigen, den die bloßen Namen, die rein äußerlichen oder zu knappen Angaben des Textes in dem nach Erbauung und Ergötzung verlangenden Leser oder Zuhörer erzeugen mußten. Dies letztere konnte geschehen, indem man, wie in den **Onomastica sacra**, den Namen durch etymologische Deutung einen anschaulichen Sinn gab (vgl. 1 Chr 8, 33: man nannte ihn Ner, weil er die Lampen [נר] in dem Studienhause und in der Synagoge anzündete), oder, indem man der wörtlichen Übersetzung eine geistliche Deutung vorfügte oder mit ihr verband, welche für den Anschauungskreis der späteren Juden verständlich und von Interesse war. Denn was für das alte Volk die Kriegshelden waren, das waren für die Zöglinge der Gesetzesschule die Gelehrten und die Führenden im Synedrium. So geht das Gebet des Ja'beṣ 1 Chr 4, 10 um Mehrung seines Gebietes, um göttliche Hilfe im Kampfe auf Mehrung seines Gebietes „an Schülern," auf göttliche Hilfe „im Disputieren und Unterhandeln", darauf, daß Gott ihm schaffe (hbr. ועשית) Genossen wie er selbst (hbr. מרעה), damit ihn kein böser Gedanke (hbr. מרעה) erboße". Die Krethi und Plethi, die nach alter Deutung „Bogenschützen und Schleuderer" waren, hatte man längst auf die Männer des Synedriums übertragen, weil sie klar dezidierten (כרית) und ausgezeichnete Geister (פלאים) waren und so das früher übliche Entscheidungsmittel der Urim und Thummim ersetzten. Das alles finden wir kombiniert, wenn es für „Benaja war über die Krethi und Plethi" 1 Chr 18, 17 heißt: „B. war gesetzt über das große und das kleine Synedrium, und er fragte durch das Urim und Thummim, und auf den Spruch seines Mundes hatten die Bogenschützen und Schleuderer zu kämpfen". Die Andacht, mit der über den göttlichen Buchstaben, über das, was er andeuten mochte, und das, was er an Bestimmtheit vermißen ließ, reflektiert wurde, die Auslegungskunst, welche ähnliche Schriftstellen kombinierte, ihre Differenzen und Widersprüche zu lösen, ihr Geheimnis zu deuten suchte, hatte einen ganzen Schatz von legendenhaftem Wissen zusammengebracht, durch dessen Anwendung auch unser Targum sich reichlich auszeichnet. Sinnige Reflexion ist es, wenn der die Propheten Ahabs bethörende Geist in 1 Chr 18, 20 der Geist Naboths genannt wird. Naiver Vorwitz, der alles bestimmt wissen will, wenn der ungenannte syrische Schütze 18, 32 als Naeman bezeichnet, oder der unbekannt gewordene Ja'beṣ 4, 9 mit dem bekannt gebliebenen Othniel identifiziert wird. Durch die Bemerkung, daß der Vater des Qiš, Ner 8, 33 ursprünglich Abiel geheißen, wird der Widerspruch gegen 1 Sam 14, 13; 9, 1 beseitigt. Ebenso der zwischen 1 Kg 15, 2. 10. 13; 2 Chr 11, 20; 15, 16, wonach Maacha die Tochter Absaloms die Mutter Abias und Asas war, und 2 Chr 13, 2, wonach sie Michajahu T. Uriels von Gibea hieß, wenn der Leser erfährt, daß ihr dieser „erhabene" Name wegen ihrer Tugend (so zu 13, 2) oder wegen ihrer Bekehrung vom Götzendienst (so zu 15, 16) hinterher beigelegt sei, um den anderen an Absalom erinnernden aus dem Gedächtnis zu beseitigen (s. meinen Kommentar zu 1 Kg 15, 2). Das Geheimnis der kurzen Worte über den von David angeeigneten Stein in der Krone des Milkom, welche mit ihrer Zentnerlast nicht zu tragen schien, wird zu 1 Chr 20, 2, wozu 2 Chr 23, 11 zu vgl., dahin gedeutet: „das war der Magnetstein, der seine goldene Fassung frei in der Luft schweben ließ", und seine Eigenschaft als יקרה wird daran erkannt, daß er nur blutechten davidischen Thronerben das Tragen ermöglichte. Die Nachricht 2 Chr 28, 3, daß Ahas „seine Söhne" durch

Feuer verbrannte, zusammen mit der Thatsache, daß sein Nachfolger Hizkia doch auch einer seiner Söhne war, erzeugte den Schluß, daß Hizkia durch göttlichen Eingriff gerettet worden sein müsse; und um das begreiflich zu machen, werden nun wie in einer Repetition biblischer Geschichte die 5 Errettungen aus der Feuerprobe chronologisch aufgezählt, die man von Abraham (Ur der Chaldäer = Ofenfeuer des Nimrod) bis auf den Hohepriester Josua (den Sacharja einen aus dem Feuer gerissenen Scheit nennt, und der mit dem von Jeremia genannten Achab b. Qolaja und Zedekia b. Maaseja zusammen verbrannt werden sollte) nach der Bibel berechnen zu müssen glaubte. Aber alle diese midraschitischen Einlagen hindern nicht, in den meisten Fällen den hebräischen Text wiederzuerkennen, welcher dem Verf. des Targum vorlag; und so darf man sein שרטי in 1 Chr 27, 29 als Zeugnis für das Qerê, sein אתמני in 16, 7 als Bestätigung der passivischen Aussprache von נִתַּן, sein אעבר in 2 Chr 28, 3 als Grund für die Besserung von ויבער in ויעבר (Septuaginta *διῆγεν*), sein כֵּן als Zeugen für die Ursprünglichkeit von מיום in 2 Chr 8, 16 (so auch Sept. Vulg. Syrer) und sein וְעַל in 2 Chr 32, 32 als Erlösung von dem unmöglichen על des massorethischen Hebräers ansehen. Diese wenigen Kleinigkeiten genügen, um den Targum für die Kritik des Hebräers zu empfehlen. — II. Die syrische Übersetzung, welche zur Peschitta nicht gehört, auch einen anderen Verf. hat, als die des Buches Esra, liegt in der Londoner Polyglotte gedruckt vor zur Seite einer arabischen, welche im ganzen und mit geringfügigen Ausnahmen auch im einzelnen aus ihr gefertigt ist. Der syrische Text leidet an vielen Entstellungen, die man zum Teil aus dem Araber leicht hätte verbessern können, da ihm selten ein Versehen widerfahren ist, wie 2 Chr 35, 10, wo er den Befehl „des Königs" durch Verwechslung von מלכא mit מריא in einen solchen Gottes umwandelt. So ist nach ihm die anscheinende Umschreibung von „Gesetz Moses" in 2 Chr 23, 18 durch syrisches אורחתה (= seine Wege) zweifellos ein bloßer Schreibfehler für אוריתה (= sein Gesetz); die abenteuerliche Wiedergabe von 1 Chr 8, 32: Miqloth zeugte hundert (מאה) eine bloße Folge des Ausfalles eines ש in dem vom Araber erhaltenen Namen שמאה; und endlich, die rätselhaften Worte in 2 Chr 34, 33: „die hassenswerten Werke, die der Herr vor den Kindern Israel ausgetilgt hatte" werden verständlich wenn man aus dem Araber erfährt, daß hinter „Werke" die Worte ausgefallen sind „um derentwillen (der Herr) die Heiden". Unter diesen Umständen ist es, namentlich, wo der Araber die gleiche Lücke hat, im einzelnen Falle schwer zu entscheiden, ob das Fehlen hebräischer Textstücke auf Absicht des Übersetzers beruht, wie wahrscheinlich die Weglassung von 1 Chr 27 (auch 26, 13—32 fehlt), 2 Chr 16, 12 (der Unglaube Asas), oder auf Verunstaltung der syrischen Vorlage, oder endlich auf einem kürzeren hebräischen Texte, wie sicher bei der Auslassung von 2 Chr 27, 8 (denn dieser Vers ist = v. 1 und fehlt auch im Vaticanus der Sept.), wahrscheinlich auch bei dem Fehlen des Zwischensatzes über Jerobeam in 2 Chr 10, 2. Desgleichen liegt guter Verstand darin, wenn hinter 28, 15 mit den Worten „und er fuhr fort zu sündigen" (aus v. 22) sofort zu v. 23—25 gegangen und dann erst v. 16—21 gebracht wird. — Daß der Syrer wie der chaldäische Targum die כהנים der Götzen כומריא nennt (z. B. 2 Chr 33, 19; 34, 5), den Necho den Hinkenden חגירא, den Stadtteil משנה (2 Chr 34, 22) julfânâ (= מִשְׁנָה), daß er für Hamath Antiochia, für Se'ir Gebal setzt und statt Gott seine Schekhina (2 Chr 7, 2), daß er die Krethi und Plethi (1 Chr 18, 17) als Bogenschützen und Schleuderer erklärt, begreift sich aus der Bekanntschaft mit der traditionellen Ausdrucks- und Auslegungsweise der Juden. Gleichwohl darf seine Übersetzung ein Targum (Nöldeke) in dem Sinne, wie die chaldäische es ist, nicht genannt werden. Ausgesprochene erbauliche Absicht auf die Verhältnisse der Gegenwart verleitet ihn wohl, die Anordnungen Davids (1 Chr 23, 5) oder Hizkias (2 Chr 31, 10) als Muster einer heute zu übenden Armenversorgung von Obrigkeitswegen oder לנצח על השׁ' (1 Chr 15, 21) von dem täglichen Spiel in der 3. 6. und 9. Stunde auszulegen, oder 2 Chr 33, 19 von den Priestern, wie von christlichen Caelibatären zu sagen, ihr Fleisch sei heilig, und darum nahen sie sich keinen Weibern. In Verbindung damit läßt Mangel an historischem Wissen ihn für Tho'u etwa Phul einsetzen (1 Chr 18, 9), für יפו (2 Chr 2, 16) das rote Meer (ים סוף), für ישנה Silo (13, 9), läßt ihn die Weissagung Azarjas (2 Chr 15, 3 ff.) als Geschichtserzählung und wieder die Erzählung 21, 16—18 als Weissagung Elias auffassen und dem alten David (1 Chr 29, 16) die Klageworte in den Mund legen: „die Heiden lästern uns und sagen: wo ist nun euer Gott, dem ihr dient?" Auch kommen wohl etymologische Versuche vor, wie wenn nach der Gleichung von hebr. שמר und syr. נטר das Weib Simrith in Neturuth umgenannt, oder dergl. Spielereien, wie wenn von der Städtebauerin Sche'era (1 Chr 7, 24. 25) deshalb, weil der Name רפח (ähnlich dem hebr. Worte für Heilen) folgt, gesagt wird, sie habe die Städte geheilt, denn sie sei

eine Ärztin gewesen. Aber zu midraschischen Exkursen, wie sie den Chaldäer charakterisieren, zeigen sich kaum Ansätze. Die Erweiterungen, die der Text in der Übersetzung erfährt, sind teils Hilfen zum rechten Verständnisse, wie wenn 2 Chr 18, 6 Josafat nach einem Propheten „der Wahrheit" fragt, oder 16, 10 der König dem Propheten deshalb zürnt „weil er Sachen verkündet, die er nicht gesehen, und das Volk erschreckt habe", an welchen Stellen der Chaldäer ähnlich nachhilft, oder sie wollen anscheinende Widersprüche beseitigen, wie wenn Athalja 2 Chr 21, 6; 22, 3 die „Schwester" Ahabs genannt wird, weil sie nach 22, 2 die Tochter Omris gewesen sein muß, oder sie beruhen auf sozusagen gelehrter Theorie, wie wenn 1 Chr 8, 33. 34. 39. 40; 9, 2 der Sohn Sauls Abinadab durch ישוי ersetzt und Meribaal aus dem Sohne Jonathans zum Sohne jenes gemacht wird. Oder sie wollen der Erzählung der Chronik zu größerer Bestimmtheit und Vollkommenheit verhelfen und bieten dazu nicht den außerbiblischen Legendenschatz, sondern die sonstigen biblischen Angaben auf, seien dieselben nun in den Propheten, wie 2 Chr 21, 11: „er ließ alle Naziräer in Jerusalem Wein trinken" aus Amos 2, oder, was durchweg der Fall, in den eng mit der Chr zusammengehörigen 4 BB. der Könige zu finden. Aus diesen stammt die Ortsbestimmung „in Chilam" 1 Chr 19, 16, „Joel sein Erstgeborener" 6, 13 (= syr. 6, 28); Rabsake in 2 Chr 32, 9, desgl. „nehmt meine rechte Hand an und kommt zu mir" in 32, 1; ebenso ist 33, 20 „im Garten des Schatzes" = גזא = גן עזא aus 2 Kg 21, 18 genommen. Der umfänglichste Zusatz findet sich 2 Chr 11, wo v. 4 bis 17 eine aus 1 Kg 12 und 14 kombinierte Erzählung über den israelitischen Jerobeam eingeschoben ist. Im übrigen hat der Vf. mit eignen Kräften dem hebräischen Wortlaut gegenübergestanden und ihn zu bemeistern gesucht. Der Mangel an Überlieferung des technischen Sinnes einzelner Ausdrücke hat ihn zu sonderbaren Irrtümern geführt. Dahin ist nicht zu rechnen, daß er für 'Ascheren meistens **Nemre** (d. i. Panther) setzt, wie 2 Chr 31, 1; 33, 3; 34, 3, denn er meint gewiß damit das lateinische **nemora**, wohl aber, wenn er 2 Chr 13, 5 Salzbund (מלח) mit Königsbund (מלך) wiedergiebt, oder 2 Chr 9, 27 für „wie die Sykomoren in der Niederung" einsetzt „wie der Sand am Meeresufer". Schwierigkeiten machen ihm die Sänger (משררים und שרים); er findet in dem einen Namen (1 Chr 15, 16) „die am Leben waren", indem er an die Wurzel שאר denkt, in dem anderen (2 Chr 35, 25, wo Sept. und Targum שָׂרִים sahen) יְשָׁרִים und übersetzt **iusti et iustae**. In der richtigen Vorstellung, daß 1 Chr 20, 3 nicht eine grausame Weise der Hinrichtung gemeint sei („er tötete keinen" sagt er ausdrücklich), versteht er das befremdliche וישר = ויאסר = er fesselte sie, und das folgende וישב = וַיּושב = und er siedelte sie an. Das Wort בירה = „die Burg, die ich vorbereitet" deutet er = בריה = die Welt, die du geschaffen (1 Chr 29, 19), das seltene בחוחים 2 Chr 33, 11 liest er = בחיוהי d. i. lebendig, den synkopierten Ausdruck לְמַדַּי 2 Chr 30, 3 = was genug ist, deutet er als „Lehrer" (למד); daß Gott seinen מעון (Wohnung) bemitleiden solle wie sein Volk 2 Chr 36, 15 versteht er nicht, er sieht darin „seine Heerde" (צאנו); desgleichen in dem technischen התיחשם 2 Chr 31, 16 eine Ableitung von חשה = was zukommt. Manche Irrtümer und wunderliche Wiedergaben beruhen auf Mißdeutung der hebr. Buchstaben, wie wenn 2 Chr 24, 4 בניה = בעינה, 25, 13 גדוד = גבור oder der Eigenname יואב in 1 Chr 11, 8[b] = יהב d. i. „er gab" genommen wird. Das Erstaunlichste ist nicht, daß die Einsetzung der Edomiter für die Aramäer auch da festgehalten wird, wo Damask als ihr Wohnort bezeichnet ist, sondern das, daß er unter Verwechslung von יועץ mit עץ 2 Chr 25, 16 die Frage „hat man dich zum Ratgeber des Königs gesetzt?" in den Grundsatz verwandelt „vor dem Holz(bilde) sich zu verneigen ist den Königen gestattet". Daß er dagegen 2 Chr 34, 10 „d e n" Arbeitenden, 35, 12 לַבָּקָר statt בָּקָר, 17, 7 בן חיל apellativisch liest, beruht auf derselben Deutung, die auch Septuaginta haben. Und eben deshalb, weil er sich durch den hebräischen Wortlaut direkt bestimmen läßt, verdienen die vom massorethischen Texte abweichenden Lesungen des Syrers Beachtung, nicht bloß wo er wie 2 Chr 8, 16 (עד statt des ersten ועד); 25, 23 הפנה (st. הפונה), 28, 3 (ויעבר st. ויבער) oder 26, 5 בִּרְאֹת st. בראות (wie auch viermal im Talmud, s. Strack, **prol.** 108) mit Sept., Targum, meist auch Vulg. übereinstimmt, sondern auch 2 Chr 36, 9, wo die Zahl 18 (statt 8) im **cod. Alex.** der Sept. sich ebenfalls findet, oder 34, 6, wo er בְּחַרְבֹתָם st. בהרבתיהם ausdrückt, oder 1 Chr 9, 1, wo er הגלו allein mit „diejenigen, welche in die Verbannung zogen" richtig wiedergiebt, oder 5, 22, wo sein „aus ihren Zelten" auf die einzig zusammenhangsgemäße Lesung מהאהלים st. מהאלהים führt. — III. Von den g r i e ch i s ch e n Übersetzungen kommt, da uns nur erstaunlich spärliche Mitteilungen über abweichende Deutungen des Aquila, Symmachus, Theodotion zur Chronik erhalten sind (Field hat deshalb aus Not die wichtigsten Varianten des Lucian

in die Hexapla eingestellt), allein die der Septuaginta in Betracht. Sie ist die allerwichrigste, weil sie nichts andres beabsichtigt, als ihre hebräische Vorlage auf griechisch wiederzugeben, und dieses im allgemeinen so thut, daß man ihren Wortlaut sicher ins Hebräische retrovertieren kann, und wo sie hebräische Worte nicht durch griechische ersetzen mag, sie dieselben nach Theodotions Art mit griechischen Lettern in ihren Text einstellt. Denn selten begegnet ein so unhebräischer griechischer Satz wie *ἐν τῷ τὰ πρὸς τὸν βασιλέα Ναβ. ἀθετῆσαι ἃ ὥρκισεν αὐτόν κτλ.* 2 Chr 36, 13; auf der anderen Seite lesen wir nicht bloß *τὸ φάσεχ* (= *πάσχα* Ps. Esr 1, 1 und 2 Kg 23, 21) z. B. 2 Chr 35, 1, sondern auch *ἀβεδηρείν ἀθουκιείν* 1 Chr 4, 22 oder *σερσερὼθ ἐν τῷ δαβείρ* 2 Chr 3, 16, und 35, 19 *τὰ καρασείμ*, was meine zu 2 Kg 23, 7 ausgesprochene Vermutung bestätigt. Es darf schon aus diesen Umständen, zu denen ich hinzufüge, daß Jojachin in Ps. Esra und in Sept. der Könige, wie Jojaqim, *Ἰωακείμ[ν]*, dagegen in der griechischen Chronik nach seiner jeremianischen Benennung *Ἰεχονίας* heißt, geschlossen werden, was sich auch sonst bestätigt, daß unsere Übersetzung von einem anderen Verfasser herrührt, als die der Königsbücher. Leider ist bei der Fülle der ihnen barbarisch vorkommenden Namen durch die Abschreiber eine solche Verwirrung in den Namenlisten eingetreten, daß man, wie schon Origenes (**comm. in Joann. t. VI, 41**: *μάλιστα δὲ ὑποπτευτέον τοὺς τόπους τῶν γραφῶν, ἔνθα κατάλογός ἐστιν ἅμα ὀνομάτων πλειόνων, ὡς — ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Παραλειπομένων ἀρχῆθεν ἑξῆς μέχρι τοῦ ἐγγύς που ὑπὲρ τὸν Δαν.* (*Δαυ[ιδ]*)) und nach ihm Hieronymus klagten, nicht weiß, was man für ursprünglich ansehen darf. Der von Sept. *Ιγαβης* wiedergegebene Jaʿbeṣ ist in 1 Chr 4, 10, nachdem er v. 9 = *Ηγαβης* mit gleicher Aussprache geschrieben war, in **cod.** 52 = *ἡ Γαβης* gedeutet und infolgedessen *λέγων* in *λέγουσα* umgewandelt. Aber auch die verschiedenen Rezensionen, die dem von Swete abgedruckten **cod. Vaticanus**, dem **Alexandrinus** und dem von de Lagarde herausgegebenen lucianischen Texte unterliegen, differieren aufs äußerste. So heißt die Mutter des Jojaqim in **B** und **A** *Ζεχωρὰ* (*ζεκχωρα*) *θυγατὴρ Νηρείου ἐκ Ῥαμά*, bei Lucian *Αμιταλ θ. Ιερεμίου ἐκ Λοβεννα* (2 Chr 36, 5); beide Texte können nicht auf einen Archetypus zurückgehen, vielmehr entspricht jener hebräischem **Zᵉbuda b. Pedaja min Ruma** (2 Kg 23, 36), und dieser dem Namen der Mutter des Joahaz, wie ihn beide Zeugenreihen nach 2 Kg 23, 31 in 2 Chr 36, 2 wiedergeben. Hier hat also (s. meinen Kommentar zu Kg) Lucian in der Meinung, die Brüder müßten gleiche Mütter gehabt haben, die Septuagintaüberlieferung absichtlich korrigiert. Nimmt man dazu, daß die beiden lucianischen Handschriften 19 und 108 allein das sicher ursprüngliche *ἀπώσομαι* statt *ἀπωσάμην* in 2 Chr 35, 19 = 2 Kg 23, 27 darbieten, und daß die Ausgabe von Swete den bloß im **Vatic.** vorfindlichen Schreibfehler *προστάγματα, ἃ παρώργισεν* für *παροργίσματα ἃ π.* ebendaselbst = 2 Kg 23, 26, allerdings nach seinen diplomatischen Grundsätzen, im Texte wiedergiebt, so erhellt, daß der Exeget der Chronik trotz aller neuen Septuagintaausgaben noch immer genötigt ist, sich selbst unter beständiger Vergleichung der griechischen Überlieferungsgestalten mit dem Hebräer die Urtexte der Septuaginta zu konstruieren. Wo es sich um parallele Sätze handelt, muß diejenige griechische Lesung, welche unter stärkerer Abweichung vom Hebräischen einen dem Zusammenhange besser entsprechenden Sinn giebt, der konkurrierenden, dem Hebräischen genauer angepaßten vorgezogen werden. Denn der griechische Text ist oft von Hebraisten dem hebräischen Texte der Juden ihrer Zeit angeglichen worden. Wo es sich dagegen um ein Plus oder Minus an zusammenhängendem Text handelt, ist die Gestalt des Griechen, die es hat, für ursprünglicher anzusehen, als die, welche sich mit unserem Hebräer deckt. Damit ist aber nicht gesagt, daß nach der als ursprünglicher ermittelten Septuagintagestalt der Hebräer immer zu verbessern sei. Im ersteren Falle dann, wenn der Hebräer als Entstellung durch Tendenz oder Zufall sich leicht aus dem Griechen erklären läßt, wie 2 Chr 32, 22, wo der Hebräer bietet „und er leitete sie rundum“, der Grieche nach allen Handschriften, was auch der Targum ausdrückt: „und er schaffte ihnen Ruhe rundum“. Da ist zweifellos aus dem durch den Griechen bezeugten Worte וינח להם unter Verwechslung von ח und ה oder durch einen Hörfehler das hebräische וינהלם geworden. Ein anderes Beispiel bietet 1 Chr 5, 1. 2, wo im Hebräer zu dem בכור Israels, Ruben bemerkt wird, seine בכרתו (seine Erstgeburt) sei den Josefsöhnen verliehen worden, aber nicht damit Josef genealogisch als Inhaber der Erstgeburtsstellung (לבכרה) den obersten Platz erhalte; denn Juda sei mächtig geworden unter seinen Brüdern u. s. w., aber die Erstgeburt הבכרה komme Josef zu. Dieser ungereimte Satz, der dem Josef in einem Athem die Primogenitur zuspricht, dann abspricht und wiederum zuspricht und jedesmal mit dem Scheine, Wohlüberlegtes feststellen zu wollen, lautet in der Septuaginta Lucians,

der Complutensis, des Theodoret: *ἐδόθη τὰ πρωτοτόκια αὐτοῦ υἱοῖς Ἰωσὴφ — καὶ οὐκ ἐγενεαλογίσθη εἰς πρωτοτόκια Ῥουβίν· ὅτι Ἰούδας δυνατός κτλ. — καὶ τὰ πρωτοτόκια τῷ Ἰωσήφ*. Dagegen in der Septuaginta der cc. Vat., Alex. und der übrigen lesen wir: wegen der Versündigung seines Erstgeborenen Ruben *ἔδωκεν* (sc. *Ἰσραήλ*) *εὐλογίαν αὐτοῦ τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰωσήφ, καὶ οὐκ ἐγενεαλογίσθη εἰς πρωτοτοκεῖα* (*-τόκια*), *ὅτι Ἰούδας δυνατός κτλ. — καὶ ἡ εὐλογία τοῦ Ἰωσήφ*. Hier wird sinnvoll unterschieden zwischen den beiden Elementen des Erstgeburtsprivilegs, nämlich dem aus dem Segen besonderer Vaterliebe quillenden Wohlstande und dem anzuerkennenden politischen Primate gegenüber den Brüdern, zwischen der *εὐλογία* und den *πρωτοτόκια* im engsten Sinne. Jene hat Israel nach Gen 49 dem Josef zugesprochen und angewünscht, diese, statt Rubens, zu gewinnen, ist ihm durch die übergewichtige Konkurrenz Judas verwehrt worden. Es liegt auf der Hand, daß dieses der ursprüngliche Text der Sept. war, und daß jene erstangeführte Übersetzung dessen Korrektur nach dem synagogalen Texte der hebräischen Juden ist. Dann hat man aber in dem echten Septuagintatexte das Recht und die Mittel, den zweifellos korrumpierten Hebräer zu heilen, indem man בכרתו v. 1 und והבכרה in v. 2 in die gleichaussehenden Formen בִּרְכָתוֹ und הַבְּרָכָה zurückverwandelt, aus denen sie durch einen nachlässigen Leser verschrieben sind. In Wirklichkeit lautete danach der hebräische Text folgendermaßen: „die Söhne Rubens, des Erstgebornen Israels — denn der war der Erstgeborne, aber (wegen seiner Versündigung am Ehebette seines Vaters) sein Segen ward den Söhnen Josefs, des Sohnes Israels verliehen, nur nicht daß er darum genealogisch für die Erstgeburt verzeichnet werden sollte; (v. 2) denn Juda wurde der Gewaltige unter seinen Brüdern und er (sprich לוֹ) hatte einen Fürsten, der größer war, als er (sc. Josef); aber der Segen gehört dem Josef zu — die Söhne Rubens also, des E. Israels waren Hanokh u. s. w.", und das Ganze stellt sich als eine in die alte Liste v. 1ª. 3 eingeschobene Reflexion dar, welche die Thatsache, daß Ruben in derselben der Erstgeborne heißt, und daß in Gen 49 Jakob dem Ruben den Vorrang an Bestand und Würde abspricht, dagegen sowohl Juda, als Josef jedem anders einen solchen zuspricht, sinnig zu vereinigen sucht. Bei dem zweiten Falle, wo die Differenz in einem bemerkenswerten Plus oder Minus an Text besteht, ohne daß dasselbe durch versehentliches Vor- oder Rückspringen des Schreibers erklärt werden kann, muß man in Betracht ziehen, daß, wie schon oben bei Targum und Syrer veranschaulicht wurde, die alten Schreiber und Leser zu ihrem Texte die biblischen Parallelen verglichen, danach Lücken entdeckten und auch ausfüllten, indem sie das Plus der Parallelen an den Rand oder in ihren Text setzten. Unter solchen Umständen ist von den griechischen Texten der mit dem Minus dem anderen vorzuziehen, wenn das, was dieser mehr hat, im synagogalen Hebräer auch steht; und der so ermittelte griechische Urtext dem Hebräer, falls sich das Plus des letzteren an Parallelstellen wiederfindet. Umgekehrt kann, wegen der oben erwähnten Angleichung des Griechen an den Hebräer, der griechische Text mit dem Minus der schlechtere Septuagintatext sein gegenüber dem mit dem Plus, und dieser doch dem Hebräer gegenüber zurücktreten müssen, falls sein Plus sich an biblischen Parallelstellen nachweisen läßt. Für den letzteren Fall haben wir einen Beleg darin, daß alle nennenswerten Septuagintahandschriften gegen die ed. Complutensis zwischen 2 Chr 35, 19 und 20 vier Verse darbieten, durch die der zwischen beiden Versen vermittelnde Übergangsausdruck von v. 19 zu v. 20 verdrängt erscheint, und ebenso in 36, 5 einen Halbvers über die Mutter Jojakims, den der Hebräer nicht hat, desgleichen zwischen v. 5 und 6 vor dem im Hebräer erwähnten Kriegszuge Nebukadnezars 4 Verse über einen ersten. Aber das erste Plus ist aus dem Parallelberichte 2 Kg 23, 24—27, das zweite aus v. 36 daselbst, das dritte aus 2 Kg 24, 1 ff. übersetzt und herübergenommen. Endlich ist zwischen 2 Chr 36, 2 und 3 und v. 4 und 5 ein erhebliches Plus, welches sich selbst dadurch verurteilt, daß bei ihm Joahaz zweimal nach Ägypten geführt wird. Es stammt aber alles aus 2 Kg 21, 31—35, indem ein Schriftgelehrter das ויסירהו der Chronik = *μετήγαγεν* (B. A.) oder *μετέστησεν* (Lucian) und daneben auf die Autorität von 2 Kg 23, 33 = ויאסרהו = *ἔδησεν* auszudeuten sich verpflichtet fühlte. Für den ersten Fall haben wir den Beleg in der Thatsache, daß der cod. Vat. in 1 Chr. 1 hinter v. 10 sofort v. 17 bis „Arpachsad" und unmittelbar dahinter v. 24 ff. von שלח an bringt. Genau so verfährt der cod. 127 (s. Parsons, Nachträge), desgleichen 158 trotz der Note von Parsons, welche diesem cod. auch das unentbehrliche Stück v. 17ª abzusprechen scheint. Daß diese weggelassenen Partien erst ein hexaplarischer Zusatz zu Sept. zur Angleichung an den synagogalen Hebräer seien, bestätigt ausdrücklich der cod. 64, welcher v. 11—23 mit dem Asteriskus versieht, indirekt die große Anzahl der Zeugen, welche vor „Arpachsad" in v. 24

hinter „Sem“ (resp. die Söhne Sems) dasselbe „Elam und Assur“ wiederholen, welches in v. 17 steht und das Stichwort für das Auftreten „Arpachsads“ bildet. Dazu kommt, daß v. 18—23 in dem genealogischen Stile der Semtafel in Gen 11, und nicht in dem der Chronik geschrieben ist. Desgl. v. 11—16, welches der parallelen Partie der Völkertafel in Gen 10 entspricht. Für den ursprünglichen Text der hebräischen Chronik ergiebt sich danach die Gewißheit, daß sein von Adam (1, 1) descendierendes Ahnenregister durch Eintragung der Listen der Genesis um seine Knappheit und klare Konsequenz gekommen ist, und die Wahrscheinlichkeit, daß seine Andeutung von mehreren Söhnen (v. 4. v. 17ᵃ. v. 28 und 34) jedesmal der Anlaß geworden ist, die Descendenten der anderen Söhne, die er übergangen hatte, aus dem vielgelesenen autoritativeren Buche der Genesis einzuschieben. IV. Die lateinische Übersetzung des Hieronymus. In der Vorrede an den Chromatius sagt Hieronymus, er habe mit seiner Übersetzung beabsichtigt, den unsäglichen Wirrwarr, der durch die Verschiedenheit der Rezensionen und durch die Schuld unwissender Abschreiber in die Chronik der Septuaginta gekommen sei, durch Hilfe des hebräischen Urtextes aufzulösen und zu lichten. In der an Domnio und Rogatianus verrät er, daß er die alte latein. Übers. der Sept. mit zu Grunde legte, wenn er sagt, er habe das von ihm aus dem Hebräer eingeführte Plus gegenüber den lat. Codd. durch Asterisken, das von den Sept. herrührende Plus gegen den Hebräer durch Obeli angezeichnet. Um aber den Hebräer als oberstes Entscheidungsmittel sicher handhaben zu können, zog er, wie er erzählt, einen angesehenen jüdischen Gesetzeslehrer aus Tiberias zu Hilfe und ging mit ihm das ganze Buch durch. Bei der Benutzung seiner Arbeit hat man also dieses beides im Auge zu behalten, daß er erstens das Buch der Chronik für den lateinischen Leser leicht verständlich machen wollte, mithin für den Sinn der hebräischen Worte nach freiem Ermessen den guten lateinischen Ausdruck wählte, und zweitens, daß er trotz größerer Bildung und besseren Geschmackes sich durch die von seinem Lehrer repräsentierte jüdische Auslegung hat beeinflussen lassen. Wenn er also für כי החזיק עד למעלה 2 Chr 26, 8 wiedergiebt **propter crebras victorias**, so darf man darin nicht unter Vergleichung des Syrers, der für עד למעלה halbsyrisches עבד למלחמה entziffert zu haben scheint, einen anderen hebräischen Wortlaut bezeugt finden. Vielmehr gab Hieronymus den allgemeinen Sinn unseres Hebräers, der wörtlich übersetzt *ὅτι κατίσχυσεν ἕως ἄνω* (Sept.), **quoniam praevaluit usque sursum** lautete, durch einen konkreten gutlateinischen Ausdruck wieder, dem man den Vorwurf der **sensuum barbaries** nicht mehr machen konnte. Er hatte ferner Geschmack genug, um in 1 Chr 4, 22 die Lucianische Sept.-Gestalt der zweiten Hälfte = **qui principes fuerunt in Moab et qui reversi sunt in Lahem. haec autem verba vetera** der jüdischen Fabelei vorzuziehen, die nach dem Targum hier die nach Moab verheirateten (בעלו) Mahlon und Kiljon des Buches Ruth und Boas, den Bürger von Bethlehem (ישבי לחם), in den דברים עתיקים aber gar die Worte des „Alten der Tage“ von Dan. 7 wiederfand. Wenn er aber gegen seine Gewohnheit die Eigennamen der ersten Vershälfte „Joqim und die Männer von Kozeba und Joas und Saraf“ ins Lateinische übersetzt: **qui stare fecit Solem virique Mendacii et Securus** (nach seinem Onom. ist יואש = **Sperans**) **et Incendens**, so ist das und die Art seiner Deutung nur aus dem Einfluß seines jüdischen Lehrers zu erklären. Denn nach dem Targum verstand man unter Joqim „die Propheten und Gelehrten, welche von Josua (der die Sonne stillstehen machte יקים) abstammten“, unter den Bürgern von Kozeba (כזב = Lüge) die Gibeoniten, welche für ihre Lüge zu Tempelhörigen gemacht wurden. — V. Der massorethische Text stellt sich, wenn man mit den von den Versionen dargebotenen Hilfsmitteln seine mannigfaltigen Rätsel zu lösen unternimmt, als der Abkömmling eines älteren Typus dar, aus dem er durch Auslassung und Zuthat, durch Verlesung oder Verschreibung und durch Besserung oder durch Deutung des Verschriebenen zu seiner gegenwärtigen Gestalt gelangt ist. Aber auch dieser ältere Typus ist nicht der Text, den der Verf. geschrieben hat. Auch er hat die gleichen Spuren der Veränderungen des Ursprünglichen an sich; aber in Ermangelung älterer Zeugen ist es sehr viel seltener möglich, den Beweis dafür zu führen. Sehr wahrscheinlich ist es also z. B., daß wie I, 1, 11—16. 17ᵇ—23 nach Sept. eine Zuthat ist, so auch 1, 4—10. 30—34ᵃ. 35—54, desgleichen 2, 3ᵇ in das ursprüngliche Werk erst aus der Genesis eingetragen sind. Eine gleiche Einmischung aus der Nomenklatur des Buches Josua darf in 1 Chr 6 vermutet werden. Sicherer ist, daß zwischen die Überschrift 1 Chr 11, 10 und die Liste v. 41ᵇ unter anderer Überschrift „und diese sind aus dem Verzeichnis (מספר) der Gibborim Davids“ v. 11 bis 41ᵇ das Verzeichnis 2 Sa 23 eingeschoben ist (s. meine Geschichte Israels S. 157). Gegenüber solchen absichtlichen Vermehrungen stehen unabsichtliche durch Verschreibung,

wie wenn hinter dem mit 1 Chr 8, 28^{b} gleichlautenden Satze 9, 34^{b} der Abschnitt 8, 29 bis 38 noch einmal an unrichtiger Stelle 9, 35—44 wiederholt wird. Es ist natürlich, daß solchen Vermehrungen Auslassungen entsprechen, wie wenn der in eine verkehrte Kolumne geratene Schreiber, bei 9, 44 = 8, 28 seinen Irrtum gewahrend, in die richtige Kolumne zurückkehrt und nun soviel Text überspringt, als für den Raum bestimmt war, den er an seine irrtümliche Wiederholung verschwendet hatte. Denn das ist absolut sicher: 1 Chr 10, 1 ist Fortsetzung einer angefangenen Erzählung, mit der ein neues Buch begann, und der Anfang, ohne den sie nicht bestehen kann, ist verloren gegangen. Durch einen Einbruch fremder Elemente ist zwischen 1 Chr 7, 12 und 14 Zebulon ganz verdrängt, und der vor Nafthali v. 13 gehörige Dan unkenntlich geworden. Man entdeckt ihn erst wieder, wenn man in Erinnerung an Ḥšm, den Sohn Dans, in der biblischen Genealogie Gen 46, 33 vgl. Nu 26, 42 die sinnlosen Worte: בני עיר חשם בני אחר = „die Söhne ʿIrs Ḥšm die Söhne eines anderen" in בני דן חשם בְּנוֹ אֶחָד verbessert: „Söhne Dans: Ḥšm sein Sohn — einer"; das entspricht dem Stile der genealogischen Tafel und wird durch *υἱὸς αὐτοῦ* der Sept. bestätigt. Wie sehr durch Ausfall eines Wortes ein ganzer Zusammenhang zerrissen und in Verbindung mit Mißverständnis und Verschreibung sinnlos gemacht werden kann, zeigt sich z. B. in 1 Chr 4, 7—10. Was **Qoṣ** v. 8, was **Jaʿbēṣ** v. 9 in der Liste der Kinder **Ḥelʾas** sollen, ist absolut nicht einzusehen. Aber sobald man mit dem Targum am Ende von v. 7 ein ausgefallenes וקוץ wiederherstellt, sieht man, daß v. 8 die Enkel der **Helʾa** durch ihren Sohn **Qoṣ** bringen will. Weiter ist v. 9 nur zu verstehen, wenn **Jaʿbeṣ** einer der Söhne **Qoṣ** und als solcher in v. 8 genannt ist. Er steckt also entweder in **ʿAnub** oder in **Haṣṣobeba**. Drittens quadriert der Name **Jaʿbēṣ** nicht mit dem Stichworte der ihn benennenden Mutter בעצב, er ist vielmehr aus **Jaʿṣēb** verschrieben; und endlich muß statt des unmöglichen מרעה in v. 10 מֵרָפֵה hergestellt werden, um die Pointe des Gebetes wiederzufinden, in welchem „Schmerzensreich" Gott um Heilung und Linderung ersucht, damit er keine Schmerzen habe, wie sein Name in Aussicht stellt. — Wieder wenn nach der Aufzählung der Thorhüter 1 Chr 9, 17 der Erstgenannte **Sallûm** durch die Aussage ausgezeichnet wird: „der ist der Oberste (v. 18), und bis heute durch das Königsthor an der Ostfront", so liegt da eine Lücke vor, die niemand ergänzen könnte, wenn nicht die Lucianischen **Codices** hinter *ἕως ὧδε* die hebr. Worte *εναλειμ* erhalten hätten. Setzt man dieses = הֵם עֹלִים wieder in den Text, so wird der Vorrang des Thorwächterkorps Sallum daran erwiesen, daß sie allein noch heute das Privileg haben, wie die alten Könige, durch das Hauptthor der Ostfront zum Heiligtum zu gehen. — In diesen Fällen ist eine Spur des Ursprünglichen doch noch in den Versionen erhalten geblieben. Anderswo steht die rechte Lesart neben der falschen im Texte, und diese ist mit jener zusammen von den Punktatoren und den Übersetzern als integrierender Teil der Rede aufgefaßt worden, wie 1 Chr 7, 5. Nach v. 7^{b}. 9. 40^{b} begann dieser Vers mit den Worten: „und ihre Liste, die aller Geschlechter Issachars" d. i. והתיחשם לכל. Ein Abschreiber gab dafür das sinnlose „und ihre Brüder" ואחיהם לכל, ein Korrektor stellte das Richtige an den Rand, ein anderer von da an den Schluß des Verses in den Text. Da steht es heute noch und harrt seiner Wiedereinrenkung an die rechte Stelle, um verständlich zu werden. In 1 Chr 15, 13 darf man nach Sept., Hier., teilweise Targum das Unwort למבראשונה in ל . . . . מ לו בראשונה zerlegen und die Lücke ergänzen durch אתם נכונים. Das anlautende ל = לו oder לֹא gemeint, sprachen die Übersetzer לא = *οὐκ* aus. Im Hebräischen schrieb ein Gelehrter לא אתם an den Rand, was sich zur Not, wie vom Targum, „wenn ihr da gewesen wäret" oder = „ihr waret nicht da" deuten und als Hilfe gebrauchen ließ. Dieses wurde vor פרץ in den Text aufgenommen und mit dem dort befindlichen לא oder לא עתה vereinerleit. Jedenfalls lautete der Urtext: „denn wäret i h r (Priester) gleich anfangs bereit gewesen, dann hätte Jahve nicht diesen Riß uns zugefügt, wir suchten ihn eben nicht, wie es sich gebührte". Diese wenigen Beispiele, die sich nicht bloß durch Wiederholung meiner kritischen Bemerkungen zur Chronik in meinem Kommentar zu Samuel und Kgg, sondern auch sonst erheblich vermehren ließen, zeigen, daß der Urtext der Chronik in einer nachlässigen von der der autoritativen Gemeindelesebücher abweichenden Orthographie geschrieben war, daß er deshalb von den Punktatoren und Übersetzern oft gegen seine Absicht verstanden und ausgelegt worden ist, daß schon in alter Zeit Besserungen und Varianten in ihn aufgenommen waren, daß er dadurch und durch beigeschriebene Reflexionen, reichhaltigere Parallelstellen vermehrt, durch versehentliche Wiederholungen und Auslassungen um seine ursprüngliche Gestalt gekommen ist, und daß, wenn irgend ein biblisches Buch, dann dieses einer genauen philologischen Revision seines überlieferten Wortlautes bedarf,

ehe man es als Zeugen gebraucht oder ablehnt. — 6. Inhalt und Absicht. Beides würde eigentlich zu seiner Darstellung die Berücksichtigung der BB. Esra und Nehemia erfordern; denn diese Bücher bilden die zweite Hälfte der Chronik, wie man seit Zunz, Ewald, Bertheau längst erkannt hat, wie es Pseudoesra durch den Gang seiner Reproduktion bestätigt, wie der mit der ersten Hälfte des Anfangssatzes in Esra wörtlich übereinstimmende Schlußsatz der Chronik ausdrücklich versichert. Denn nach den Nachweisungen Nestles in ThStK 1879, S. 517 ist sein Sinn, wie schon Abrabanel in der Vorrede zu den Königen erkannte: der Faden dieser Erzählung geht in Esra-Nehemia weiter. Wie Esra und Nehemia (s. meine Gesch. Israels S. 215 ff.) in drei Kapitel zerfällt, so auch das ihm vorangehende Buch der Chronik. Im ersten, das nach jüdischer Anschauung und der Andeutung des cod. Amiatinus 1 Chr 1—9 umspannt, dem Buche der Genealogien, wird uns das Verhältnis Israels als eines besonders wichtigen Gliedes im Körper der adamischen Menschheit in der Form seines Stammbaumes veranschaulicht, dann eine tabellarische Verzweigung seiner Geschlechter öfter durch ascendierendes, meist durch descendierendes Herzählen gegeben, bei welchem gelegentlich darauf hingewiesen ist, daß diese oder jene biblische Celebrität hier ihren Ort habe, im übrigen aber durch besonders reiche Ausführung über die Judäer und die Davididen, über die saulischen und jerusalemischen Benjaminiten, über Levi und Ahron, auch über einzelne Josefidengeschlechter den durch Rang, Amt, Wohlstand und Gewerbe ausgezeichneten Geschlechtern der Tempelkolonie im heiligen Lande vorgehalten, in welchem Zusammenhange sie mit der großen, unaufgebbare Verheißungen für eine größere Zukunft verbürgenden Vergangenheit stehen, von der die historischen, prophetischen und hymnischen Litteraturstücke zeugen, an denen die Gemeinde sich erbaut. Das zweite Kapitel hat, wie die oben beschriebene syrische Teilung richtig ahnt, nicht den Tod Davids, sondern die salomonische Tempelweihe als Schlußstein in Aussicht genommen; denn es berichtet, wie in David Israel den einigen König gewonnen, der für das Volk den definitiven Tempel in Aussicht nehmen konnte, wie durch ihn in Jerusalem der rechte Ort erworben und die Mittel zu seiner Erbauung gesammelt, das Personal für seinen Dienst organisiert worden, und wie sein von ihm instruierter Sohn Salomo unter Gottes Segen das Werk in seiner der Majestät Gottes entsprechenden Größe vollendet habe. Das dritte und letzte Kapitel, welches das Edikt des heidnischen Königs Kyros über die Wiedererbauung eines Tempels für Jahve in Jerusalem zum Markstein seines Endes hat, nimmt in seinem Berichte über den Lauf der Dinge bis zur Zerstörung Jerusalems und seines Tempels, über den Wechsel guter und schlechter Zeiten, frommer und unfrommer Könige, blühenden und vernachlässigten Gottesdienstes im Tempel, des Gehorsams und des Ungehorsams gegen die Propheten die Gelegenheit wahr, die Kongruenz zwischen günstigem oder ungünstigem Schicksal und Eifer oder Ungeneigtheit zum Dienste Jahves hervorzuheben. Offenbar ist dieses alles darauf berechnet, der politisch unselbstständigen, kleinen Gemeinde des unscheinbaren zweiten Tempels, den Gehorsam gegen das prophetische Wort und opferwilliger religiöser Eifer errichtet hat, die Ideale Israels als der seit alters erkorenen Gemeinde des lebendigen Gottes vorzuhalten und sie durch lockende und abschreckende Vorbilder zur Geduld und zur selbstverleugnenden Treue in dem Bekenntnis und der Bethätigung ihrer väterlichen Religion in den überlieferten heiligen Ordnungen zu ermuntern. — 7. Der Verfasser und seine Quellen. Der Talmud sagt (bab. bathr. c. 1 f. 14 u. 15): „Esra schrieb sein Buch (d. i. Esra und Nehemia) und die Genealogien in der Chronik". In diesem Satze drückt sich die richtige Erkenntnis aus, daß die Genealogien der Chronik auf die nachexilischen Zeiten abzwecken, welche in Esra und Nehemia dargestellt sind, daß Esra streckenweise im Esrabuche in erster Person erzählt, und daß Esra als der Gesetzgeber anzusehen ist für die zu seiner und Nehemias Zeit vollzogene, in dem Buche Esra und Nehemia berichtete Reorganisation der Tempelgemeinde in Judäa. Die Neueren schließen aus mehrdeutigen Indizien, daß der Verf. im Anfange der griechischen Epoche geschrieben habe, aus seinen reichen Ausführungen über den Kultus und seine amtlichen Mittler, daß er ein Priester oder ein Levit gewesen. Sicher ist, daß er zu einer Zeit schrieb, als man sich aus den Denkschriften des Esra und des Nehemia über ihre Thaten und Erlebnisse unterrichtete, und wichtiger, als jene Vermutungen, die Beantwortung der Frage, was er geleistet, wie er das Material zur Verwirklichung seines Zweckes gewonnen und verwandt hat. Geht man von dem zweiten Teile seines Werkes aus, von Esra-Nehemia, wo er sich (s. meine Gesch. Israels S. 216 ff.) darauf beschränkt, Ausschnitte aus seinen Quellen, namentlich den autobiographischen Schriften Esras und Nehemias und aus der offiziellen aramäischen Apologie Tab'els in einem dem Gange der Dinge entsprechenden chronologischen Rahmen wörtlich wiederzugeben oder im Excerpt nach ihrem

Inhalte zu reproduzieren, so darf man für den ersten Teil, wo der Verf. durch regelmäßiges Citieren ausführlicherer Quellen in langen Abschnitten bekennt, daß er nicht alles wiedergebe, das Gleiche annehmen. Für den genealogischen Teil gab es innerhalb und außerhalb der älteren biblischen Geschichtsbücher bis auf die Restauration unter Serubbabel und Josua eine Fülle von Stammbäumen und Ordnungslisten der Geschlechter und Zünfte, die um so höher gehalten wurden, je mehr man sich bei der Organisation der Diasporagemeinde und der Kolonie im heiligen Lande durch die Rücksicht auf die alten Geschlechter- und Zunftverbände leiten lassen mußte, wenn das kleine Israel der Neuzeit die legitime Fortsetzung des großen Israels der klassischen Vergangenheit sein sollte. Aber wenn man 1 Chr 5, 17 nach dem aus den Lucianischen codd. zu rekonstruierenden Texte liest: „sie alle (die Gaditen) sind aufgezeichnet in den Tagen Joas' und Jerobeams, des S. Joas', der Könige Israels", so erhält man den Eindruck, daß in der Königsgeschichte diese Liste da zu lesen war, wo von der Befreiung des Ostjordanlandes unter Joas und Jerobeam geredet wurde. Wiederum wird 9, 1 ausdrücklich gesagt, daß im Buche der Könige Israels und Judas (so ist mit den Alten zu verbinden) alle die Israeliten aufgezeichnet stehen, sowohl die welche zufolge ihres Abfalles in das babylonische Exil kamen (בָּבֶלִי = אגון דגלר des Syrers), als auch diejenigen, welche sich als die ersten, ein jeder in seinem Besitze, in ihren Städten wieder ansiedelten. Man wird also annehmen müssen, daß die Quelle, deren sich der Verf. für seine Genealogien der israelitischen Stämme als Grundlage bediente, das Buch der Könige Israels und Judas gewesen ist. Aber ebenso verhält es sich auch in den beiden folgenden Kapiteln der Chronik. Natürlich hat er das Buch Jesaja gekannt, welches nach 2 Chr 32, 32 חזון י' hieß, und in dem schon damals Kap. 36 bis 39 standen, unser längst vorhandenes Vierbuch der Könige, die Hymnen Davids und seiner Sangmeister (2 Chr 33, 18. 19), vielleicht auch ein Buch der Seher (דברי חזים vgl. schon Orig. epist. ad Afric. 15); aber der beständige Hinweis auf das Buch der Könige 2 Chr 24, 7, sei es Israels 2 Chr 20, 34; 33, 18, oder Israels und Judas 27, 7 u. ö., oder Judas und Israels 25, 26, oder Judas 36, 6 Sept. und auf seinen Midrasch (24, 23) und die enge Beziehung, die er den scheinbar citierten Prophetenbüchern zu jenem giebt, läßt das Königsbuch auch hier als die durchgehende umfängliche Quelle erkennen, aus der er unter Weglassung der Könige Israels seit Rehabeam entnimmt, was er berichtet, und drängt uns die Vermutung auf, daß die Worte Samuels, Nathans, Gads, Iddos, Jehus u. s. w. entweder bloß Abschnitte in unserem Vierbuche der Königreiche oder in dem Königsbuche unseres Verfassers meinen, die man in bequemer Kürze nach den darin auftretenden Propheten benannte, oder Stücke, die in seinem Königsbuche als Einlagen in den Text oder auch als midraschische Exkurse und Randzusätze verzeichnet standen (vgl. meinen Kommentar zu Sa und Kg S. XXXIV sqq.). Um unseren Autor richtig zu würdigen, kommt also alles darauf an, sich eine deutliche Vorstellung von diesem umfangreichen Königsbuche zu machen. Sicher ist es erst zur Zeit der Restauration vollendet (nach 1 Chr 9, 1—2), sicher hat es wie das kanonische Königsbuch die Geschichte Israels und Judas zur Zeit der Könige behandelt; sicher hat es die im kanonischen Königsbuche zuerst vollzogene Ineinanderschlingung der Geschichte beider Staaten zum Gerippe seiner eignen Darstellung gemacht. Aus diesem allen darf man schließen, daß es eine zu Dienst und Nutzen der neuen Gemeinde unternommene erweiternde und fortsetzende Neuausgabe des Buches sein wollte, das uns in der kanonischen Rezension, die es erfahren, als Königsbuch in unserer Bibel erhalten ist. Denn dieses Buch beleuchtete die Königsgeschichte, insbesondere den Auflösungsprozeß des davidischen Staates mit dem ausgesprochenen Zwecke dafür eine Theodicee zu geben, die die Exilsgenossen des Verfassers zur Buße und zum geduldigen Harren auf ihren väterlichen Gott bewegen konnte. Zur Ergötzung und Erbauung des gemeinen Mannes berichtete er über David und Salomo, über Hizkia und Jesaja, über Jojada und Josia und über die Prophetenabenteuer im Nordreiche einigermaßen eingehend nach seinen Quellen, im übrigen aber unterdrückte er mit unbarmherziger Knappheit das Detail der Erinnerung an die Werke und die Institutionen, die die Könige sonst geschaffen hatten. Die neue Gemeinde aber und ihre Leiter verlangten aus der Geschichte darüber instruiert zu sein, nach welchen Mustern man sich bei der Organisation der Tempelkolonie zu richten habe, damit die Kontinuität mit dem alten Gottesvolke gewahrt werde und das neue Israel sich zum μέτρον τῆς ἡλικίας des alten von Gott gesegneten sicher auswachsen könne. Zu diesem Behufe mußte in die Neubearbeitung des Königsbuches alles, was sich an tauglicher Überlieferung zur Stillung dieses Verlangens vorfand, aufgenommen werden. Es gab eine Erzählung über die Anfänge und eine über die letzten Zeiten Davids, ein Buch über Salomo, ein Buch der jüdischen, ein solches der israelitischen

Könige. Daß die letzten drei seinen Lesern um das Jahr 560 noch zugänglich waren, und daß er aus ihnen sein Excerpt gemacht, sagt der Verf. des kanonischen Königsbuches ausdrücklich. Er selbst verlangte also aus diesen über die Dinge vervollständigt zu werden, die er für seinen Zweck mitzuteilen nicht nötig erachtet hatte. Es gab eine Sammlung jüdischer Prophetengeschichten. Aus ihnen konnte in die jüdische Königsgeschichte ein Element eingetragen werden, welches die israelitische in unserem kanonischen Königsbuche vor der jüdischen auszeichnet. Dazu kamen: die in den Schulen gepflegte traditionelle Auslegung der verlesenen Geschichtsbücher, die die Namen mit lebendigem Inhalte zu erfüllen, die Daten durch Kombination mit anderweitigen Nachrichten zu erhellen hatte, die historischen Orientierungen zu den alten Liedern und zu den Prophetenschriften und ihren bedeutsamen Sprüchen; endlich die Überlieferungen der Priester, der Leviten, der hervorragenden Familien über die Vergangenheit ihres Hauses, über die Organisation ihrer Zweige und Glieder, mochten sie mündlich fortgepflanzt oder schriftlich in Form von Stammtafeln mit Vermerken besonders denkwürdigen Inhaltes bewahrt werden. Gewiß hat die Phantasie gelehrter und naiver Neugier manche verkehrte Kombination angestellt und manche Übertreibung zu den gegebenen Überlieferungsstoffen hinzugebracht. Gewiß waren nicht alle Zeiten und Epochen durch solches Material in gleicher Weise zu beleuchten, und konnten deshalb die einmal angesponnenen Fäden nicht kontinuierlich durch alle Zeiten hindurch weiter gezogen werden, so daß das aus solchem Material erweiterte und angefüllte Königsbuch nunmehr ein sehr ungleichmäßiges Aussehen in den verschiedenen Partien erhalten mußte. Scheint doch noch in dem Excerpt der Chronik dieser Unterschied durch, daß es streckenweise aussieht wie eine wenig abweichende Wiederholung des kanonischen Königsbuches, streckenweise wie eine hypertrophische Wucherung, welche den unterliegenden Königstext überzogen und unkenntlich gemacht hat. Zu ausgedehnter Verbreitung im Publikum eignete es sich sowenig wie des Origenes Hexapla um seines Umfanges willen, und das ist wahrscheinlich ein mitwirkendes Motiv zur Entstehung des Excerptes gewesen, welches wir in der Chronik besitzen. Vergegenwärtigt man sich diese Entstehungsgeschichte der Chronik und bedenkt man dazu die oben veranschaulichte Mangelhaftigkeit der Textüberlieferung, so kann es nicht befremden, daß sich in der Chronik unzweifelhaft unrichtige Angaben im einzelnen finden, und daß ihre Nachrichten sehr ungleichen Wert haben. Wo wir also konkurrierende ältere Zeugnisse über dieselbe Sache besitzen, muß das der Chronik nach ihnen beurteilt und ihnen untergeordnet werden. Auf der anderen Seite ist weder bei ihrem Verf. noch bei dem seiner Hauptquelle die bona fides zu bezweifeln; bei jenem nicht, denn er ordnet im wesentlichen nur zusammen, was er aus diesem excerpiert hat, und unterstellt sich selbst der Kontrolle durch Vergleichung mit dem seinen Lesern zugänglichen Buche der KK. Israels und Judas. Bei diesem nicht; denn einen ernsten praktischen Zweck verfolgend legte er das kanonische Königsbuch zu Grunde und will dasselbe zu Nutzen der Gemeinde durch Überlieferungen lehrreicher machen, die sie mit ihm zusammen besitzt und deren Wiedergabe sie durch eigne Kunde oder durch ältere Bücher auf ihre Richtigkeit prüfen kann. Mag also das Bild, das der Chronist und sein Vorgänger z. B. von der Entwickelung des Kultus in der Seele getragen haben, demjenigen total widersprechen, das der moderne Theologe mit Ignorierung ihrer Nachrichten nach den höchst spärlichen, unzusammenhängenden und mehrdeutigen gelegentlichen Äußerungen einiger älterer Erzähler und Propheten, und weil außerhalb des Stromes der Überlieferung stehend, mit Hilfe der dichtenden Phantasie entworfen hat — die Überlieferungsstoffe, aus denen sie es gewonnen, haben sie sich nicht aus den Fingern gesogen, und auch nicht gegen deren ursprüngliche Meinung absichtlich entstellt und abgeändert. Die Versuche, welche neuerdings gemacht sind, die Erzählung der Chronik z. B. über die Anfänge Davids im einzelnen als tendenziöse Auswahl und Umdrehung aus dem Berichte des Samuelbuches direkt zu begreifen, lassen abgesehen von der dabei vorausgesetzten Schlauheit und Borniertheit zumal des zu Lesern des Samuelbuches redenden Verfassers den Eindruck zurück, nicht von einem Richter herzustammen, der dem Angeklagten sein Recht zu sichern sucht, sondern von einem klägerischen Anwalt, der in jeder zufälligen Minutie lediglich den Wiederschein der einen vorausgesetzten großen Schuld sieht. Die biblischen Geschichtsbücher und so auch die Chronik sind für das praktische Bedürfnis der religiösen Gemeinde ihrer Zeit geschrieben, und ihre Wertschätzung beruht darauf, daß es ihnen gelungen ist, dasselbe zu befriedigen. Eben hierin liegen aber auch die Grenzen ihres Wertes für den modernen Historiker, der aus genauen Urkunden sich eine Anschauung von den Personen und Ereignissen entwerfen möchte, wie sie die unmittelbaren Zeitgenossen und Augenzeugen gehabt haben. Wie alle biblischen Geschichtsbücher, so und, wegen ihrer Entstehungsgeschichte, noch mehr verlangt

die Chronik ein äußerst geschicktes und vorsichtiges Verhör, wenn man weder an dem biblischen Buche noch an der Methode gewissenhafter Geschichtsforschung sich versündigen will.

A. Klostermann.

Chronologie, biblische s. Zeitrechnung bibl. und chr.

Chrysanthos, Notaras, Patriarch von Jerusalem, gest. 1731. — Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*; Kyrillos Athanasiadis in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* IV, S. 9 und Fortsetzungen (die beste Biographie); Papadopulos-Kerameus in der *Σταχυολογία Ἱεροσολυμιτικὴ* Bd II; Fabricius, Bibl. Gr. XI, S. 792 und XIII, S. 479 ff.

Chrysanthos wurde geboren in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Er war der Neffe des bekannten Patriarchen Dositheos von Jerusalem. Nachdem er in Padua und Paris bis 1700 seine Studien vollendet hatte, machte ihn sein Oheim zum Bischof von Cäsarea in Palästina. Im Jahre 1707 folgte er seinem Oheim auf dem Patriarchenstuhle zu Jerusalem und behielt den Platz bis zu seinem Tode 1731.

Er war ein wissenschaftlich gebildeter Mann und zugleich ein streng kirchlich gerichteter, energischer Charakter. Seine Hauptwirksamkeit liegt daher auch nach zwei Seiten. Er widmete sich mit großer Kraft und gutem Erfolge der Hebung des Kirchenwesens in Palästina, wobei er sehr die Katholiken befehdete und besonders viel auch für die eigenen Klöster that. Eine Reihe seiner Patriarchalerlasse bringen Papadopulos und Athanasiadis. Daneben förderte er die Theologie in seiner Kirche, wie er denn auch selbst außer auf anderen Gebieten theologische Werke schrieb, die bei Sathas und Athanasiadis angeführt sind. Unter diesen heben wir besonders hervor die *ἱστορία καὶ περιγραφὴ τῆς ἁγίας γῆς* etc. Ven. 1728 und sein Werk *περὶ τῶν ὀφφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*, letzte Ausgabe Venedig 1778. Dieses Werk orientiert, auf die ältere Litteratur und die damalige Praxis sich stützend, in guter Weise über den Gegenstand. Ein großes Verdienst um die griechische Kirche hat sich Chrysanthos erworben durch die Herausgabe der *ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* des Patr. Dositheos (s. d. A.). Es möge auch bemerkt sein, daß Le Quien dem Chrysanthos sehr vielen Stoff für sein berühmtes Werk, den Oriens Christianus, verdankt.

Ph. Meyer.

Chrysologus, gest. ca. 455. — Sancti Petri Chrysologi opera omnia ad codices mss. recensita a P. Sebastiano Pauli, Venetiis 1750; abgedruckt MSL 52, 183—680. Der Brief an Eutyches (lateinisch und griechisch) in Sancti Leonis M. opera curantibus fratribus Balleriniis Venetiis I (1753) col. 769—780 cf. II (1756), 1129 ss.; Schönemanns Verzeichnis der älteren Ausgaben: MSL 52, 81 ss. Ebenda col. 27 die Vita von Martin del Castillo (1676), u. col. 46 ss. von Dom. Mita (1642). — Neues handschriftl. Material brachte Fr. Liverani, Specilegium Liberianum, Florentiae 1863, p. 125—203; M. Held, Ausgewählte Reden des hl. Petrus Chrysologus nach dem Urtext übersetzt und mit Einleitungen versehen, Kempten 1874; Agnellus, Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis ed. Holder-Egger (M. G. Script. rer. Langob. et Ital. saec. VI—IX, Hannov. 1878), p. 307—375; Tillemont, Mémoires XV (Paris 1711, 4°), p. 184—195, p. 864—867; Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés IV (1747), p. 11—29; Chr. W. Frz. Walch, Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien VI (1773), 46. 161 f.; H. Dapper, Der hl. Petrus Chrysologus, Der erste Erzbischof von Ravenna (Köln und Neuß 1867); Fl. v. Stablewski, Der heil. Kirchenvater Petrus von Ravenna Chrysologus nach den neuesten Quellen dargestellt, Posen 1871 [das Buch ist viel besser als dieser Titel vermuten läßt]; Hefele, Konziliengeschichte II², S. 236; J. Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nicol. I. (Bonn 1885), S. 25; J. Looshorn, Der hl. Petrus Chrysologus und seine Schriften, ZKTh III (1879), S. 238—265; Feßler-Jungman, Institutiones Patrologiae II, 2 (1896) p. 240—256.

Petrus Chrysologus, Zeitgenosse Leos des Gr., stand an der Spitze der Kirche zu Ravenna, als diese Stadt Residenz des Westreiches geworden war und durch Galla Placidia mit den bedeutendsten Bauwerken geschmückt wurde. Er hat diese Bestrebungen geteilt und dadurch für die Kunstgeschichte seinen Namen mit dem ihren verbunden (vgl. V. Schultze, Archäologie der altchr. Kunst [1895] S. 85). Noch berühmter ist er als Redner geworden: seine Predigten verraten überall, daß sie sich an ein auserlesenes und verwöhntes Publikum richten, welches gelassen zuhört und „gern erstaunen möchte", sie zeigen ein unausgesetztes Streben nach dem Überraschenden oder doch Ungewöhnlichen. Sie sind besser disponiert als die meisten andern der patristischen Zeit, zeugen von religiöser Erfahrung und sittlichem Ernst und wirken oft erhebend, stellenweise sogar hinreißend durch kraftvolles Pathos und gedrungene Energie der Gedanken. Auf die Dauer aber ermüdet die sententiöse Unruhe und die Vielartigkeit des bloß Angedeuteten; das Vermeiden des Einfachen führt den Redner recht oft teils zur Unverständlichkeit, teils zu bizarren und geschmacklosen Ver-

irrungen. Bei alledem ist ein bedeutendes Talent unverkennbar, und manches, was uns heute abstößt, ist kulturgeschichtlich wertvoll (einseitig und ungerecht urteilen Fénelon, Dialogues sur l'éloquence, Paris 1753, p. 237 und Tillemont XV, 194). Die in den Opera omnia Petri Chrysologi gedruckten 176 Reden sind am Anfang des 8. Jahrhunderts gesammelt durch den Erzbischof Felix von Ravenna († 25. November 724, Holder-Egger zu Agnellus c. 150 p. 375). Es ist auffallend, daß der Prolog zu dieser Sammlung (MSL 52, 77 s.; der Text nach dem wichtigen cod. Monac lat. 23621 bei Looshorn S. 248), in dem der Herausgeber seinen Amtsvorgänger überschwenglich feiert, den Namen „Chrysologus" nicht enthält, sondern von ihm nur als Sanctus Pontifex Petrus, Ravennatis ecclesiae praefulgidum decus et catholicae veritatis praecipuus doctor etc. redet. Wäre der Beiname damals schon üblich gewesen, so hätte sich Felix seiner hier bedienen müssen. Daß Agnellus a. a. O. diesem Erzbischof als letzte Mahnung die Worte in den Mund legt: „Habetis libros Grisologi Petri etc." kommt auf Rechnung des Geschichtschreibers von Ravenna. Der Beiname, welcher heute fast ebenso allgemein als nomen proprium gebraucht wird, wie bei Johannes Chrysostomus, muß zwischen 724 und 846 aufgekommen sein. Was Mita MSL 52, 59 CD über seinen Ursprung mitteilt, beruht nur auf Phantasie. Der Name begegnet zum erstenmal Agn. cap. 47 p. 310: „Pro suis eum eloquiis Chrisologum ‹ecclesia› vocavit, id est aureus sermocinator", wobei zu bemerken, daß „ecclesia" Emendation ist. Wahrscheinlich wollte man durch die Bezeichnung dem berühmtesten Redner der morgenländischen Kirche einen abendländischen gegenüberstellen. Was Agnellus über das Leben des Petrus Chrysologus mitteilt, ist teilweise aus der Lokaltradition geschöpft. Wie unsicher sie in 400 Jahren geworden war, zeigen die chronologischen Verstöße, von denen seine Erzählung wimmelt. Er vermag nicht einmal die verschiedenen ravennatischen Bischöfe, die Petrus hießen, auseinanderzuhalten. Daß moderne Biographen viele Einzelheiten aus dem Leben des Chrysologus zu erzählen wissen, rührt meist daher, daß ihnen das römische Brevier (4. Dezember) als zuverlässige Quelle gilt. Über das Geburtsjahr lassen sich nur vage Vermutungen aufstellen; über das Datum des Todes geht aus Jaffé² 542 hervor, daß am 24. Oktober 458 bereits Neo auf dem Stuhl zu Ravenna saß, der von Agnellus c. 22 p. 292 viel zu früh angesetzt wird. Als Geburtsort giebt der letztere p. 310 l. 16 das Territorium Corneliense (= Imola in der Ämilia) an. Seine Quelle ist der sermo 165 (MSL 52, 633), und auf diesen bezieht sich wahrscheinlich auch p. 313 l. 30 „sicut scriptum reperimus". Aus dieser Rede, die bei der Konsekration des Bischofs Projectus von Imola gehalten ist, wird man mit Agnellus folgern dürfen, daß Cornelius, den der Metropolit dort als seinen geistlichen Vater feiert, durch den er auch zum Presbyter geweiht sei, dort Bischof gewesen ist (anders Tillemont p. 865), so thöricht auch die anderen Folgerungen sind, die Agnellus p. 310 l. 17 s. aus dieser Rede zieht. Daß Chrysologus in einem Kloster erzogen sei, läßt sich aus sermo 107 auch dann nicht schließen, wenn diese Rede auf ihn gehalten ist, denn dort ist nur gesagt, er übe sich als Bischof in den disciplinae monasteriales. Looshorn S. 259 behauptet, diese Rede sei, entsprechend der Überschrift in dem syllabus Felicianus „de natali apostoli Petri", von Chrysologus zu Rom, auf Wunsch des Papstes, dem Apostelfürsten zu Ehren gehalten. Sonst nimmt man seit dem Excurs des Tillemont p. 865, der die Überschrift trägt „Que le sermon 107 n'est pas de luy mais sur luy" (vgl. ebenda p. 184) an, wir hätten es hier mit einer jener Lobreden zu thun, die damals öfter auf anwesende Bischöfe gehalten wurden (vgl. den sermo 136 des Chrysologus De laude S. Adelphi episcopi und die ähnlichen Beispiele MSL 52, 567 CD, auch ibid. 312 A). Tillemont ist im Recht, denn wohl auf Chrysologus, nicht aber auf den Apostel paßt es, daß der Name „Petrus" dem Betreffenden von seinen Eltern, in Vorahnung seiner künftigen Größe gegeben sei (MSL 52, 497, vgl. ibd. 30. 36. 182). Heiricus feiert in seiner Vita S. Germani VI, 1. 146 (MSL 124, 1195 C) den Petrus (Chrysologus) mit ähnlichen Worten, wie er s. 107 gelobt wird. So bezieht sich denn auch die Stelle s. 107 Quicunque invias solitudines ... incolebant, mirabilem Petrum magis veniunt videre, quam saeculum, auf die nach der Weltstadt Ravenna eilenden Verehrer des Chrysologus. Den sermo 130 scheint der letztere beim Jahresfest seiner Konsekration gehalten zu haben (Stabl. S. 17); daß er hier die Galla Placidia in einem höfischen Passus feiert (MSL 52, 557), erinnert an die Panegyriker. Besonders reich an zeitgeschichtlichen Beziehungen und Anspielungen ist s. 175 (vgl Amadesii dissertatio de metropoli ecclesiastica Ravennatensi cap. 3 § 1 MSL 52, 146 s., ferner Pastritius, Expositio obscuri sermonis 175 D. Petri Chrysologi ibd. 658 ss., Tillemont 190 f. 864, Stabl.

S. 91 f., Holder-Egger p. 304 n. 12, Looshorn S. 245). Vicohaventia in der Romagna hatte im J. 379 noch unter Mailand gestanden (**Ambros. epist. ad Constantinum MSL** 16, 878. 1245 und **DChrB I**, 659), jetzt ward durch die erste Ordination, welche von der neuen Metropolis Ravenna vollzogen wurde, Marcellinus dort Bischof. Die Stadt Ravenna wurde Metropolis, weil sie seit ca. 403 Residenz war. Durch wessen Hilfe der Widerstand Mailands überwunden ist, zeigen die Worte des Chrysologus (**MSL** 52, 656 C) **edicto beati Petri, decreto principis Christiani servus adhuc irreverenter obsistit?** Wie sich hier der Redner auf die Unterstützung Roms beruft, so soll nach Agnellus auch bereits die Ernennung des Chrysologus zum Bischof durch Sixtus **III.** (432—440) infolge eines Traumgesichts bestimmt worden sein, wobei der Römer den von den Ravennaten Erwählten verworfen habe. Bei der durchaus nicht papstfreundlichen Tendenz des Agnellus ist zwar ausgeschlossen, daß dieser die Nachricht erfunden habe; aber dadurch werden die kanonistischen Schwierigkeiten, die Tillemont gegen die Erzählung geltend macht, nicht gehoben, und was Looshorn S. 240 f. zu ihren Gunsten beibringt, beweist nicht, „daß der h. Geist den Chrysologus als Bischof von Ravenna eingesetzt hat mittelst des Papstes Sixtus **III.**" Entscheidend für die Stellung des Chrysologus zu Rom ist sein Brief an Eutyches. Was Agnellus darüber mitteilt, ist unbrauchbar und könnte dringenden Verdacht gegen die Echtheit des ganzen Schreibens erwecken. In den meisten Handschriften findet sich nur der erste Teil; die prinzipiell begründete Mahnung, sich der Entscheidung des römischen Bischofs zu unterwerfen, fehlt. Vossius schloß daraus auf deren Unechtheit. Jene Handschriften gehen auf die **Hispana** zurück (Maaßen, Quellen, S. 370. 693). Aber Rusticus, der in den Jahren 549 und 550 im Auftrag seines Oheims, des Papstes Vigilius, die Akten des Konzils zu Chalcedon sammelte, hat bereits den ganzen Brief mitgeteilt (Maaßen S. 747). Damit scheint die Echtheit verbürgt; jedoch verdächtig bleibt der Umstand, daß der griechische Text des ersten Teils aus dem Lateinischen übersetzt ist, bei dem zweiten hingegen das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Chrysologus bezieht sich übrigens nicht auf die berühmte **Epistola Flaviana**; sein Schreiben muß im Februar 449 abgefaßt sein. Ungefähr in derselben Zeit führt die Erwähnung des Chrysologus in der **Vita S. Germani Autiss. A. S. Boll.** 31. Juli **VII**, 219 **A.** 220 **B**, **Illic Petrus tum pontifex Christi ecclesiam apostolica institutione retinebat etc.** In betreff der von Bischof Felix gesammelten 176 Predigten ist fraglich, ob sie sämtlich von Chrysologus herrühren, und ob außer ihnen noch sonst Predigten des Chrysologus überliefert sind. Beide Fragen bejaht Looshorn und stellt weiter den Kanon auf, „daß alle Reden echt Chrysologisch sind, die von mittelalterlichen Handschriften mit den Autornamen Petrus Chrysologus oder Petrus Ravennas bezeichnet werden". Aber wenn man auch die Überschrift „**s. Johannis episcopi**", die sich öfter an der Spitze einzelner dieser Reden in Handschriften findet, aus Verwechslung des Chrysologus und Chrysostomus erklären will (vgl. s. 127 = Chrysost. ed. Montfaucon **VIII, p.** 609), und wenn man auch in anderen Fällen annimmt, es seien von Chrysologus und anderen lateinischen Rednern dieselben griechischen Quellen benutzt, so läßt sich von vornherein nicht absehen, weshalb Bischof Felix dem gewöhnlichen Schicksal solcher Sammler entgangen sein sollte, auch unechte Stücke aufzunehmen (anders Looshorn S. 260 f.). Der **sermo** 149 ist unzweifelhaft eine Übersetzung der Rede, die Severianus von Gabala im Jahre 401, nach seiner Versöhnung mit Chrysostomus, gehalten hat, vgl. **MSL** 52, 599 **A** mit Neander, Chrysostomus **II**³ S. 114 und Chrys. ed. Montfaucon **III**, 140. Wenn der **cod. lat. Monac.** 6265 **saec. IX/X** den **sermo** 152 ebenfalls dem Severian zuschreibt, so macht der Vergleich mit der Predigtreihe s. 156—160 wahrscheinlich, daß hier in der That ein anderer Verfasser als Chrysologus anzunehmen ist. Wie in der Baukunst Ravenna die Brücke vom Orient zum Occident bildet, so sind dort auch ohne Zweifel viele griechische Predigten übersetzt oder überarbeitet worden, die später in abendländische Homiliarien aufgenommen sind. Daß Chrysologus selbst den Chrysostomus stark benutzt hat, ist längst nachgewiesen. Wieviel sonst von jenem Umschmelzungsprozeß auf seine Rechnung kommt, wird sich schwer feststellen lassen. Der Grundstock der 176 Reden gehört dem Chrysologus zweifellos an, und die zusammenhängenden Homilien-Cyklen bilden, verbunden mit solchen Reden, die zeitgeschichtlichen Hintergrund haben, eine Basis für die innere Kritik. — Auf sittlichem Gebiet Asket, hat Chrysologus als Dogmatiker mit dem Problem der Theodicee gerungen (s. 101), er neigt trotz seines Briefes an Eutyches stark zum Monophysitismus, bekämpft den Pelagianismus und zeigt mehrfach Abhängigkeit von Augustin (z. B. s. 11, s. 30), hat für den Paulinismus ein gewisses Verständnis (s. 108—116 über Texte aus dem Römer- und Galaterbrief) „und predigt an den Festen der Heiligen mehr deren Glaubens-

bewährung als ihre Verdienste" (zu s. 128 über Apollinaris vgl. oben den Artikel Agnellus Bd I S. 243). In seiner Polemik nennt er nie den Gegner mit Namen; er bekämpft Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Novatianer und Manichäer. Im Altertum waren besonders die Osterpredigten (bes. sermo 6) und die Epiphaniaspredigten berühmt; s. 35 scheint von Fulgentius benutzt. In das römische Brevier sind s. 50 (über Mt 9, 1 ff.) und die Marienpredigten s. 142. s. 143 aufgenommen. Für die Geschichte des Katechumenats und der Arcandisziplin sind die Vaterunser-Predigten (s. 67—72) wichtig. In betreff der Sermone über das Glaubensbekenntnis (s. 56—62) vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole[3] (1897) S. 41 f. und Kattenbusch, Das apostolische Symbol S. 101. Daß die vita aeterna durch Interpolation eingeschoben sei, ist nicht anzunehmen. Der Gedanke an eine relative Unsterblichkeit war der stoischen Philosophie geläufig: dem gegenüber wird von Chrysologus auch s. 34 MSL 52, 299 A in einer überraschenden Wendung die resurrectio mit der aeternitas oder der aeterna sine tempore res auf Grund von 1 Ko 15, 52 in Verbindung gesetzt, s. 61 wird dieser Artikel andeutungsweise beberührt und der Schluß von s. 62 will sagen, daß die Auferstehung Ewigkeitscharakter habe, weil sie durch den ewigen Christus geschehe, wobei Chrysologus freilich mehr rhetorisch als logisch gedacht und sich ausgedrückt hat. **Arnold.**

Chrysostomus, Johannes, Bischof von Konstantinopel, gest. 407. — Die Handschriften sind zahllos, z. T. sehr alt. Doch ist für den Text noch fast alles zu thun, da weder die Handschriften ausreichend benutzt, noch die Uebersetzungen verwertet, noch endlich die Fragmente in Catenen und Florilegien für die Textrezension herangezogen worden sind. Von den Uebersetzungen sind die wichtigsten die syrische (s. J. S. Assemani, Bibl. orient. III, 1, p. 24 sqq.; W. Wright, Catalogue of the syriac MSS in the Brit. Mus. III [1872], Index s. v.; de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebersetzung des AT. [1882], S. 51), die armenische (zum größten Teil von den Mkhitharisten in Venedig und Wien herausgegeben s. de Lagarde a. a. O. S. 52 ff.; Vetter in der lit. Rundschau für das katholische Deutschland 1880, Sp. 424 f.; ein unvollständiges Verzeichnis bei Petermann, brevis linguae Armen. grammat.[2] [1872], p. 110, vgl. o. II S. 70, 22 ff.); die lateinischen des Anianus, Mutianus u. a. (s. Loosshorn, ZkTh IV [1880], S. 788 ff.); ferner arabische (s. J. S. Assemani, Biblioth. orient. III, 1, p. 24[a]; eine Auswahl unter dem Titel „auserwählte Perle des Johannes Goldmund" erschien 1707 zu Aleppo), koptische (s. Zoëga, Catal. Cod. copt., Romae 1810, p. 4 sqq. 63. 120. 134 sq. 607 sq.), slavische (die Liturgie bei Maltzew, die göttliche Liturgie unserer hl. Väter Chrysostomus u. s. w., Berlin 1890). Die Liturgie auch äthiopisch (Dillmann, Chrestom. aethiop., Lips. 1866, p. 51 sqq.; Schulte im Katholik, 1888, I, S. 417 ff.).

Ausgaben: Die erste Gesamtausgabe, mit mangelhafter Sichtung von echtem und unechtem, sowie recht unvollständig von Fronton du Duc (Ducäus), Paris 1609—1633, 12 vol. 2°, öfters nachgedruckt. Die beste Ausgabe, auf umfangreichen handschriftlichen Studien beruhend und mit sicherem kritischen Blick durchgeführt von H. Savile, Eton 1612, 8 vol. 2°. Am verbreitetsten die unter dem Namen von B. de Montfaucon erschienene, Paris 1718—1738, 13 vol. 2°; nachgedruckt zu Venedig 1734—41, 1780 und (mit Nachträgen) MSG XLVII bis LXIV; ein revidierter Neudruck, besorgt von v. Sinner, Fix und Dübner erschien Paris 1834—40 (s. F. Dübner, Jahrb. für klass. Philol. u. Päd. XXXII [1841], S 47 ff.). Eine Auswahl begann auf Grund von Pariser Handschriften F. Dübner herauszugeben, von der leider nur der erste Band, Paris 1861, erschienen ist (nach ihr und dem Pariser revidierten Druck ist im folgenden citiert). Die wichtigsten Einzelausgaben sind unten namhaft gemacht. S. darüber Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca VIII, p. 560 sqq. (hier auch p. 463 sqq. ein Initienverzeichnis); Hoffmann, bibliograph. Lexicon d. ges. Lit. d. Griechen[2] II, S. 401 ff.; Bardenhewer, Patrologie S. 325 ff. — Deutsche Uebersetzungen ausgewählter Werke von Arnoldi, de Lorenzi und Weber, Trier 1831—1854; Hefele, Tübingen 1845; Hartl, Mitterrutzner u. a. in der Kemptener Bibl. d. KV., 10 Bde, 1869 ff.; Leonhardi, in der Predigt der Kirche I.

Biographien: G. Hermant, La vie de S. Jean Chrysostome, Paris 1664; Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. XI (1706), p. 1—405. 547—626 (beste Darstellung seines Lebensganges, unentbehrlich für die Chronologie); J. Stilting, AS. Sept. IV, 407—709; A. Neander, Der hl. Chrysostomus u. d. Kirche, bes. d. Orientes, in dessen Zeitalter, 2 Bde 1821 f. [3]1848 (mehr „Geist aus seinen Schriften", wie Biographie); F. Böhringer, KG in Biographien I, 4 (1846, [2]1876); E. Martin, S. Jean Chrysostome, ses oeuvres et son siècle, Montpellier 1860, 3 vol.; Rochet, histoire de S. Jean Chrysost., patriarche de Constantinople, Paris 1866, 2 vol.; R. W. Stephens, St. Chrysostom, his life and times, London 1871; R. W. Bush; Life and times of Chrysostom, London 1885; A. Puech, St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps, Paris 1891. Mehr Roman als Geschichte ist A. Thierry, S. Jean Chrysostôme et l'impératrice Eudoxie, Paris 1872 u. ö. Ueber den Konflikt mit Arkadius s. F. Ludwig, Der hl. Johannes Chrysostomus i. s. Verhältnis zum

byzantinischen Hof, Braunsberg 1883. — Ueber seine theologische Bedeutung s. Th. Förster, Chrysostomus i. s. Verhältnis zur antiochenischen Schule, Gotha 1869 (dürftig); speziell über die Abendmahlslehre handeln G. E. Steitz, JdTh X (1864), S. 446ff.; Lauchert, Rev. int. 1894, 420 ff.; Sorg. ThQS 1897, 259 ff. — Ueber seine Bedeutung als Homilet: P. Albert, St. Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire, Paris 1858; da Volturino, Studii oratorii sopra S. Giovanni Crisostomo, Quaracchi 1884; Ch. Molines, Chrysostome orateur, Montauban 1886; L. Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Joh. Chrysostomus, Würzburg 1889 (weitschweifig und unbedeutend). Dazu die Darstellungen in der Geschichte der Predigt von Rothe, Paniel, Nebe u. a. Ueber sein Verhältnis zur heidnischen Philosophie vgl. Elser, ThQS 1894, 550 ff. Die Chronologie der Homilien liegt noch im Argen. Am meisten findet sich hiefür aus älterer Zeit bei Tillemont und Stilting, aus neuerer bei Clinton, Fasti Romani II, 238 und G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. B. 1897, passim. bes. Exkurs XIII ff. S. 495 ff. und Anhang II, S. 565 ff. Für einzelne vgl. H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 1891, S. 215 ff. (s. dagegen Rauschen) u. über verschiedene Spuria S. Haidacher, ZkTh 1894, 405 ff. 726 ff.; 1895, 162 ff. 387 ff.; 1897, S 398 ff. Weitere Litteratur bei U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge p. 1178 ss.; Suppl. p. 2672. Ueber die nicht unbeträchtliche russische Litteratur s. d. betr. Rubriken der byzantinischen Zeitschrift.

Quellen: Außer den Andeutungen und Mitteilungen in seinen Werken die Biographien von Palladius (fraglich, ob dem Bischof von Helenopolis und Verfasser der historia Lausiaca, s. den Artikel) ed. Em. Bigot, Paris 1680 (opp. XIII, p. 1 sqq. Montf.[2]), vorzügliche Quelle für die spätere Lebensgeschichte von einem Augenzeugen. Eine zweite wertlose (aus dem 7. Jahrhundert) trägt den Namen des Bischofs Georgius von Alexandrien (opp. VIII, p. 157 sqq. Savile; in ausführlichem Auszug bei Photius, biblioth. cod. 96 p. 78 sqq. Bekker). Verloren sind die Reden des Theodoret (s. Photius, bibl. c. 273 p. 507 sqq. Bekker). Die jüngeren, des Kaisers Leo d. Weisen, des Simeon Metaphrastes u. a. (s. Fabricius-Harles, Biblioth. Graec. VIII, p. 455 sqq.) sind unbrauchbar. Ueber eine lateinische von Leo Diaconus s. Mai, Spic. Rom. V, 155 sqq. Auf zeitgenössische Berichte geht die Darstellung des Socrates, hist. eccl. VI, 2 sqq. zurück. (Von ihm abhängig Sozom., hist. eccl. VIII, 2 sqq.) Theodoret, hist. eccl. V, 27 sqq.; Suidas, Lexic. s. v. Ἰωάννης Χρυσόστομος (I, p. 1023 sqq. Bernhardy). Vgl. auch Photius, Biblioth. cod. 25. 172—174. 270. 274. 277. S. auch die Artikel Diodor von Tarsus, Meletius, Theophilus von Alexandrien; Arkadius Bd II, S. 49 bis 51; Antiochenische Schule Bd I, 592—595.

I. Leben. Johannes, dem die Nachwelt den Beinamen Chrysostomus gegeben hat (der Beiname ist erst im 7. Jahrhundert bei Georgius Alex. u. a. sicher nachzuweisen; an den von Stilting, AS Sept. IV, 690 § 1481 sq. angeführten älteren Stellen lesen die neueren Ausgaben den Beinamen nicht, wie er auch den ältesten syrischen Hss. sc. VI fremd ist), stammt aus einer reichen Patrizierfamilie (de sacerdot. II, 8 p. 272 Dübn.; Socr., h. e. VI, 3, 1; Sozom., h. e. VIII, 2, 2). Das Jahr seiner Geburt läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln; wahrscheinlich war er ca. 345 oder 347 geboren (Tillemont, Mémoires XI, 547 s.). Sein Vater Secundus starb nach kurzer Ehe schon bald nach des Sohnes Geburt (de sacerd. I, 5, p. 255, 45 Dübn.). Seine Mutter Anthusa, bereits mit zwanzig Jahren zur Witwe geworden (ad vid. jun. 2 p. 192, 45 sq. Dübn.), sorgte für seine Erziehung. Mit zwanzig Jahren trat er in den Schülerkreis des Rhetors Libanius ein (ad. vid. jun. 2 p. 192, 38 sqq.; Socr. h. e. VI, 3; Soz., h. e. VIII, 2, 5), hörte auch bei dem Philosophen Andragathius (Socr. l. c.; Soz. l. c.). Seine Absicht war, Jurist zu werden (Socr. h. e. VI, 3 vgl. de sacerd. I, 1 p. 255, 24 sq. Dübn.), wozu ihn seine rednerische Begabung und das ehrenvolle Zeugnis seines Lehrers Libanius (s. Liban. ep. ad Joann. bei Isid. Pelus. ep. II, 42 p. 189 Billius = Liban., ep. 1576, p. 714 Wolf) ermuntern mochten. Da ihn das Treiben des Forums anwiderte, beschloß er, sich überhaupt aus der Welt zurückzuziehen. In seiner weltflüchtigen Stimmung fand er einen Genossen in seinem Studienfreund Basilius (de sacerdot. I, 1 p. 254 Dübn.), von dem wir nichts Näheres wissen. Es ist eine bloße Vermutung, daß er der Bischof von Raphaneia gewesen sei, dessen Unterschrift sich auf dem Konzile zu Konstantinopel 381 findet (Mansi, s. concil. ampl. coll. III, p. 568; Baronius, annal. ad ann. 382 § 63; Tillemont, Mém. XI, 551 s. — Socr., h. e. VI, 3 irrt, wenn er ihn mit Basilius d. Gr. identifiziert. Ebenso Photius, wenn er bibl. c. 168 p. 116, 26 sqq. Basilius von Seleucia versteht). Er beschäftigte sich nun eifrig mit dem Studium der hl. Schrift (Socr. h. e. VI, 3; Pallad., dial. 5, p. 40 Bigot) und rüstete sich so, die Taufe zu empfangen. Diese wurde ihm nach dreijähriger Vorbereitung erteilt durch Meletius, den Bischof von Antiochien (Pallad., dial. 5 p. 41 Bigot), um das Jahr 368 (jedenfalls vor 370, in welchem Jahre Meletius Antiochien verlassen mußte (s. d. A.). Ziemlich gleichzeitig scheint er die Weihe zum Lektor erhalten zu haben (Pallad. l. c.; nach Socr.,

h. e. VI, 3 erhielt er sie durch den Bischof Zeno von Tyrus; doch ist diese Angabe von zweifelhaftem Werte). Als Lehrer werden aus jener Zeit noch genannt Diodorus von Tarsus und ein nicht näher bekannter Karterius, als Freunde Maximus, später Bischof von Seleucia, und Theodor, der Bischof von Mopsuestia (Socr., h. e. VI, 3; Sozom., h. e. VIII, 2, 6 sq.). Von der Strenge des asketischen Lebens, das er im Hause seiner Mutter führte, wie er fastete, auf dem Boden schlief, meditierte, hat er selbst Zeugnis abgelegt (de sacerd. III, 12 p. 282; VI, 8 p. 320 sq. Dübn.). In diese Zeit fiel der Versuch, ihn und seinen Freund Basilius zur Annahme eines Bistums zu bewegen, um 373 (de sacerd. I, 6 p. 257 Dübn.). Obgleich die beiden Freunde ein gemeinschaftliches Handeln verabredet, wich Chrysostomus der Wahl aus, weil, wie er meinte, seine Kraft nicht ausreichte (de sacerd. l. c.) Da nicht lange nachher seine Mutter Anthusa gestorben zu sein scheint, begab sich Chrysostomus um 374 oder 375 in die Bergeinsamkeit in der Nähe von Antiochien, wo er vier Jahre lang mit einem alten syrischen Mönche asketischen Übungen oblag (Pallad. dial. 5 p. 41 Big.). Nach Ablauf dieser Zeit zog er sich in eine Höhle zurück, wo er als Einsiedler weitere zwei Jahre zubrachte (Pallad. l. c.). Ein Magenleiden, die häufige Folge übertriebener Askese, zwang ihn, nach Antiochien zurückzukehren, um die Hilfe der Ärzte zu suchen (Pallad. l. c.).

Das wird um das Jahr 380 gewesen sein. Bald nach seiner Rückkehr und der Wiederaufnahme seiner kirchlichen Thätigkeit, etwa Anfang 381, empfing er von Meletius die Weihe zum Diakonen (Palladius, dial. 5 p. 42 Big., vgl. Socr., h. e. VI, 3, der freilich eine andere chronologische Berechnung voraussetzt). Fünf Jahre bekleidete er dies Amt. Dann ordinierte ihn der Nachfolger des Meletius, Flavian, zum Presbyter, Anfang 386 (Pallad. l. c.; nach Socr., h. e. VI, 3 wäre er von Evagrius, dem Gegenbischof des Flavian, geweiht worden, was aus inneren und äußeren Gründen nicht denkbar ist). Als Presbyter wirkte er nun in Antiochien zwölf Jahre lang, beliebt als Prediger, unermüdlich in der Seelsorge, erfolgreich als Lehrer und ausgezeichnet durch die tadellose Reinheit seines Wandels (Pallad., dial. 5 p. 42 Bigot). Hier begründete er seinen Ruhm, der bald nicht auf Antiochien beschränkt bleiben sollte.

Nectarius, der Nachfolger des Gregor von Nazianz auf dem Bischofsstuhle von Konstantinopel, war am 27. September 397 gestorben (Socr., h. e. VI, 2). Sofort begannen die Umtriebe wegen der Neubesetzung. An Bewerbern fehlt es nicht und vielen waren alle Mittel recht, ihr Ziel zu erreichen. Der einfältige und schwache Kaiser Arkadius (s. d. A. Bd. II, 49—51) befand sich völlig in den Händen seines Günstlings Eutropius, des Oberkämmerers, für den die ganze Wahlangelegenheit lediglich ein politisches Interesse hatte. Nur diesem Interesse hatte Chrysostomus seine Wahl zu verdanken (Pallad., dial. 5 p. 42 sq.). Der Bischof Theophilus von Alexandrien, mehr Diplomat als Bischof und nur um die Erweiterung und Erhaltung seiner Macht besorgt, hatte ein natürliches Interesse daran, den Bischofsstuhl von Konstantinopel mit einer seiner Kreaturen zu besetzen. Er sah dazu einen Presbyter Namens Isidorus aus, der ihm schon früher in nicht reinlichen Angelegenheiten Dienste geleistet hatte und dessen Schweigen er sich zugleich auf diese Weise erkaufen wollte. Eutropius aber, der die von Theodosius d. Gr. 381 inaugurierte Politik (Harnack, DG² II, 265 ¹) fortsetzte, war daran gelegen, den Einfluß des Alexandriners nicht auf diese Weise zu unterstützen, und er stellte Theophilus vor die Wahl, entweder Johannes Chrysostomus zu weichen, oder sich wegen der gegen ihn erhobenen Anschuldigungen zu verteidigen. Theophilus verstand und zog das erstere vor. Am 26. Februar 398 wurde Chrysostomus zum Bischof gemacht (Socr., h. e. VI, 2; Sozom., h. e. VIII, 2, 13 sqq.; Theodoret., h. e. V, 27), nachdem er mit List aus Antiochien weggelockt worden war, wo man Unruhen aus diesem Anlaß zu befürchten Grund hatte (Pallad., dial. 5 p. 43; Sozom., h. e. VIII, 2, 14—16). In Konstantinopel nahm Chrysostomus sofort mit aller Energie die Abstellung zahlreicher Mißstände in Angriff. Vor allem galt es, den Klerus zu reformieren. Die Unsitte, mit Jungfrauen in geistiger Ehe zusammenzuleben (mulieres subintroductae), hatte zu bedenklichen Konsequenzen geführt. Chrysostomus drang auf Beseitigung (Pallad., dial. 5 p. 45; vgl. seine beiden Traktate *πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους* und *περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν* p. 148 sqq. 170 sqq. Dübner). Die Lustspielgestalt des französischen Abbé fehlte nicht. Es gab Kleriker, die wie die heidnischen Sophisten als geistliche Schmarotzer „dem Bratendampf in den Häusern der Reichen nachliefen". Er zwang sie, sich mit ihrem „Kommißbrote" zu begnügen (Pallad., dial. 5 p. 46). Indem er die Rechnungen durchsah, strich er alle überflüssigen Ausgaben in der kirchlichen Verwaltung unerbittlich weg. Die Überschüsse führte er Spitälern zu, deren

Zahl er, um das ersparte Geld aufbrauchen zu können, vermehrte und an denen er zwei tüchtige Presbyter, außerdem noch Ärzte, Köche und Pfleger anstellte (Pallad., l. c.). So entfaltete er auf allen Gebieten der innerkirchlichen Verwaltung eine eifrige Thätigkeit. Es konnte nicht ausbleiben, daß er sich dadurch Feinde schuf. Aber sie waren machtlos, solange der Hof ihn hielt. Zu diesem war zunächst sein Verhältnis freundlich. Eudokia schenkte ihm, als er nach dem Vorbild der Arianer nächtliche Prozessionen einführte, silberne Lichtträger in Kreuzform (Socr., h. e. VI, 8; Sozom., h. e. VIII, 4 nennt Eutrop als Spender, was auf dasselbe hinauskommt). Als die Gebeine verschiedener Märtyrer von Konstantinopel nach der neun Millien entfernten Thomaskirche übertragen wurden, be- beteiligte sich Eudokia an der Prozession (hom. *τῆς βασιλίδος μέσων νυκτῶν κτλ.* XII, 468 sqq.). Zuerst geriet er mit dem allmächtigen Günstling des Kaisers, Eutropius, in Konflikt, dessen schändliches Treiben er ohne Scheu angriff. Ehe ihn jedoch der Angegriffene zur Rechenschaft ziehen konnte, verfiel dieser selbst dem Gericht. Er wurde gestürzt (im Jahre 399) und suchte Zuflucht bei dem Altar der Kirche, der er selbst wenige Jahre zuvor das Asylrecht geraubt hatte (Sozom., h. e. VIII, 7; Socr., h. e. VI, 5. Über die Gründe seines Sturzes vgl. Güldenpenning, Gesch. des oström. Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theod. II., Halle 1885, S. 100 ff.). Chrysostomus schützte ihn gegen die eindringenden Soldaten und hielt bei dieser Gelegenheit seine gewaltigen Reden *εἰς Εὐτρόπιον* [III, 454 sqq. 460 sqq.; Montf. Das Urteil der Feinde des Chrysostomus über die erste Rede [s. Socr. h. e. VI, 5; vgl Sozom., h. e. VIII, 7, 4] lautete sehr scharf *ὅτι τὸν ἀτυχοῦντα οὐ μόνον οὐκ ἠλέει, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ ἤλεγχεν.* Vgl. dazu Neander, Joh. Chrys.[3] II, 82 ff. und Sievers, Studien zur Gesch. der römischen Kaiser S. 359). In den auf den Sturz des Eutropius folgenden Wirren, die in dem Aufstand des Gainas und Tribigild gipfelten, ist Chrysostomus auch politisch thätig gewesen, indem er eine Gesandtschaft an Gainas übernahm (Theodoret bei Photius, bibl. c. 273 p. 507, 24 sq Bekker; Neander, Joh. Chrys.[3] II, 86 ff.; Güldenpenning a. a. O. S. 118 f. Die von Ludwig, der hl. Joh. Chrys. in seinen Verh. z. byz. Hof S. 36 f. dagegen geltend gemachten Gründe sind nicht stichhaltig). Noch war es zwischen Chrysostomus und dem Hofe nicht zum offenen Bruch gekommen, wenn auch die Zahl seiner Feinde gewachsen war. Der Klerus und die Mönche in der Hauptstadt waren bei der allgemeinen Korruption ein strenges Regiment nicht mehr gewöhnt; und das Regiment des Chrysostomus war streng. So fand er hier erbitterte Gegner (Socr., h. e. VI, 5; Sozom., h. e. VIII, 8, 6. Pallad., dial. 6 p. 48 sq. nennt als Hauptgegner Acacius von Beröa, für dessen Feindschaft er nur einen lächerlichen persönlichen Grund anzuführen weiß, Severianus, Antiochus und einen mißvergnügten Mönch Isaacius, außerdem, p. 35, zwei Presbyter und fünf Diakonen zweifelhaften Rufes). Vor allem zählte er unter den Vornehmen und Reichen Feinde, deren Einfluß nicht zu unterschätzen war (Socr. h. e. VI, 4; Sozom., h. e. VIII, 8, 6. Chrysostomus bestätigt das selbst, wenn er hom. in Eutrop. II, 3 sagt: *καίτοι πολλοὶ ἐγκαλοῦσί μοι ἀεὶ λέγοντες: κεκόλλησαι τοῖς πλουσίοις· καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνοι ἀεὶ κεκόλληνται τοῖς πένησιν. ἐγὼ δὲ κεκόλλημαι τοῖς πλουσίοις; οὐ τοῖς πλουσίοις δέ, ἀλλὰ τοῖς κακῶς τῷ πλούτῳ κεχρημένοις* III, p. 463 sq. Montf.). Namentlich thaten sich verschiedene Witwen hervor, Marsa, Castricia und Eugraphia, deren Reichtümer auf unerlaubtem Wege erworben waren (Pallad., dial. 4 p. 35). Sie verziehen es ihm nicht, wie er sie darüber angelassen hatte, daß sie sich jugendlicher machten, als sie waren, und mit ihrem Putz es der Halbwelt gleichthaten (Pallad., dial. 8 p. 66). Neue Feinde erstanden ihm, als er in Ephesus im Jahre 400 eine Synode abhielt, auf der er sechs Bischöfe, die ihre Würde gekauft hatten, absetzte (Soz., h. e. VIII, 6; Socr. VI, 11; Pallad., dial. 13 p. 125 sqq. Es geht daraus hervor, daß man von sechzehn abgesetzten Bischöfen sprach). Die Kaiserin, die nun die Zügel der Regierung führte, hatte ihn unterdessen noch nicht fallen lassen. Als am 10. April 401 dem Kaiser der erste männliche Nachkomme geboren wurde, scheint Chrysostomus die Taufe vollzogen zu haben (s. den lebensvollen Bericht bei Marcus Diaconus, vita Porphyrii c. 36 sqq. p. 32 sqq. Teubn.). Doch war seine Stellung schon damals erschüttert (Marc. Diac., vita Porph. 36 p. 32, 14 sq. 37, p. 33, 17 sqq.). Zuerst zeigte sich das offenkundig bei dem Zwist mit Severianus von Gabala, der sich in Konstantinopel Eingang zu verschaffen gewußt hatte und der hier nun seine ehrgeizigen Pläne verfolgte. Chrysostomus hatte ihm das Predigen untersagt, als er einstmals eine gewagte Äußerung gethan hatte. Severianus hatte sich gefügt und war nach Chalcedon gegangen. Eudokia zwang Chrysostomus, ihn wieder zurückzurufen (Socrat., h. e. VI, 11 [zum Text vgl. Lambros, Byzant. Zeitschrift 1895, 412 ff.]; vgl. die Appendix zum 6. Buche. Sozom., h. e. VII, 10. Die Erzählung des

Socr. l. c., Eudokia habe Chrysostomus, indem sie ihm ihren Sohn Theodosius auf die Kniee legte, beschworen, sich mit Severianus zu versöhnen, ist unglaubwürdig). Gefährlicher noch wurde Chrysostomus ein anderer Gegner, mit dem er sich bereits früher gemessen hatte. Theophilus von Alexandrien hatte zwar bei der Ordination des Chrysostomus nachgeben müssen. Aber seiner Ansprüche hatte er sich darum nicht begeben. Der Anlaß, aufs neue einzusetzen, um das Bistum von Konstantinopel als zu seinem Patriarchate gehörig zu erweisen, blieb nicht aus. Bei den origenistischen Streitigkeiten, die im Augenblick namentlich die ägyptische Kirche beschäftigten, fand Theophilus unter den Mönchen der nitrischen Wüste nur teilweise Anhang. Der größere Teil wollte sich Origenes, den verehrten und vielgelesenen Meister, nicht nehmen lassen. Unter diesen Origenisten waren besonders einflußreich die vier „langen Brüder" Dioscorus, Ammonius, Eusebius und Euthymius. Als sie mit ihrem Anhang dem Verdammungsurteil des Theophilus über Origenes sich nicht anschließen wollten, vertrieb sie dieser. Zunächst wandten sie sich nach Palästina. Aber auch dort gönnte man ihnen, von Theophilus aufgereizt, keine Ruhe. Nun gingen sie nach Konstantinopel. Chrysostomus war vorerst zurückhaltend und suchte zu vermitteln. Doch Theophilus antwortete erst gar nicht, dann in hochfahrendem Tone. Als es schien, daß Eudokia für die Mönche Partei ergriff, setzte er seine ganze Energie ein, um die Mönche und den, wie er meinte, hinter ihnen stehenden Chrysostomus zu vernichten (Socr. VI, 9; Sozom. VIII, 12 sq.; Pallad., dial. 6 p. 50 sqq.). Er selbst ging vorläufig noch nicht nach Konstantinopel, sondern veranlaßte Epiphanius von Salamis, dessen beschränkten Eifer er leicht für seine Pläne zu gewinnen vermochte, den Kampf gegen den angeblichen Origenismus des Chrysostomus aufzunehmen. Ohne etwas erreicht zu haben, schied dieser grollend von Konstantinopel. Auf der Heimreise traf ihn im Schiffe der Tod (Socr., h. e. VI, 12. 14; Sozom. h. e. VIII, 14 sq. Die vom ersteren l. c. 14 berichteten Worte des Chrysostomus *ἐλπίζω σε* [so ist zu lesen] *μὴ ἐπιβῆναι τῆς σαυτοῦ πατρίδος*, sind ebenso apokryph, wie die von Sozom. l. c. 15, 6 erwähnten des Epiphanius *ἀφίημι ὑμῖν τὴν πόλιν καὶ τὰ βασίλεια καὶ τὴν ὑπόκρισιν*; vgl. Lipsius DChrB II, 152 b). Chrysostomus verdarb es nun vollends mit der Kaiserin, als er eine Predigt über den Kleiderluxus der Frauen hielt, die man allgemein — ob mit Recht oder Unrecht, steht dahin — auf die Kaiserin bezog (Socr. h. e. VI, 15; Sozom., h. e. VIII, 16). Als daher Theophilus von der Kaiserin aufgefordert in Konstantinopel erschien, fand er glühenden Boden. Dort war Eugraphia die Seele der feindlichen Partei (Pallad., dial. 8, p. 66). Theophilus stieg, nachdem er im Herbst 403 in Chalcedon mit den übrigen Bischöfen, die auf seiner Seite standen, zusammengetroffen und nach Konstantinopel übergesetzt war, nicht bei Chrysostomus, sondern in einem kaiserlichen Hause ab (Socr., h. e. VI, 15; Sozom. h. e. VIII, 17, 2). Da alles wohl vorbereitet war, konnte er die Synode beginnen. Sie wurde in einer Vorstadt von Chalcedon gehalten, die den Namen *ἐπὶ δρῦν* führte (daher synodus ad quercum). Die Zahl der teilnehmenden Bischöfe betrug 36, darunter 29 aus Ägypten (Pallad., dial. 3 p. 23; 8 p. 71; nach Photius, bibl. c. 59, der einen Auszug aus den Akten dieser Synode aufbewahrt hat, waren es 45 s. p. 19b, 5 sq. Bekker; vielleicht haben einzelne noch nachträglich unterschrieben). Die Anklagepunkte, die Mitglieder von Chrysostomus eigenem Klerus vorbrachten, waren großenteils völlig belanglos und bewiesen weiter nichts, als die feindselige Tendenz der Ankläger (s. Photius, l. c. p. 17 sqq. Bekker). Dennoch befand sich Chysostomus, der mit vierzig ihm ergebenen Bischöfen gleichzeitig in seinem Palaste eine Sitzung abhielt, in trüber Stimmung. Er meinte es ginge mit ihm zu Ende (vgl. die anschauliche Schilderung bei Palladius, dial. 8 p. 66 sqq.). Auf eine von der feindlichen Synode an ihn gerichtete Aufforderung, sich persönlich zu verantworten, erklärte sich Chrysostomus dazu bereit, wenn diejenigen ausgeschlossen würden, die ihre Absicht, ihn zu verderben, offen ausgesprochen hätten, nämlich Theophilus, Acacius, Severianus und Antiochus (Pallad., l. c. p. 72). Gleichzeitig hatte man sich an den Kaiser gewandt, um ihn zu veranlassen, das Erscheinen des Bischofs im Falle seiner Weigerung zu erzwingen (Pallad., l. c. p. 73). Chrysostomus wurde, als er sich beharrlich weigerte, unter diesen Umständen zu erscheinen, verurteilt und seines Bistums entsetzt. Dem Kaiser wurde hiervon Mitteilung gemacht und er zugleich um Unterstützung bei Vollziehung des Urteils der Synode ersucht (Pallad., l. c. p. 74). Obgleich das Urteil ungesetzlich war (s. die Gründe bei Ludwig a. a. O. S. 96 ff.), fügte sich Chrysostomus, da er vom Kaiser keinen Schutz erwarten durfte, und ging, als der Kaiser sein Absetzungsdekret bestätigt hatte, in die Verbannung nach Pränetus in Bithynien (Pallad., l. c. p. 75), nachdem er die aufgeregte Gemeinde zuvor in einer wundervollen Predigt zu beruhigen

versucht hatte (vgl. seine hom. πρὸ τῆς ἐξορίας III, p. 494 sqq.). In der Nacht nach seinem Weggang ereignete sich im kaiserlichen Palast ein Unfall (so Pallad., l. c. p. 75 unbestimmt συνέβη θραῦσίν τινα γενέσθαι; Theodoret, h. e. V, 34 spricht von einem gewaltigen Erdbeben, von dem aber weder Socr., h. e. VI, 16 noch Soz., h. e. VIII, 18, 1 sq. etwas wissen). Man bezog ihn auf die Verbannung des Chrysostomus. Dazu ließ die Aufregung des Volkes (Socr., l. c.; Sozom., l. c.) das schlimmste befürchten. Theophilus, gegen den sich die Wut besonders richtete, reiste schleunigst ab. Nun wurde ein kaiserlicher Eunuche, Brison, mit einem Schreiben der Eudokia ausgesandt, der Chrysostomus nach wenigen Tagen zurückbrachte (Socr., l. c.; Sozom., l. c.; Pallad., l. c. p. 75). Dieser zögerte jedoch, sein Amt wieder zu übernehmen, bis er nicht von einer größeren Synode freigesprochen worden sei (Socr. l. c.), wohl um einer neuen Anklage zu entgehen (Syn. Antioch. 341, c. 4, 12, p. 82. 83 sq. Bruns, vgl. Hefele, Konziliengeschichte[2] I, 514. 517). Auf das Drängen des Volkes und die Bitten der Kaiserin gab er dennoch nach (hom. post red. 4; III, p. 512 sq.).

Allein der Friede war nicht von langer Dauer. Zwei Monate, nachdem Chrysostomus zum Entzücken des Volkes zurückgekehrt war, begann der Streit von neuem. Eudokia war abergläubisch und herrschsüchtig. So lange ihr Aberglaube noch rege war, hatte sie das furchtsame Bestreben, sich mit Chrysostomus auszusöhnen und sie gab bei der Rückkehr des Bischofs diesem Bestreben auch Ausdruck (hom. p. redit. 3 sq.; III p. 511 sq.). Als aber von neuem ihre Eitelkeit verletzt wurde, brach ihr Groll abermals los. Der Stadtpräfekt Simplicius hatte der Kaiserin eine silberne Statue geweiht, die unter lauten Festlichkeiten an der Südseite der großen Kirche aufgestellt wurde (Socr. h. e VI, 18; Sozom. h. e. VIII, 20; die Weihinschrift Corp. Inscr. Graec. IV, 8614). Chrysostomus beschwerte sich in seiner Predigt über die lärmenden Volksfeste, durch die die Andacht der Gläubigen gestört würde. Wie man bereits bei der ersten Verurteilung mit Erfolg den Kniff angewandt hatte, Chrysostomus eine Majestätsbeleidigung nachzuweisen (Pallad., dial. 8, p. 74), so auch jetzt. Man stellte der Kaiserin die Sache so dar, als habe er die Aufstellung der Statue an sich schon getadelt. Darauf betrieb sie aufs neue die Absetzung des mißliebigen Bischofs. Sokrates (VI, 18) und Sozomenos (VIII, 20) berichten, Chrysostomus habe, als er die Absichten der Kaiserin erfuhr, diese in einer Homilie angegriffen, die mit den Worten begann: „πάλιν Ἡρωδιὰς μαίνεται, πάλιν ταράσσεται, πάλιν ὀρχεῖται, πάλιν ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου ἐπιζητεῖ λαβεῖν". Eine entsprechende Homilie ist erhalten (Opp. VIII, 609 sqq.), aber als Fälschung nachgewiesen (die Gründe setzt Ludwig a. a. O. S. 115 ff. gut auseinander). Palladius berichtet von alle dem nichts, sondern führt die Erneuerung der Feindseligkeiten allein auf die Machinationen der Gegenpartei zurück (dial. 8 p. 75). Thatsache ist, daß abermals eine Synode zusammentrat, die von Theophilus, der ihr fern blieb, instruiert wurde (Pallad., dial. 8 p. 76). Obwohl die daran teilnehmenden Bischöfe nach der Rückkehr des Chrysostomus wieder mit ihm Kirchengemeinschaft gehalten hatten, traten sie jetzt doch, dem Wink von oben folgend, auf die Seite der Gegner. Nur wenige waren charaktervoll genug, sich dem Willen des Kaisers nicht zu fügen (Pallad. l. c. p. 77). Theophilus hatte geraten, die beiden oben genannten Canones der antiochenischen Synode von 341 gegen Chrysostomus in Anwendung zu bringen (Pallad. l. c. p. 78). Längere Zeit stritt man hierüber, bis der Kaiser, der bereits Weihnachten 403 die Kirche nicht besucht hatte (Socr. h. e. VI, 18; Sozom. VIII, 20, 3) kurz vor Ostern Chrysostomus befahl, die Kirche zu verlassen, da er von zwei Synoden verurteilt sei (Socr. l. c., Sozom., Pallad. l. c. p. 81). Dieser erklärte, nur der Gewalt weichen zu wollen. Versuche, die Kaiserin zu Gunsten des Bischofs umzustimmen, schlugen fehl (Pallad. l. c. p. 84 sq.). Da, unmittelbar vor dem Osterfeste, entschloß sich Arkadius zur Gewalt. Am Charsamstag kam es in der Kirche zu wüsten Auftritten, die mit der Vertreibung des Anhanges des Chrysostomus aus der Kirche endigten (Pallad. l. c. und Chrysostomus in seinem Brief an Innocens I. bei Pallad., p. 10 sqq.). Dieser hielt, auch aus den Bädern des Konstantius vertrieben, sein Osterfest vor der Stadt im Freien ab (Pallad. l. c. p. 83), und bildete von nun an eine gesonderte Partei, die Johanniten (Socr. h. e. VI, 18). Die Angelegenheit zog sich noch bis nach Pfingsten hinaus. Fünf Tage nach dem Fest (am 10. Juni 404) erlangten die feindlichen Bischöfe ein erneutes Einschreiten des Kaisers (Pallad. l. c. p. 88) und am 20. Juni verließ Chrysostomus nach ergreifendem Abschied von seinen Freunden (Pallad. p. 89 sq.) die Kirche und bestieg das Schiff, das ihn in die Verbannung nach Kleinasien führen sollte (die genaue Zeitangabe bei Socr. h. e. VI, 18). In derselben Nacht brach in der Kathedralkirche ein Brand aus, den man den Johanniten schuld gab (Pallad. p. 91 sq.;

Socr., h. e. VI, 18; Sozom., h. e. VIII, 22, 2). Eine strenge Untersuchung und eine neue Bedrückung der Johanniten war die Folge. Chrysostomus erhielt in einem müden, lenkbaren Greis, dem Bruder seines Vorgängers, Namens Arsacius einen Nachfolger am 26. Juni 404 (Pallad. p. 94; Socr. VI, 19; Sozom. VIII, 23, 1). Während Chrysostomus nach seinem Verbannungsorte Cucusus in Armenien zog (Pallad. p. 94; vgl. Chrysost., ep. 4. 6. 109. 234), blieben seine Freunde nicht müßig. Man suchte in kluger Erwägung der Lage Rom gegen Alexandria auszuspielen. Vier Chrysostomus freundliche Bischöfe gingen mit einem Schreiben des Chrysostomus nach Rom, um Innocenz I. für die Sache zu erwärmen (Pallad. p. 9; hist. Laus. 121; MSG XXXIV, 1233 A. Der Brief an Innocenz dial p. 10—22). Aus den Akten der Eichensynode, die bald darauf von einer Gesandtschaft der Gegenpartei Innocens übergeben wurden, ersah dieser, daß das Urteil gegen Chrysostomus ungerecht sei (Pallad., dial. 3 p. 23 sq.). Er schrieb an Theophilus, daß er die Sache noch einmal vor ein allgemeines Konzil bringen solle (Pallad. l. c. p. 24) und ermunterte Chrysostomus und seine Anhänger zum Ausharren (Pallad., dial. 4 p. 31). Auch Honorius trat in einem Briefe an Arkadius für den Abgesetzten ein (abgedruckt bei Baronius, Annal. ad ann. 404 § 80 sqq.; Mansi, concil. ampl. coll. III, 1122 sq.). Doch hatte dieser Brief, wie andere von Honorius in derselben Angelegenheit ausgefertigte keinen Erfolg. Arkadius, nach dem am 4. Oktober 404 erfolgten Tode der Eudokia ganz in den Händen der antijohannitischen Partei, gab nicht einmal Antwort auf die Schreiben seines Bruders (Pallad., dial. 3 p. 29). Die Folge war die Aufhebung der Kirchengemeinschaft zwischen Ost- und Westrom. Nach dem Tode des Arsacius (11. November 405 s. Socr. h. e. VI, 20) wurde Atticus Bischof, im Frühjahr 406 (Socr. l. c.; Sozom., h. e. VIII, 27; Pallad., dial. 3 p. 33. 10 p. 95; nach der letzteren Stelle *πάσης μηχανῆς τεχνίτης κατὰ τοῦ Ἰωάννου*; Socr. l. c. nennt ihn einen *ἀνὴρ εὐλαβής*). Er verfolgte die Johanniten mit erneuter Schärfe (Pallad., dial. 10 p. 95 sqq.). Chrysostomus selbst wurde von Cucusus nach Pityus, einem noch öderen Orte, verbannt. Den Beschwerden des Weges war er nicht mehr gewachsen. Vor der Stadt Komana ereilte ihn der Tod am 14. September 407 (Pallad., dial. 11 p. 98 sqq. Das Datum bei Socr., h. e. VI, 21). Seine letzten Worte waren der Wahlspruch seines Lebens *δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν* (Pallad. l. c. p. 100). Am Orte seines Todes in der Märtyrerkapelle des hl. Basiliscus bei Komana wurde er beigesetzt (Pallad. l. c. p. 101). Dreißig Jahre später wurden seine Gebeine feierlich nach Konstantinopel übergeführt, wo sie am 27. Januar 438 anlangten, und in der Apostelkirche beigesetzt (Socr., h. e. VII, 45). So hatte Theodosius II. gesühnt, was seine Eltern gesündigt. In Antiochien trug man seinen Namen in die Diptychen ein (Theodoret., h. e. V, 35 s. fin.), später auch in Konstantinopel und Alexandria. Sein Gedächtnistag ist der 27. Januar; die griechische Kirche feiert außerdem noch den 13. November (AS. Jan. II p. 760 sq.).

II. Schriften. Die Schriften des Chrysostomus kann man nach Palladius, dial. 12 p. 104 einteilen in *συγγράμματα, ὁμιλίαι* und *ἐπιστολαί*. Ein Verzeichnis ist uns in dem sog. Catalogus Augustanus (nach einer verschollenen Augsburger Hs.) überliefert, der unter 102 Stücken, die er aufzählt, keine unechte Schrift enthält (opp. XIII, 406 bis 408). In seinen Homilien behandelte er die meisten Bücher der hl. Schrift (*ἅπασαν γὰρ Ἰουδαϊκὴν γραφὴν καὶ Χριστιανικὴν ὑπεμνημάτισε, ὡς ἄλλος οὐδείς* sagt Suidas, Lexicon I, 1023, 23 Bernhardy). Wahrscheinlich sind alle seine Homilien, sicher die in seinen späteren Jahren gehaltenen von Stenographen aufgenommen und dann für die Edition von ihm selbst durchgesehen und geglättet worden (Socr. h. e. VI, 4). In einem Falle trägt bei starken Differenzen die spätere Redaktion den Vermerk *ἀπὸ σημείων*, also nach den Originalstenogrammen durchgesehen (s. F. Dübner, Neue Jahrb. f. klass. Philol. und Pädag. XXXII [1841] S. 58 f.). Über die Genesis sind 67 Homilien, das ganze Buch erklärend, noch vorhanden (IV, 1 sqq. MSG LIII sq. Vgl. Photius, bibl. c. 172—174 p. 118 sq. Bekker, der jedoch nur 61 zählt, diese in drei Bänden). Sie sind zu Antiochien, vor 395, gehalten (über das Datum s. Rauschen, Jahrbb. S. 522 ff. gegen die künstliche Berechnung bei Tillemont, Mémoires XI, p. 572 ss.). Hierzu noch aus dem Jahre 386 homiliae 9 in Genesin (IV, 747 sqq. MSG LIV, 581 sqq.). Stücke aus den Königsbüchern behandeln homil. 5 de Anna und hom. 3 de Saule et Davide (IV, 810 sqq. 865 sqq. MSG LIV, 631 sqq. 676 sqq.), beide aus dem Jahre 387. Von der Erklärung der Psalmen sind nur noch Reste vorhanden (Ps 4 bis 12. 41. 43—49. 108—117. 119—150), zahlreiche Fragmente stecken in den Catenen (V, 1 sqq. MSG LV). Ebenda auch Fragmente zu Hiob und den Proverbien (MSG

LXIV, 503 sqq. 659 sqq.). Über die Propheten allgemein handeln die hom. 2 de prophetiarum obscuritate (VI, 193 sqq. MSG LVI, 163 sqq.). Über Jesaias liegt ein aus Homilien zurechtgeschnittener Kommentar über 1, 1—8, 10 vor (VI, 1 sqq. MSG LVI, 11 sqq. Vollständig, abgesehen von dem fehlenden Anfang 1, 1—2, 2 und Schluß 64, 12—66, 24, ist die armenische Übersetzung, armen. Venedig 1880, lat. ib. 1887 erschienen). Hierzu kommen noch 6 Homilien über Jes 6 (VI, 110 sqq. MSG LVI, 97 sqq.). Zu Jeremias und Daniel sind nur Scholienauszüge erhalten (VI, 229 sqq. MSG LXIV, 739 sqq. LVI, 193 sqq.). Zu Matthäus sind 90 Homilien vorhanden, c. 390 gehalten (VII, 1 sqq.; gute kritische Ausgabe von F. Field, Cambridge 1839, 3 Bde; hiernach MSG LVII sq.). Zu Lucas nur 7 Homilien über 16, 19 ff. (I, 866 sqq. MSG XLVIII, 963 sqq). Johannes wurde von ihm ungefähr im J. 390 in 88 Homilien erklärt (VIII, 1 sqq. MSG LIX), die Apostelgeschichte in 55, gehalten c. 400 (IX, 1 sqq. MSG LX). Ferner sind Homilien über sämtliche paulinischen Briefe erhalten (kritische Ausgabe von F. Field, Oxford 1849—55 in 3 Bden), nämlich über den Römerbrief 30 (vielleicht in Konstantinopel gehalten, s. Rauschen, Jahrbb. S. 527 f.), über die beiden Korintherbriefe 44 und 30, über den Galaterbrief (jetzt nur noch in einem aus Homilien gearbeiteten Kommentare erhalten), Epheser in 24, Philipper in 15, Kolosser in 12, die beiden Thessalonicherbriefe in 11 und 5, die beiden Timotheusbriefe in 18 und 10, Titus in 6, Philemon in 3 und Hebräerbrief in 34 Homilien (IX—XII. MSG LX—LXIII). Scholien zu den katholischen Briefen zeugen auch für sie vom Vorhandensein von Homilien (MSG LXIV, 1039 sqq.). Von seinen sonstigen Homilien sind, soweit sie nicht bereits bei der Lebensgeschichte genannt sind, folgende erwähnenswert: hom. 8 adv. Judaeos gegen Judenchristen gerichtet, aus den Jahren 386 und 387 (I, 716 sqq. MSG XLVIII, 843 sqq.; über die Chronologie vgl. Rauschen, a. a. O. S. 496 ff.); hom. 12 contra Anomoeos de incomprehensibili (I, 543 sqq. XLVIII, 701 sqq.) in Antiochien und Konstantinopel gehalten; hom. 9 de poenit. (II, 328 sqq. XLIX, 277 sqq; über unechte Reden vgl. Tillemont, Mémoires XI, 578 s.), wahrscheinlich aus dem Jahre 395. Festreden sind fast auf alle christlichen Feste vorhanden (bemerkenswert die Weihnachtspredigt vom J. 386 oder 388, VI, 459 sqq. MSG XLIX, 351 sqq.). Die Zahl der Lobreden auf Heilige ist sehr groß. Besonders nennenswert sind die 7 Homilien de laudibus S. Pauli (II, 564 sqq. MSG L, 473 sqq.). Unter den Gelegenheitsreden ragen die 21 homil. de statuis hervor, in der Fastenzeit 387 gehalten, als sich das reizbare Volk der Antiochener wegen neuer Steuern an den Standbildern des Kaisers und seiner Familie vergriff (II, 1 sqq. MSG XLIX, 15 sqq.; Dübner p. 331 sqq., vgl. Rauschen a. a. O. S. 512 ff.). Kulturgeschichtlich interessant sind u. a. die Reden zu Neujahr (I, 854 sqq. MSG XLVIII, 953 sqq; berichtigter Text bei Dübner, Nouveau choix de discours des Pères Grecs, Paris 1851, p. 50 ss.) und die Rede contra circensis ludos et theatra (VI, 315 sqq. MSG LVI, 263 sqq. Dübner a. a. O. p. 134 ss.).

Die *συγγράμματα* sind teils apologetischer, teils praktischer Art. Zu den ersteren gehören der *λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἕλληνας* (II, 640 sqq. MSG L, 533 sqq. opera sel. ed. Dübner p. 212 sqq.) und *πρός τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ θεὸς ὁ Χριστός* (I, 682 sqq. MSG XLVIII, 813 sqq.). Zur zweiten Gruppe gehört eine Anzahl von Schriften, aus der Einsiedlerperiode. Zwei Briefe an Theodor (den späteren Bischof von Mopsuestia), der um einer Liebschaft willen im Begriff stand, in die Welt zurückzukehren (I, 1 sqq. MSG XLVII, 277 sqq.; die Abfassungszeit ist unsicher, vgl. Rauschen, a. a. O. S. 565 ff.); die ältesten Schriften des Chrysostomus (Tillemont, Mémoires XI, p. 10 s. 549 s.). Trostschrift an Stagirius in 2 Büchern (I, 189 sqq. MSG XLVII, 423 sqq; über die Zeit vgl. Tillemont l. c. Note XII p. 554 s.; Rauschen a. a. O. S. 570 f.). Um sein Verhalten gegenüber der ihm angetragenen Bischofswürde vor seinem Freunde Basilius zu rechtfertigen, schrieb er die sechs Bücher vom Priestertum, *περὶ ἱερωσύνης* (I, 442 sqq. MSG XLVII, 623 sqq; Dübner p. 254 sqq.; zahlreiche Einzelausgaben, unter denen die von J. A. Bengel, Stuttgart 1725. Leipzig 1825, zuletzt 1887, erwähnenswert ist; neueste von C. Seltmann, Paderborn 1887 mit Kommentar, deutsch u. a. von Wohlenberg, Bibl. Theol. Klassiker XIX; das schwärmerische Urteil des Isidor von Pelusium s. ep. I, 156 p. 63 Billius; vgl. Suidas, Lex. s. v. *Ἰωάννης* I, 1023, 16 sq. Bernh.). Nach Socr. h. e. VI, 3 fällt die Abfassung in die Zeit nach der Weihe des Chrysostomus zum Diakon, also nach 381. In diese Zeit sind wahrscheinlich auch die zwei Bücher *περὶ κατανύξεως*, über die Buße (I, 150 sqq. MSG XLVII, 393 sqq.) und die drei

Bücher gegen die Feinde des Mönchslebens (I, 54 sqq. MSG XLVII, 319 sqq. opp. sel. p. 1 sqq. Dübner) zu setzen. Über die Virginität handeln die Schriften ad viduam juniorem (I, 413 sqq. MSG XLVIII, 599 sqq.; Dübner p. 190 sqq.) und de non iterando conjugio, *περὶ μονανδρίας* (I, 427 sqq. MSG XLVIII, 609 sqq.; Dübner p. 201 sqq.), beide ca. 380 geschrieben. Ungefähr aus derselben Zeit stammt de virginitate (I, 328 sqq. MSG XLVIII, 533 sqq.; Dübner p. 75 sqq.). Hierher gehören aus der ersten Konstantinopler Zeit die beiden Hirtenbriefe *πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους* (I, 279 sqq. MSG XLVII, 495 sqq.; Dübner p. 148 sqq.) und *περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν* (I, 304 sqq. MSG XLVII, 513 sqq.; Dübner p. 170 sqq.).

Die ca. 245 Briefe (III, 614 sqq. MSG LII) stammen fast alle aus der Zeit seiner zweiten Verbannung und gewähren einen interessanten Einblick in sein Leben und seine Sorgen.

An unechten Schriften ist kein Mangel. Aus dem Wust haben Savile und Montfaucon eine Auswahl getroffen und in Appendices zu den einzelnen Bänden verteilt. Einzelne dieser Homilien verdienten eine genauere Untersuchung, die meisten jedoch sind wertlos. Fälschlich trägt den Namen des Chrysostomus die Liturgie, über deren Zusammenhang mit der antiochenischen Liturgie eine ausreichende Untersuchung noch fehlt (XII, 1011 sqq.; Swainson, the Greek Liturgies, Cambr. 1884, p. 88 ff. 99 ff.; Cracau, Die Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus, Gütersloh 1890; J. N. W. B. Robertson, The divine Liturgies of Chrysostom and Basil. London 1894; L. Neret, la lit. grecque de J. Ch. Paris 1896; F. E. Brightman, liturgies eastern a. western 1896; vgl. Probst, D. antioch. Messe nach den Schriften des hl. Joh. Chrysostomus dargestellt, ZfTh VII, [1883] S. 250 ff.). Ebenso bedarf noch einer näheren Untersuchung die Synopis veteris et novi Testamenti (VI, 368 sqq. MSG LVI, 313 sqq.; *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀπ.* ed. Bryennios Konst. 1883, Prolegg. p. 109 sqq.; vgl. dazu E. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik 1895, S. 77 ff.; Zahn, Gesch. d. NTl. Kanons II, 326 ff.). Das opus imperfectum in Matthaeum (54 Homilien, VI, 741 sqq. MSG LVI, 611 sqq.) ist ein lateinisches Original, von einem Arianer gegen Ende des 6. Jahrh. verfaßt,

III. Schlußurteil. Die Bedeutung des Chrysostomus liegt nicht auf wissenschaftlichem Gebiete. Er war durchaus praktisch veranlagt und nur seine praktische Thätigkeit hat seinen Namen berühmt gemacht. Als Theologe hat er auf die Lehrentwickelung nur geringen Einfluß ausgeübt, für die Art der Mitteilung der Schriftwahrheit an die Gemeinde war sein Einfluß unermeßlich. Die Dogmengeschichte hat daher kaum Grund, ihm auch nur ein Kapitel zu widmen, in der Geschichte der Pastoraltheologie verdient er ein ganzes Buch. Er ist aus der antiochenischen Schule (s. d. A. Bd I, 592—595) hervorgegangen und die Eigentümlichkeiten seiner Schule hat er niemals verleugnet. Als ein Schüler des Diodor von Tarsus erweist er sich durch die nüchterne, auf die Ermittelung des Wortsinnes gerichtete Art seiner Exegese (*οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ λέγειν, ὅτι „ἐν ταῖς γραφαῖς γέγραπται", οὐδὲ ἁπλῶς παρασπῶντας ῥήματα καὶ σπαράσσοντας τὰ μέλη τοῦ σώματος τῶν θεοπνεύστων γραφῶν, ἔρημα καὶ γυμνὰ τῆς οἰκείας αὐτῶν συναφείας λαβόντας, ἐπ' ἐξουσίας καὶ ἀδείας ἐπηρεάζειν αὐτούς* [hom. in Jer 10, 23 c. 2 VI p. 184; Dübner, Nouveau choix p. 204]). Hebräisch verstand er (in ep. ad Hebr. hom. 12, 1; XII p. 172 u. v. a.) und fremde Ausleger führt er nicht selten an. Es lag in der Natur der Sache, daß er die hermeneutischen Grundsätze der Antiochener nicht in der scharfen Zuspitzung zur Anwendung bringen konnte, wie etwa Theodor von Mopsuestia in seinen Kommentaren. Daran hinderte ihn die Rücksicht auf die Gemeinde. Aber meisterhaft hat er es verstanden, von dem Schriftsinn ausgehend, die sittlichen und religiösen Wahrheiten zu entwickeln und praktisch zu gestalten. An praktischem Werte überragen daher seine Homilien diejenigen des Origenes bei weitem, so sehr sie ihnen in spekulativer Hinsicht nachstehen mögen. Denn ein systematischer Kopf war Chrysostomus nun einmal nicht. Das zeigt sich am deutlichsten in den gegen Häretiker gerichteten Homilien. Dogmen systematisch genau und konsequent zu entwickeln war seine Sache nicht. Er zog sich, wo seine Kunst versagte, auf den Standpunkt zurück: *τί φησιν ὁ Παῦλος; ἐκ μέρους γινώσκομεν* (adv. Anom. hom. 1, 5; I p. 550) und schnitt dadurch weitere Erörterungen ab. Wo die Kirche entschieden hatte, gab es für ihn kein Schwanken mehr. Er stellte sich auf den Standpunkt der nicänischen Theologie und schützte sie gegen abweichende Lehrmeinungen. Um diese Stellung zu begreifen und zu würdigen, muß man sich stets gegenwärtig halten, daß in Antiochien die Stellung der kirchlichen Theologen

durch die zahlreichen Gegensätze besonders erschwert war. Nicht nur, daß sie gegen Heiden und Juden zu kämpfen hatten; auch christliche Sekten aller Art, Gnostiker verschiedenster Schattierung, Novatianer, Arianer, Manichäer u. a. zersetzten die Gemeinde. Auch in seiner Anthropologie und Soteriologie vertritt er durchweg die Theologie seines Lehrers Diodor (die Erörterungen von Hoch, Lehre d. Joh. Cassianus von Natur u. Gnade leiden unter dem Bestreben, Chrysostomus wie Cassian von dem Vorwurfe des Pelagianisierens freizusprechen; unbefangener Förster, J. Chrys. u. s. Verh. z. antioch. Schule 1869, S. 54 ff. 130 ff.). Der Mensch, aus Leib und Seele bestehend, ist hierdurch zum Guten wie zum Bösen disponiert (in ep. ad Rom. hom. 13, 7; IX p. 627: *τὰ μὲν γάρ ἐστιν ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ μέσα· οἷον ψυχὴ καὶ σάρξ τῶν μέσων ἐστί καὶ τοῦτο κἀκεῖνο γενέσθαι δυναμένη· τὸ δὲ πνεῦμα* [d. i. der hl. Geist] *τῶν ἀγαθῶν ἀεὶ καὶ οὐδέποτε ἕτερόν τι γινόμενον*). Damit ist jedem manichäischen Dualismus gewehrt. Für die weitere Entwicklung des ersten Menschen, der wie ein herrliches Kunstwerk und unsterblich von Gott geschaffen war (*οὐ γὰρ οὕτω τὸ σῶμα ἐκεῖνο φθαρτὸν καὶ ἐπίκηρον ἦν, ἀλλ' ὥσπερ τις χρυσοῦς ἀνδριὰς ἀπὸ χωνευτηρίου προελθὼν ἄρτι καὶ λαμπρὸν ἀποστίλβων, οὕτω πάσης τοιαύτης φθορᾶς ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἀπήλλακτο, καὶ οὔτε πόνος ἠνόχλει, οὔτε ἱδρὼς ἐλυμαίνετο κτλ.* hom. ad pop. Antioch. 11, 1 p. 449, 50 sqq. Dübner), wurde die dem Menschen von Gott geschenkte Willensfreiheit verhängnisvoll. Der Mensch wurde, da er sein Glück nicht zu benutzen verstand, übermütig gegen Gott, und von diesem mit allem Verderben der Sterblichkeit ausgestattet (l. c. p. 450, 3 sqq. Dübner, vgl. in Genes. hom. 16, 1; 18, 1; t. IV, p. 147. 177 sq.). Gott hat aber nicht aus Haß gegen den gefallenen Menschen so gehandelt, sondern allein aus dem pädagogischen Grunde, um ihn vor weiterem Verderben zu bewahren (ad pop. Ant. hom. 11, 2 p. 450, 10 sqq. Dübner). Von den Voreltern aus hat sich die Sünde einen Weg zu dem Menschengeschlechte gebahnt. Ausdrücklich bestreitet er die Ansicht, daß die Sünde etwas der menschlichen Natur integrierendes sei (in ep. ad Rom. hom. 14, 1; IX p. 635). Als eine Folge der Sünde ist dann der Tod eingetreten, das *σῶμα* ein *φθαρτόν* geworden (in ep. ad Rom. hom. 10; IX p. 570 sqq.). Zum Guten gelangt nun der Mensch von dieser Basis aus, indem er sich vermöge seiner Willensfreiheit vom Bösen abwendet und dem Guten zukehrt. Ohne den Beistand der göttlichen Gnade ist ihm dies aber unmöglich (in ep. ad. Rom. hom. 16, 9; IX p. 682 sq.). Die Gnade wirkt unbeschadet unserer Willensfreiheit. Unsre eigne Entscheidung ist das prius, dann erst greift Gott ein (*ἐφ' ἡμῖν ἐστιν τοίνυν, καὶ ἐπ' αὐτῷ· δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθά, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει· οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δέ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῶν* in ep. ad Hebr. hom. 12, 3; XII p. 177, cf. in ev. Joh. hom. 10, 1; VIII, p. 65 sq.). Christi Bedeutung in diesem Erlösungsprozeß besteht nun wesentlich darin, daß er uns durch seinen Tod aus der Gewalt des Teufels befreit hat. Er sucht den Gedanken unter folgendem Bilde deutlich zu machen: *ἔστω τις βίαιος τύραννος πάντας τοὺς ἐμπίπτοντας μυρίοις περιβάλλων κακοῖς· οὗτος ἐὰν συμβαλὼν βασιλεῖ ἢ υἱῷ βασιλέως ἀνέλῃ αὐτὸν ἀδίκως, ὁ ἐκείνου θάνατος καὶ τοὺς ἄλλους ἐκδικῆσαι δυνήσεται... οὕτω καὶ ἐπὶ υἱῷ* (d. h. Christus) *γέγονεν. ὧν γὰρ εἰς ἡμᾶς ἐποίησεν ὁ διάβολος, δι' ὧν εἰς τὸν Χριστὸν ἐτόλμησεν, ἀπαιτηθήσεται δίκην* (in ev. Joh. hom. 67, 2 sq.; VIII p. 462). Wenn an den Streitigkeiten um die Gnadenlehre der Orient so wenig beteiligt ist, so war das nicht zum Wenigsten eine Folge der Haltung, die die Antiochener und besonders Chrysostomus einnahmen. Als ein Schüler Diodors, der selbst eine Zeit lang einen Asketenverein geleitet hatte, erweist er sich auch durch seine asketische Richtung, von der nicht nur seine Jugendschriften, sondern auch zahlreiche Stellen in seinen Homilien Zeugnis ablegen. Namentlich hinzuweisen ist auf die Abendmahlslehre (siehe Steitz, Laudert, Sorg). Chrysostomus betont nachdrücklich die Identität von Brot und Wein mit Leib und Blut Christi (in I. ep. ad Cor. hom. 24, 4; X, p. 253 sq.). Er geht soweit, zu behaupten, daß Christus bei der Einsetzung sein eignes Blut getrunken habe (in Mt. hom. 82 [83], 1; VII, p. 884). Die Verwandlung vollzieht sich durch die (vom Priester wiederholten) Einsetzungsworte, die ähnlich fortwirken, wie das Schöpferwort Gottes, Gn. 1, 28 (in prod. Jud. hom. 1, 6; II p. 452). Die Konsequenzen dieser Auffassung für den Amtsbegriff ergeben sich daraus von selbst (vgl. de sacerd. VI, 5 p. 318, 23 sqq. Dübner), und in dieser Hinsicht ist sein Einfluß für die Folgezeit bedeutungsvoll gewesen. Um Chrysostomus nicht ungerecht zu beurteilen, ist hier, wie überhaupt gegenüber seiner ganzen Theologie, darauf zu achten, daß er seine

Gedanken niemals systematisch zu entwickeln Gelegenheit nahm. Er trug sie vor in Predigten, die wohl nur zum kleinsten Teile vorher von ihm ausgearbeitet waren, sondern, stenographisch aufgenommen, meist nur vor der Veröffentlichung noch eine Feile erhielten. Für seinen Abendmahlsbegriff speziell ist wohl die Entwicklung der Arkandisziplin nicht ohne Einfluß gewesen.

Ungleich größer als auf diesem Gebiete war seine Bedeutung als Prediger. Das was seine Predigten so anziehend macht, und was ihnen offenbar auch das gewaltige Ansehen verschafft hat, ist nicht nur die rhetorische Kraft, die ihnen eigen ist, sondern vor allem seine Fähigkeit, die praktischen Fragen des täglichen Lebens mit der Schrift zu beleuchten, die Haltung der Menschen in Handel und Wandel zu kritisieren und zu korrigieren. Dazu durchweht sie der Erdgeruch einer kraftvollen, von heiligem Eifer und heiliger Liebe erfüllten Persönlichkeit. Vom Standpunkte der Schulrhetorik alter und neuer Zeit mag viel an ihnen auszusetzen sein: gepackt haben sie dennoch und die Wirkung seines Wortes auch auf erregte Menschenmassen (vgl. die hom. ad pop. Antioch.) war gewaltig. Er durfte es sich erlauben, anders zu predigen, als die Schriftgelehrten. Er war einer der „sozialsten" Prediger, die die christliche Kirche gesehen hat. Es ist gewiß nicht zufällig, daß er das Gleichnis Lc 16, 19 ff. in einer Serie von sieben Predigten, dann noch einmal in einer besondern Predigt behandelt hat, und in andern Predigten mit Vorliebe darauf zurückkam. Man hat ihm daher den Vorwurf gemacht, daß er die Reichen immer angreife und er leugnet das auch gar nicht ab (hom. de Eutr. capt. II, 3 s. oben S. 104, 39). Er hat freimütig getadelt, ohne Ansehn der Person, und ohne Scheu vor allerhöchster Ungnade. Bei anderer Gelegenheit hat er auch reichlich gelobt und seine Lobrede auf Eudokia (XII p. 468 sqq., Dübner, Nouveau choix p. 147 ss.) zeigt, daß auch er byzantinische Luft atmete. Aber was waren seine Lobsprüche gegenüber den Schmeicheleien, die sonst den Thron umgaben! Daß er aber niemals zu einem Schmeichler wurde, beweist sein Lebensschicksal. Von diesem Freimut ist wohl auch das Wort zu verstehen, das uns als von einem seiner vertrautesten Freunde stammend überliefert ist *πλέον θυμῷ μᾶλλον ἢ αἰδοῖ ἐχαρίζετο* (Socr. h. e. VI, 4; Soz. h. e. VIII, 3, 1 sq. wirft ihm Tadelsucht vor, *ἐλεγκτικὸς ἦν τῇ φύσει . . . . καὶ τὴν ὀργὴν ἑτοιμότερον κατὰ τῶν ἁμαρτανόντων ἐκίνει*). Wenn er wirklich reizbar und heftig gewesen ist, so war daran wohl auch sein Magenleiden nicht ohne Schuld.

Von dem Einfluß, den Chrysostomus auf die Folgezeit ausgeübt hat, geben die Lobsprüche der späteren (Nilus, ep. II, 199. 265; III, 279; Theodoret, dial. I Inconf. IV, p. 31 sq.), sowie die Unzahl von Handschriften, in denen seine Werke überliefert worden sind, Kunde. Wir sehen daraus, wie man ihn fort und fort studiert hat. Die Catenenschreiber, durch deren Kanäle die exegetische Arbeit der produktiven Perioden auf die dürren Gefilde der späteren Zeit geleitet wurde, haben vornehmlich mit ihm ihren kümmerlichen Lebensunterhalt bestritten. Die Erstarrung des griechischen Kirchenwesens hat freilich auch sein lebensvolles Wort nicht bannen können. Auch er ist für sie ein Heiliger geworden mit Gloriole und studierter Miene. Sein Geist aber ist gewichen.

Erwin Preuschen.

Chur, Bistum. — v. Mohr, Codex diplomaticus, Sammlung der Urk. zur Gesch. Cur-Rätiens, 3 Bde 1848—61; Eichhorn, Episcopatus Curiensis 1797; Rettberg, KG. Deutschlands I, 1846 S. 216, II, 1848 S. 132; Planta, Das alte Rätien 1872.

Das obere Rheinthal wurde infolge der Unterwerfung der Räter im J. 15 vor Chr. mit dem römischen Reich vereinigt (s. Mommsen, R.G. V S. 15.). Die Verbindung mit Italien war vermittelt durch zwei Straßen, von denen die eine über den Septimer, die andere über den Splügen führte (Planta S. 79). Zu ihrem Schutze wurde an der Biegung des Rheins nach Norden ein Kastell errichtet (ib. S. 121). Das ist der Ursprung der Stadt Chur. Wann das Christentum dorthin vordrang, ist nicht festzustellen. Die älteste Nachricht, die wir haben, zeigt bereits eine organisierte Christengemeinde: im Jahre 452 unterzeichnete der Bischof Abundantius von Como das Protokoll einer Mailänder Synode mit den Worten: Pro me ac pro absente sancto fratre meo Asimone episcopo ecclesiae Curiensis primae Rhetiae (Mansi VI S. 144). Darüber hinauf führt nur die phantastische Legende von dem brittischen König Lucius, der unter Marcus Aurelius als Missionar in Deutschland, zuletzt in der Nähe von Chur gewirkt haben soll; hier sei er als Märtyrer gestorben (Lütlof, Die Glaubensboten der Schweiz, 1871 S. 115; zur Kritik, Rettberg I S. 142). Aber haltbar ist von dieser Legende nichts als höchstens der Name Lucius; denn Luciusreliquien werden in einer Bittschrift

Victors II. von Chur an Ludwig d. Fr. 822 oder 823 erwähnt (Mohr, C. d. I, S. 27 Nr. 15). Das römische Bistum Chur ist, wie es scheint, niemals eingegangen: für das 6. Jahrhundert ist sein Bestand bezeugt durch eine freilich junge Inschrift aus dem Luciuskloster für den im September 548 gestorbenen Bischof Valentian (Kraus, Inschr. der Rheinlande I S. 2 Nr. 4), für das beginnende 7. durch die Unterschrift Victors von Chur auf der Pariser Synode von 614 (MG Conc. I, S. 192). Der Fortbestand des Bistums ist verständlich, da in Kurrätien die romanische Bevölkerung nicht verdrängt wurde. Allerdings ließen sich auch in der Ostschweiz Alamannen nieder; aber da Theodorich d. Gr. ihnen die Aufnahme in Frieden gewährte (Cassiod. Var. II, 41), so war an Umsturz der bisherigen Zustände nicht zu denken. Die Verbindung mit Mailand bestand noch im J. 842 (Mansi XIV, S. 794); in der nächsten Zeit wurde sie aufgelöst: Chur wurde wie die übrigen schwäbischen Bistümer zum Mainzer Sprengel geschlagen (s. Mansi XIV, 899 und MG Leg. I, S. 410). Im Mittelalter hat sich B. Nortbert noch einmal an die alten Beziehungen zu Mailand erinnert (s. Berth. annal. z. J. 1079 MG SS V S. 323); aber praktische Bedeutung hatte das natürlich nicht. Den Sprengel von Chur bildete seit der fränkischen Zeit in der Hauptsache das jetzige Graubünden; die Südgrenze desselben bezeichnet die alte Diöcesangrenze, nur das Thal von Poschiavo gehörte nicht zu Chur; östlich reichte die Diöcese bis Meran, nördlich bis Hohenembs, westlich bis Uznach am Züricher See. Wir wissen, daß es in diesem Gebiete unter Ludwig d. Fr. mehr als 230 Kirchen gab (Mohr, C. d. I, S. 27 Nr. 15). Die wichtigsten Klöster waren Disentis, im J. 766 zuerst erwähnt (Mohr Nr. 9 S. 10), und Pfävers um 731 gegründet (Herim. Aug. z. d. J.). In der Reformationszeit rettete das Bistum seinen Bestand, obgleich sich der größte Teil der Bevölkerung der Reformation anschloß; gegenwärtig gehören zu ihm die Katholiken in Graubünden, Zürich, Glarus, Schwyz, Uri, Unterwalden und Liechtenstein (s. d. A. Schweiz, kirchl. Statist.).

Bischofsliste: Asimo 452, Valentian 548, Victor I. 614, Vigilius, Ursicinus, Tello 766, Constantius c. 773, Remedius 800, Victor II. gest. um 832, Verendarius gest. 843—846, Gerbrach 847, Esso gest. um 880, Rothar, Theodulf gest. nach 913, Waldo I. gest. 949, Hartbert gest. 966—976, Hiltebold gest. nach 988, Udalrich I. gest. nach 1024, Hartmann I. gest. nach 1036, Dietmar gest. 1070, Heinrich I. 1070—1078, Nortbert 1078—1087, Udalrich II. 1087—1095, Wido 1095—1122, Konrad I. 1122 bis 1142, Konrad II. 1142—1150, Adelgot 1151—1160, Egino 1160, gestorben nach 1186, Gegenbischöfe: Udalrich III. tritt zurück 1179 und Bruno gest. 1180, Heinrich II. gest. 1193 (?), Arnold I. (?), Reinher um 1200, gest. vor 1210, Arnold II. gest. um 1220, Rudolf I. gest. 1226, Berthold I. 1226—1233, Udalrich IV. 1233—1237, Volkhart 1237—1251, Heinrich III. 1251—1272, Konrad III. 1272—1282, Friedrich I. 1282 bis 1290, Berthold II. 1290—1298, Sigfrid 1298—1321, Rudolf 1321—1324, Hermann, Johann I. 1325—1331, Ulrich V. 1331—1355, Peter 1355—1368. Friedrich II. 1368 bis 1376, Johann II. 1376—1388, Hartmann II. 1390—1416, Johann III. 1416—1417, Johann IV. 1417—1440, Konrad IV. 1440—1441, Heinrich IV. 1441—1452, Leonhard 1453—1458, Ortlieb 1458—1491, Heinrich V. 1491—1503, Paul 1505—1541.

Hauck.

Church of God s. Baptisten 5, Bd II, S. 389, 18.

Chyträus, David, gest. 1600. Christoph. Sturcii Oratio memoriae Dav. Chytraei habita. Rostochii 1600; Ulrici Chytraei Vita Davidis Chytraei, Theologi summi, Historici eximii, Philosophi insignis, viri optimi et integerrimi, memoriae posteritatis orationibus et carminibus amicorum, justisque encomiis consecrata. Rostochii MDCI; Oratio de vita, studiis, moribus et morte reverendissimi et clarissimi D. Davidis Chytraei, Viri incomparabilis, de Ecclesia Christi praeclare meriti etc. recitata . . a M. Joh. Goldstein. Rostochii MDC; Otto Friedr. Schütz, De vita Davidis Chytraei, Theologi, Historici et Polyhistoris Rostochiensis Commentariorum Libri quatuor, ex editis et ineditis monumentis ita concinnati, ut sint annalium instar et supplementorum historiae ecclesiasticae seculi XVI. Hamburgii 1720—28, 3 Voll.; Theod. Pressel, Dav. Chyträus nach gleichzeitigen Quellen. Elberfeld 1862; O. Krabbe, Dav. Chyträus. Rostock 1870 (Rez. v. L. Geiger, GgA 1870, S. 1881—1907); Lisch, Über des Herzogs Ulrich von Mecklenburg-Güstrow Bestrebungen für Kunst und Wissenschaft in: Jahrbüch. des Ver. f. mecklenburg. Geschichte und Alterthumskunde 1870, S. 3—44; AdB 4 [1876], 254 f.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 3² [1884], 358 f.; Meusel, Kirchl. Handlex. I [1887], 757 f. Porträt in: De Westphal. Mon. 3, 1192; Fischer, Theatr. viror. erud. S. 311.

Lebenslauf. David Chyträus (Kochhafe) ist der letzte der „Väter der lutherischen Kirche"; Vermittlungstheologe, von Melanthon herkommend; kein bahnbrechender Feuergeist, aber vermöge seiner Anlage und Arbeitskraft ein Gelehrter von beinahe allumfassender Bildung und Belesenheit, von klarem, bestimmtem Ausdruck, ein klassisch beredter Lateiner (doch ohne Predigtgabe), von tiefgreifender allgemein organisatorischer und akademischer Wirksamkeit, eine der glänzendsten Leuchten und Mittelpunkt der Rostocker Hochschule; eine lautere Persönlichkeit, voller Friedensliebe (χρυψινους), ungern schroff, eher ängstlich Zusammenstößen ausweichend. Er wurde geboren am 26. Februar 1531 zu Ingelfingen bei Schwäbisch-Hall; sein Vater: Matthäus aus Brackenheim, auf Brenz' (s. d. A. Bd III S. 376, 47) Empfehlung Pfarrer in J., nach dem Augsburger Reichstag 1530, als Gegner der Wiedereinführung der Messe mit dem Tode bedroht (Württemberg. Kirchengesch. 1893, S. 321), Pfarrer zu Mentzingen im Kraichgau; seine Mutter: Barbara, geb. Nelberg. Früh entwickelt lernte David siebenjährig als Schüler in Gemmingen (l. c. s. v.) bei Wolf. Busius und Irenicus (l. c. s. v.; AdB 14 [1881], 582), wurde 1539 in Tübingen inskribiert und im „Stift" (Schmoller, Die Anfänge des theol. Stipendiums [Stifts] in Tübingen, 1893 S. 21) aufgenommen. Dank dem Unterricht von Joh. Medlinus und Michael Bajus Baccalaureus betrieb er Humaniora unter Joachim Camerarius (s. d. A. Bd III S. 88) und Melchior Rufus Volmar (AdB 40 [1896], 270), Philosophie und Physik unter Jakob Schegk, theologisch entscheidend von Erhard Schnepf (s. d. A.; Weizsäcker, Lehren und Unterr. an der ev.-theol. Fakultät d. Univ. Tübingen [1877] S. 13 f.) neben Jakob Heerbrand (s. d. A.) beeinflußt. Als Magister Okt. 1544 in Wittenberg intituliert hörte er, Melanthons Haus- und Tischgenosse, „sein David", Luther an der Genesis (Köstlin, Luther 2[2] [1883], 433. 598. 624), Paul Eber (s. d. A.), den Hebraisten Joh. Forster (s. d. A.), den Mathematiker Erasmus Reinhold (Drews, Disputationen Luthers 1895 S. 725).

Infolge des schmalkaldischen Krieges in Heidelberg (Kuno Fischer, Festrede z. 500j. Jubelfeier 1886 S. 45), besonders zu sprachlichen und geschichtlichen Arbeiten, vornehmlich von Jakob Micyllus (Hartfelder, Phil. Melanchthon 1889 s. v.; derselbe, Melanchthon. Paedagogica 1892 s. v.) und Heinrich Stolo angezogen, kehrte er, wegen der dortigen unfertigen Zustände im Sommer 1547 nach Tübingen zu Schnepf und Imser und im Anfang 1548 nach Wittenberg zurück, wo er über des „Lehrers" loci, über Rhetorik und Astronomie las. Die letzteren Studien haben einen Nachklang in der späteren Nahestellung zu Tycho de Brahe.

Seinen Freund Joh. Aurifaber (s. d. A. Bd II S. 288, 26) begleitete er nach Rostock, wohin er, nach seiner italienischen Reise, an das Pädagogium berufen wurde (1550), behufs Einführung der Anfänger in die Heilslehre; daran schloß sich Erklärung von Klassikern und (seit 1553) encyklopädische nebst exegetischen Vorlesungen Alten und Neuen T.s. Fortan ist Rostock seine Heimat; alle Berufungen lehnte er ab, wie jetzt nach Pernau (Livland), Augsburg, Straßburg, Kopenhagen, Heidelberg, so später nach Frankfurt a./O., Wittenberg, Königsberg, Helmstädt, gehalten durch die herzogliche Gunst, deren er, infolge seiner Tüchtigkeit und seiner aus Freimut und — zuweilen unliebsamen — Unterwürfigkeit gemischten Ergebenheit, in steigendem Maße sich erfreute, gefesselt auch durch Zwang, durch gleichgestimmte Kollegen (Aurifaber und Joh. Draconites [s. d. A.]), durch Kränklichkeit und Bedenken, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein. Nach der Landesteilung zwischen seinen Herzögen Joh. Albrecht (AdB 14 [1881], 239) und Ulrich (AdB 39 [1895], 225) wurden diese durch Ch.'s Feder um Erneuerung der Universität angegangen, die langsam gelang, trotz persönlicher, politischer, wirtschaftlicher und physischer Schwierigkeiten; die Theologen in ihr wurden fortan aufs Apostolikum, Nicänum, Athanasianum, Invariata und Artic. Smalcaldici verpflichtet; das später dem Ch. angetragene Amt eines Inspectors oder Superintendenten der Universität lehnte er bescheiden ab; aber er galt als deren Säule. Nach und neben den Universitäts- beschäftigten ihn kirchliche Einrichtungen, so die unter mannigfaltigen Kämpfen glückende Aufrichtung eines Konsistoriums (27. März 1571) und Herstellung der Superintendenten-Ordnung (1571).

Gegen den doppeldeutigen „Frankfurter Rezeß" 1558 (s. d. A.) setzte er, im Namen der von seinen Herzögen berufenen Theologen, ohne das Bewußtsein, damit gegen Melanthon mittelbar aufzutreten, ein ablehnendes, weit verbreitetes, Bedenken auf, zum Verdruß der Wittenberger („Regulus" und „Trochilus" [Hartfelder, Melanchth. Paed. l. c. S. 69; vgl. Frank, ZwTh 6 [1863], 129]). Auf dem Naumburger Fürstentag 1561 (s. d. A.) wirkte er für lutherische Entschiedenheit; ebenso kurz darnach auf dem Religionsgespräch während des Braunschweiger Konventes, den Bremischen Sakramentsstreit

betreffend; ebenso in dem Bedenken vom 21. April 1561 (am 29. wurde er Dr. theol.) über den „Naumburger Rezeß"; ebenso in dem wider das calvinisierende „Lüneburgische Mandat" 1562, das von dem Konvent der Stände des niedersächsischen Kreises ausgegangen war im Gegensatz zu den Lüneburgischen Artikeln (s. d. A. Corpus doctrinae) des Konvents der hansischen Städte; ebenso in der Billigung der gegen den Synergismus (s. d. A.) gerichteten „Weimarschen Konfutation"; ebenso vertrat er in dem Fakultäts-Gutachten über die Wittenberger Doktrinen 1571 und gegen Dan. Hoffmann in Helmstädt (AdB 12 [1880], 628) 1586 die ubiquitas absoluta, widerriet aber anfangs nicht ohne weiteres die Unterschrift des Corpus doctrinae Philippicum und wandte sich andererseits gegen den Rostocker Pastor Saliger mit seiner katholisierenden Abendmahlsvorstellung. Er nahm am Konvent zu Torgau und Kloster Bergen teil und begrüßte — mit größerer Vorliebe für das torgische als das bergische Buch — die Vollendung der „Eintracht"; doch wollte er die Liebe gegen die anders Denkenden gewahrt wissen, wie er auch an der Universität Abweichungen ertrug. Allerdings hatte er wieder die flacianischen Gegner der Konkordienformel aufzutreten, die aus dem Herzogtum vertrieben wurden, und ist von dem Übergang seines Bruders Nathan, des Philologen und Poeten (AdB 4 [1876], 256; Goedeke, Grundriß z. Gesch. d. deutsch. Dicht. 2² [1886] s. v., [zwei andere Brüder aus dem großen Geschwisterkreise waren Pfarrer]) zum Calvinismus schmerzlich berührt worden. Daher hielt er auch den Plan des Königs Heinrich von Navarra, dann des Herzogs Julius von Braunschweig und des Kurfürsten Christian I. von Sachsen, eine Generalsynode aller Evangelischen zu berufen, für aussichtslos und erkennt sogar in einigen gegen die Calvinisten gerichteten Punkten die Gegenklagen an, mit denen die römisch-katholischen Stände die von einigen evangelischen Fürsten auf dem Reichstag zu Regensburg 1594 erhobenen Beschwerden beantwortet hatten. Seine Milde vermittelte einen guten Ausgang der Verhandlungen mit Sam. Huber (s. d. A.) über dessen Universalismus.

Ein neues, weites Arbeitsfeld eröffnete sich für Ch. in Österreich. Nachdem der „Kompromißkatholik" Maximilian II. (Wiedemann, Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande u. d. Enns I [1879], 351 ff.; v. Otto, Geschichte d. Reform. im Erzherzogtum Österreich unter Maximilian II., 1889; Huber, Geschichte Österreichs 4 [1892], 526 f.; Schlecht, HJG 14 [1893], 1—38; Turba, Venetianische Depeschen 3 [1895], XXVI f.; Hopfen, Kaiser Maximilian II. und der Kompromißkatholizismus 1895 S. 36 ff.) den lutherischen Ständen N.Ö.s (18. Aug.) und Ob.Ö.s (7. Dez.) 1568 freie Religionsübung auf Grund der Conf. Aug. gewährt, unter der Bedingung, daß man sich vorher über eine Kirchenordnung einige, wählten die Stände einen Ausschuß, der mit kaiserlichem Schreiben zu deren Herstellung Ch. einlud, als einen gemäßigter Richtung und doch nicht, wie der vom Kaiser selbst berufene Joachim Camerarius, wegen seiner Teilnahme am „Leipziger Interim" (s. d. A. Interim) verdächtig, die diesen nach kurzer Anwesenheit zur Abreise veranlaßte. Nach Rücksprache mit dem letzteren in Leipzig langte Ch. mit zwei Begleitern am 10. Januar 1569 in Krems an d. Donau an, zur Beratung mit dem Abgeordneten der Stände und dessen „Prädikanten" Christoph Reuter, (Wiedemann, l. c. s. v.). Zu ihrer vierfachen Aufgabe, der Ausarbeitung einer Agende, einer Superintendential- und Konsistorial („Deputations")-Ordnung, einer Erklärung der Conf. Aug. (Doctrinale) und eines examen ordinandorum zogen sich Ch. und Reuter nach Spitz a. d. Donau zurück. Waren die beiden ersten Stücke schnell ausgearbeitet, drohten bei dem dritten Schwierigkeiten durch die flacianischen Geistlichen, wozu andere Verzögerungen traten, da die Stände kaiserliche Bestätigung der Agende, öffentlichen evangelischen Gottesdienst in Wien, auch Errichtung einer theologischen Schule daselbst (erster Keim der k. k. ev.-th. Fakultät; Frank, D. k. k. ev.-theol. Fak. in Wien, 1871, S. 1) heischten. In dieser Wartezeit besuchte Ch. Mähren und Ungarn. Nach dem wichtigen Ergebnis, daß der Kaiser die freie Religionsübung nach Maßgabe der aufgerichteten Kirchenordnung gestattete (13. August 1569; erst am 30. Mai 1570 bezw. 14. Januar 1571 erfolgte die feierliche kaiserliche „Assekuration" der veränderten Agende ohne Lehrdarstellung und Verfassung [v. Otto l. c. S. 43 ff.], und durch Revers vom 4. Februar 1572 die Annahme durch die zwei Stände N.Ö.s), kehrte Ch., vom Kaiser belobt, von Adligen geleitet, heim (6. Sept. 1569), die Tiefe der Gegensätze unterschätzend. An die Veröffentlichung der Agende knüpfte sich eine bittere Fehde, die der Kaiser mit Gewalt beendete. Durch jene Verdienste lenkte Ch. die Aufmerksamkeit der Stände von Steiermark auf sich, um, nach Bestätigung des Religionsvergleiches seitens des Erzherzogs Karl, die Kirche neu einzurichten, trotz des Eifers der Jesuiten (Huber l. c. S. 235. 238; Schellhaß, Nunt.-

Berichte 1896 S. 106. 137. 399. 403; Loserth, Die steirische Religionspacification 1572 bis 1578, 1896, S. 65 f.). Nach umsichtiger Vorbereitung traf Ch., geführt vom Gesandten der Stände, begleitet von Hier. Osius (v. Zahn, Jahrb. der Gesellsch. f. d. Gesch. d. Protest. i. Österreich 3 [1882], 130. 10 [1889], 88; Mayer, Jer. Homberger, 1889 S. 5; v. Zwiedineck-Südenhorst in: D. öst. ungar. Monarchie in Wort und Bild, Steiermark 1890 S. 118 f.), Phil. Marbach (AdB 20 [1884], 290; Horning, Aus dem lat. Briefwechsel von . . . Chyträus . . mit Joh. Marbach 1888 S. 42) und einem Amanuensis am 2. Januar 1574 in Graz ein.

Trotz der durch Prediger Geo. Cunnius (Raupach, **Presbyterologia Austriaca** 1741 und Supplem., s. v.; Robisch, Geschichte d. Protestant. in der Steiermark 1859 S. 88. 127 f.; Schellhaß l. c. S. 106) verursachten Schwierigkeiten war die Kirchenordnung (Ungedruckt. — 1. Lehrdarstellung, 2. Ceremonieen [viel spärlicher als in der niederösterr. Kirche], 3. Ordination, Konsistorien, Visitation ꝛc. [vgl. Doleschall, Jahrbuch l. c. 5 [1884], 162 f. 173 f.]) im Mai 1574 vollendet. Mit einer Dankesurkunde belohnt, über Stein (bei Krems) — wo er mit Reuter zusammentraf und über zehn Artikel sein Erachten abgab (15. Juni 1574) im Eifer für reine Lehre und Eintracht inmitten der lärmenden Parteien (Wiedemann l. c. 1, 382) — heimgekehrt, nahm er seine Beziehungen zu den skandinavischen Reichen auf; wegen der Thätigkeit in Österreich und des Einflusses in Schweden von Ant. Possevino (s. d. A.) angegriffen, blieb er die Antwort nicht schuldig. Von Antwerpen um ein Katechismus-Gutachten angegangen konnte er seine volle Billigung aussprechen (1581). —

Ch. war zweimal verheiratet, mit Marg. Smedes (12. Nov. 1553, gest. 18. April 1571) und Marg. Pegel (19. Februar 1572); sieben Kinder sah er ins Grab sinken; die überlebenden Söhne Ulrich und David waren von unbedeutender Wirksamkeit, Schwiegersöhne die Proff. Joh. F. Freder (AdB 7 [1878], 331) und Joh. Geo. Godelmann (AdB 9 [1879], 316). Mancherlei Leiden, an Kopf, Augen, Nieren, durch Podagra hatte er standzuhalten bis an sein erbauliches Ende am 25. Juni 1600.

Schriften (Verzeichnis bei Schütz 3, 471 ff.). I. Exegetische; minder bedeutende glossatorische, dogmatisierende Kommentare zum Hexateuch, Ri, Ruth, einzelnen Ps, Mi, Na, Hab, Sach, Ma, Sir, Mt, Jo, Rö, Apk (antichiliastisch). II. Dogmatische; die kurze, klare und gewandte, in vielen Ausgaben fast ein Jahrhundert verbreitete, für Universitäten, Gymnasien, Volksschulen, ja in Agenden empfohlene „**Catechesis**“ hält sich an des „**praeceptors**“ loci als Normaldogmatik; „**de studio theologiae**“ — „die Theologie eine praktische Wissenschaft“ — zeigt ebenfalls den melanthonischen Typus, im engen Anschluß an **Conf. Aug.**, **Apolog.**, Wittenb. Konkordie, Schmalkald. Art.; „**de morte et vita aeterna**“, erster Versuch einer vollständigen Eschatologie in melanthon. Geist, veranlaßte sogar die Anschuldigung auf Kryptocalvinismus; die farblosen „**Regulae vitae**“, in Anlehnung an den Dekalog, sind eigentlich von Melanthon verfaßt (Hartfelder, Ph. Mel. l. c. S. 102; Gaß, Gesch. der christl. Ethik 1886 2, 103; Luthardt, Gesch. der christl. Ethik seit d. Reform. 1893 S. 94 f.; [vgl. Nic. Müller, Zur Chronol. und Bibliogr. der Reden Mel.'s. Aus: Festschr. f. J. Köstlin 1896 S. 31 f.]). In Schriften über einzelne Lehrpunkte tritt freilich eine mehr lutherische Richtung hervor; zu ihr stimmt die Teilnahme am Konkordienwerk; doch findet Ch. in der Konkordienformel die **forma** der wahren Lehren nur „**mediocriter constituta**“ und beklagt die Verdammung der auswärtigen (reformierten) Kirche (Heppe, Dogmat. d. deutsch. Protestant. im 16. Jahrh. 1 [1857], 80 ff.; Frank, Gesch. der protest. Theologie 1 [1862], 221; Loofs, Leitfad. f. s. Vorlesungen üb. Dogmengesch. 1889 S. 292). III. Polemische; außer der gegen Possevino die wider Probst Georg Coelestinus in Sachen der „**Historia August. Confessionis**“ (s. u.). IV. Unter den philologischen bezw. methodologischen wurden die „**regulae studiorum**“ in den weitesten Kreisen von bedeutendem Einfluß; der reiche Inhalt der „**praecepta rhetor. inventionis**“ tritt durch die Zersplitterung sehr zurück. V. In den fleißigen, frischen, nach Wahrheit strebenden historischen zeigt sich Ch. bedeutender als in den theologischen, obwohl die eigentlich wissenschaftliche Behandlung fehlt. Das sehr beliebte **Onomasticon Theologicum**, Versuch der Vereinigung einer theol. Encyklopädie mit einem hebräischen Wörterbuch, zeigt u. a. den damals vorhandenen Grad von kirchengeschichtlichen Kenntnissen. „**De lectione historiarum recte instituenda**“, ohne viel Kritik, ist wichtig durch die Geschichte der Historiographie. Die „**Historia Augustanae Confessionis**“, die erste quellenmäßige Sonderarbeit über einen Abschnitt dieses Zeitraums, enthält alle Religionshandlungen und Schriften, die vor, in und nach dem betr. Reichstag ergangen sind. Außer den Fortsetzungen von Casp. Schütz' Preuß. Geschichte und Alb. Crantz'

norddeutscher Kirchengesch. „Metropolis" ist vor allem das „Chronicon Saxoniae" zu nennen, annalistisch, vom religiösen Standort, in allen Ländern Europas geachtet. In seinen sehr vorsichtigen genealogischen Arbeiten wurde Ch. vornehmlich von Herzog Ulrich ermutigt, wie überhaupt seine historischen Schriften zum Teil ein offiziell herzoglich mecklenburgisches Gepräge tragen. Vgl. auch unter VIII, da Ch. nach der Sitte der Zeit gern seine geschichtlichen Forschungen in akademischen Reden niederlegte (v. Wegele, Gesch. der deutsch. Historiographie 1885 S. 426—429). Mit Übergehung der VI. von Ch. herausgegebenen Schriften anderer und VII. der mit öffentlichem Charakter (über die Agenden s. oben) sei noch VIII. auf die an Zahl und Inhalt reichen „Orationes" hingewiesen; darunter die „De jurisprudentiae Romanae origine et studio Juris recte inchoando", in der freilich die Erkenntnis fehlt, daß das deutsch-nationale Recht durch das römische gefährdet werde; sowie die berühmt gewordene „De Judiciis ecclesiasticis", von der Aufrichtung der Konsistorien und der Pflicht der Obrigkeit, mit der Kirche Hand in Hand zu gehen. **Georg Loesche.**

Ciborium s. Altar Bd I S. 394, 27 ff. und 396, 23 ff.

Cilicium. Bingham, Origines eccles. 8. Bd, Halle 1729, S. 119.

Cilicium, *κιλίκιον*, war ein aus Ziegenhaaren gewebter Stoff, der im Altertum zu Decken und Kleidern von Soldaten, Schiffern und Bauern gebraucht wurde; den Namen erhielt er von Cilicien, wo dergleichen Zeug verfertigt wurde. In solchen Gewändern erschienen die Pönitenten am Gründonnerstag zur Reconciliation in der Kirche (vgl. conc. Toletan. I. a. 435 c. 1 S. 202, Bruns, Agathens. a. 506 c. 15). Mit demselben Namen bezeichnete man seit dem ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jahrhundert das härene Hemd, welches Asketen und Mönche auf dem bloßen Leibe trugen. Joh. Cassianus kennt die Sitte bereits, aber er billigt sie nicht, da sie eine Neuerung sei. Das Tragen des Cilicium diene nur der Eitelkeit, es hindere den Mönch aber bei der ihm vorgeschriebenen Arbeit (de inst. Coenob. I, 2 CSEL 17. Bd S. 10). Man sieht aus der Stelle zugleich, daß man sich für das Tragen desselben auf Stellen wie 2 Kg 6, 30; Jonas 3, 5 berief (vgl. Sulp. Sev. chron. I, 44, 2 S. 46). Der Widerspruch Cassians hinderte nicht, daß die von ihm getadelte Sitte weite Verbreitung fand. Schon der etwas jüngere Salvian sieht im Tragen des Ciliciums etwas Rühmenswertes (de gub. Dei VII, 44 S. 169); Paulin von Perigueux schildert Martin von Tours als in ein solches gekleidet (Vita Mart. II, v. 371 ff. S. 49). Bald gehörte es zu der Ausstattung jedes echten Asketen. Man trug es entweder beständig oder nur an gewissen Tagen der Woche. Übrigens wurde das Bußhemd wohl auch durch den Bußgürtel, der um die Lenden getragen wurde, ersetzt. An Stelle des härenen Bußgürtels trat seit dem 16. Jahrhundert auch ein aus Draht geflochtener, der ebenfalls um die Lenden getragen wird. Man vergleiche hierüber die Darlegungen des gelehrten Papstes Benedikt XIV. in seiner Schrift de serv. Dei beatif. III, 28, 3. Opp. 1840 3. Bd S. 314 f. **Hauck.**

Cingulum s. Kleider und Insignien, geistliche.

Circada, Circuitio s. Abgaben, kirchl. Bd I S. 93, 58.

Circumcelliones s. Donatismus.

Circumskriptionsbullen s. Konkordate.

Cistercienser. Quellen für die Entstehung und älteste Entwicklungszeit: Exordium Ordinis Cisterciensis (sog. E. parvum), einzige ganz zuverlässige Quelle für die Geschichte von Citeaux bis zur Gründung der ersten Tochterklöster, verfaßt jedenfalls von Stephan Harding (s. u.; vgl. die Art, wie cap. 17 von ihm die Rede ist) MSL 166, 1501 ff. Viel umfassender und weiter reichend, aber z. T. legendarisch ist das Exordium magnum O. C., geschrieben von Konrad v. Eberbach (gest. 1220, s. Hüffer, der h. Bernh. S. 173 f.) MSL 185, 995—1198. Für die Zeit von 1115—1153 kommen außer Urkunden besonders in Betracht die Schriften u. Briefe Bernhards v. Clairvaux (s. Bd II S. 623, 36) u. dessen alte Lebensbeschreibungen. Für die gesamte Geschichte des Ordens bilden eine Quelle ersten Ranges die Beschlüsse der Generalkapitel, von denen die reichhaltigste, aber keineswegs vollständige Sammlung sich bei Martene und Durand Thesaurus nov. anecdd. IV, 1243—1646 findet, wichtige Nachträge bei Winter (s. u.) III, 203—354 und im Nomasticon S. 260—285. — Für ein-

zelne Klöster ist z. T. ein ungemein reiches Urkundenmaterial vorhanden. Einiges davon ist veröffentlicht, vgl. u. a. Ludw. Baur, Urkundenbuch des Klosters Arnsburg in der Wetterau, Darmst. 1851; J. G. Büsching, Die Urkunden des Klosters Leubus, Breslau 1821; Roßel, Urkundenbuch der Abtei Eberbach im Rheingau, Wiesbaden 1860—70; Frdr. Weech, Codex diplomaticus Salemitanus, Urkundenbuch d. Cist.-Abtei Salmansweiler, 3 Bde, 1883—95; C. U. J. Chevalier, Cartulaire de l'abbaye de N. D. de Léoncel, Montelimar 1869; Ch. Lalore, Cartulaire de l'abbaye de Boulencourt, Troyes 1869; Louis Duval, Cartul. de l'abb. royale de N. D. des Chatelliers, Niort 1872; E. Hautcoeur, Cartul. de l'abb. de Flines, Lille 1873. — Grundlegend für alle weiteren Arbeiten zur Geschichte des Cist.-Ordens ist Leop. Janauschek, Originum Cisterciensium tom. I, Wien 1877. 4; erstes völlig zuverlässiges Verzeichnis aller Cistercienserabteien mit genauen Angaben über die Zeit ihrer Gründung u. s. w. und mit wertvoller geschichtlicher Einleitung. — Sammlung der Ordenssatzungen: Chrysost. Henriquez, Regula, constitutiones et privill. O. C. Antw. 1630; Guignard, Les monuments primitifs de la règle Cistercienne, publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Citeaux, Dijon 1878; Nomasticon seu antiquiores O. C. constitutiones a Juliano Paris Fulcardimontis abb. collectae, Paris 1664 Fol., Ed. nova . . . usque ad nostra tempora deducta a R. P. Hug. Séjalon, Solesmis 1892, Fol. Diese Ausgabe enthält hauptsächlich die Regula S. Benedicti S. 5—51, das Exord. p. S. 53—65, die Carta Caritatis S. 68 bis 73, Consuetudines O. C., nämlich 1. Officia ecclesiastica (liber usuum) S. 84—211, 2. Instituta generalis capituli (alte systematisch geordnete Zusammenstellung der Beschlüsse von allgemeiner Bedeutung, bestätigt von Eugen III. 1152) S. 212—232, 3. Usus conversorum S. 234—241. (Das Bisherige aus der Ausgabe von Guignard abgedruckt.). Ferner: Institutiones cap. gener., amtliche Zusammenstellung späterer Beschlüsse, redigiert 1289; S. 287—363, Libellus antiquarum definitionum, herausgeg. 1316; S. 367—470, Libellus novellarum definitt. herausg. 1350; S. 498—536. Außerdem spätere die Ordensgesetzgebung betr. Verhandlungen, päpstliche Bullen u. s. w. — De Visch, Bibliotheca scriptorum s. Ord. Cist. Col. Agr. 1649. 2. ed. 1656; Bertrand Tissier, Bibliotheca patrum Cisterciensium, Bonofonte 1660—69, 2 Voll. Fol.; Chrys. Henriquez, Phoenix reviviscens sive Ord. Cist. scriptorum Angliae et Hispaniae series, Brux. 1626. 4.; Roberto Muñiz, Bibliotheca Cisterciense española, Burgos 1793. 4. — Aubertus Miraeus Chronicon Cist. Ord. Col. Agr. 1614; Angelus Manrique, Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio, tomi IV, Lugd. 1642—59, Fol. (bis 1236 reichend, wichtigstes unter allen älteren Werken über den Orden, und noch unentbehrlich, jedoch mit kritischer Vorsicht zu gebrauchen); Pierre le Nain, Essai de l'histoire de l'ordre de Citeaux, Paris 1696, 9 Bde (nur erbaulichen Zwecken dienend); Augustin Sartorius, Cistercium bis-tertium, Prag 1700 (zum 600 j. Bestehen des Ordens; von geringem Wert); D'Arbois de Jubainville, Etudes sur l'état intérieur des abbayes Cisterciennes au 12. et au 13. siècles, Paris 1858; Franz Winter, Die Cistercienser des nordöstl. Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden, Gotha 1868 bis 71, 3 Bde (vorzügliches, über die im Titel bezeichnete Begrenzung hinaus für die Ordensgeschichte wichtiges Werk); Dohm, Die Kirchen des Cistercienserordens in Deutschland, Lpz. 1869; Chr. Henriquez, Lilia Cistercii sive sacrarum virginum Cist. origo instituta et res gestae, Duaci 1633, 4.; Guillemin, Status abbatiarum, prioratuum, monasteriorum in quibus per universum orbem Deo militant Filii aut Filiae S. Bernardi anno jubilaeo 1891, Bregenz (Abdruck aus der Cist. Chronik von 1891). — Viele Beiträge zur Ordensgeschichte enthalten die Zeitschriften: Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden, seit 1879 und: Cistercienserchronik seit 1889. Vgl. ferner: Sebast. Brunner, Ein Cistercienserbuch (1881) und: Xenia Bernardina, Bd 3, Beiträge zur Geschichte der Cistercienserklöster in d. österr.-ungar. Ordensprovinz 1891. — Sehr zahlreich ist die Litteratur über einzelne Klöster, die sich am vollständigsten bei Janauschek, Orig. in der Einleitung verzeichnet findet.

I. Entstehung, unterscheidender Charakter und äußere Ausbreitung des Ordens. — Die Gründung des Klosters Citeaux, das später das Mutterkloster des nach ihm benannten Ordens geworden ist, knüpft sich an den Namen des Mönches Robert (Leben desselben in den AS April III, 662—678), der, aus vornehmem Geschlecht in der Champagne stammend, früh in das Kloster Montier la Celle eingetreten und dort bald Prior geworden war. Danach mit der Leitung von Montier l. C. abhängiger Klöster beauftragt, hatte er vergeblich versucht, in denselben strenge Beobachtung der Regel durchzuführen, dagegen begehrten und erlangten Einsiedler, die sich in dem Walde von Colan niedergelassen hatten, von Urban II. zu der Zeit, als er sich in Frankreich aufhielt (Herbst 1095—1096), daß Robert beauftragt wurde, von seinem Abte entlassen, ihre Leitung zu übernehmen. Er siedelte sie in dem Walde von Molesmes an, bald aber machten auch sie ihm durch ihre Unbotmäßigkeit so viel zu schaffen, daß er im Jahre 1098 mit Bewilligung des päpstlichen Legaten, Eb. Hugo von Lyon (s. dessen Urkunde in dem Exord. m. dist. 1 cap. 12) Molesmes verließ und mit den ihm gleichgesinnten 20 Mönchen sich an dem Flusse Vauge in der sumpfigen, Citeaux (wohl von dem altfranzösischen cistel, Binse) lat. Cister-

cium genannten Gegend in der Diöcese Chalon a. d. S., 4—5 Stunden von Dijon, ansiedelte, um in strengster Beobachtung der Benediktinerregel zu leben. Hier baute Graf Odo von Burgund ihnen ein Kloster (s. die Gründungsurkunde Gall. Christ. IV, instrum. S. 233), das anfangs als Novum monasterium bezeichnet zu werden pflegte, bis der Name Cistercium das Übergewicht erhielt. Nun muß aber nicht lange danach unter den in Molesmes zurückgebliebenen Mönchen eine Veränderung vorgegangen sein; sie verlangten die Rückkehr ihres früheren Vorstehers, und dieser mußte, durch einen päpstlichen Befehl genötigt, 1099 dem nachgeben; er führte jetzt auch hier die Reform durch und starb als Abt von Molesmes 1108. In dem neuen Kloster war Alberich (dessen Leben AS, Jan. II., 753—758) sein Nachfolger geworden; durch eine Bulle Paschalis II. vom 19. November 1102 (Jaffé 5842) wurde das Kloster als unabhängig von Molesmes anerkannt und unter päpstlichen Schutz gestellt. Alberich hat die nächst der Regel für das Kloster geltenden Ordnungen festgestellt als Instituta monachorum Cisterciensium de Molismo venientium; sie sind uns zwar nicht ganz in ihrer ursprünglichen statutarischen Form, aber doch ihrem wesentlichen Inhalt nach in dem Bericht des Exordium p. cap. 15 überliefert, und sie enthalten bereits mehrere der für den späteren Orden charakteristisch gewordenen Einrichtungen (vgl. weiter unten). Merkwürdig ist, daß ungeachtet der geringen Anfänge, in denen man sich noch befand, doch schon eine künftige Gründung von Tochterklöstern ins Auge gefaßt und dafür die Bestimmung getroffen wird, daß zu solchen Stiftungen je 12 Mönche mit einem Abt ausgesendet werden sollen. Es ist als hätte man ein Gefühl davon gehabt, daß der hier versuchten Erneuerung des Mönchtums eine große Zukunft beschieden sei. Zunächst war davon freilich noch nichts zu bemerken; der folgende Abt, der Engländer Stephan Harding, ein Mann von ernster Frömmigkeit (s. über ihn Exordium m. dist. 1 cap. 15—23 und AS, April II, 496—501) und gelehrter Bildung (über seine Revision des lateinischen Bibeltextes vgl. Bd III, 41, 52 f.), glaubte schon dem Aussterben des Klosters entgegensehen zu müssen, da einige Jahre hindurch kein Novize sich gemeldet hatte (Exord. p. cap. 16), da brachte der Eintritt des jungen Bernhard mit 30 Genossen (vgl. Bd. II, S. 625, 16 ff.) eine Wandlung; das Aufsehen erregende Ereignis führte dem Kloster noch weiteren Zuzug zu, und nun folgte schnell die Gründung mehrerer Tochterklöster, La Ferté (Firmitas) a. d. Grosne in der Diöcese Chalon a. d. S. 1113, Pontigny in der Diöcese Auxerre 1114, Clairvaux und Morimund in der Diöcese Langres 1115. Diesen ersten Gründungen folgten bald neue, teils von Citeaux, teils von den Tochterklöstern aus; es erschien nun notwendig, das Verhältnis der Klöster untereinander fest zu regeln, und dies geschah in einer Weise, welche eine neue Entwicklungsstufe in der Geschichte des Mönchtums bildet. Auch bisher hatte es schon Verbindungen von Klöstern gegeben, wie das großartigste Beispiel einer solchen die Cluniacenser bieten, diese Verbindungen aber bestanden wesentlich in der Abhängigkeit mehrerer Klöster von einem, welches ihr Mutterkloster war, oder dem sie durch Verhältnisse anderer Art untergeordnet worden waren. Hier dagegen wird zum erstenmal eine Gemeinschaft von Klöstern durch eine förmliche Verfassung zu einem Organismus verbunden, und die Verhältnisse der Über- und Unterordnung, die auch hier stattfinden, sind durch diese Verfassung fest geregelt. Wie kam man darauf? Es ist wohl die Meinung ausgesprochen worden, daß es nicht thunlich erschienen sei, die Männer, auf deren Eintritt der Aufschwung von Citeaux beruhte, und die jetzt Äbte in den neuen Klöstern waren, in unbedingte Abhängigkeit von Citeaux zu stellen. Viel mehr war doch wohl ein anderer Grund entscheidend, nämlich, daß man nur in einer Ordnung, die auch das Mutterkloster der Aufsicht der Gemeinschaft und regelmäßiger Visitation unterstellte, eine wirksame Bürgschaft gegen inneren Verfall zu finden glaubte. Dabei war auch hier sicher der Gegensatz gegen Cluny wirksam, zumal da das Treiben des Abtes Pontius ein abschreckendes Beispiel bot. Übrigens enthielt die aus den Beratungen der Äbte spätestens 1118 hervorgegangene Carta caritatis (Nomast. a. a. O. auch MSL 166, 1377 ff.), bestätigt durch die Bulle Calixts II. vom 23. Dezember 1119 (Jaffé 6795), nur erst die Grundzüge der Verfassung, deren weiterer Ausbau durch die Beschlüsse der folgenden Generalkapitel erfolgte.

Danach lassen sich die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Ordens, wie sie nach Absicht der Stifter sein sollten und lange Zeit hindurch auch wirklich bestanden haben, in folgende Punkte zusammenfassen: 1. Buchstäblich strenge Beobachtung der ursprünglichen Regel Benedikts mit Beseitigung aller inzwischen aufgekommenen Änderungen und Milderungen (s. Statuten Alberichs a. a. O.). 2. Größte Einfachheit, ja Ärmlichkeit der Lebensweise; selbst die Kirchen sollen jedes Prunkes und Schmuckes entbehren, Exord. p. cap. 17 ne quid in domo Dei ..... remaneret quod superbiam aut super-

fluitatem redoleret, vgl. Bernhards Apologia MSL 182, 908 ff. Für die aus grobem Wollenstoff gefertigten Kutten hatte man, angeblich nach einer dem Alberich gewordenen Offenbarung, die weiße Farbe angenommen, an deren Stelle weiterhin aus praktischen Gründen meist die hellgraue getreten ist, daher monachi albi, grisei (näheres bei Ludw. Dolberg, die Tracht der Cistercienser nach dem liber usuum und den Statuten, in Stud. und Mitt. 14, 359 ff.). 3. der Unterhalt der Klöster soll, mit Ausschluß aller Einnahmen aus übertragenen Zöllen, Zehntrechten u. s. w., ausschließlich aus Ackerbau und Viehzucht gewonnen werden, s. Statuten A.s a. a. O. — ein für die Entwicklung des Ordens ungemein wichtig gewordener Grundsatz, auf dem die Bedeutung, die er für Bodenkultur und Kolonisation gewonnen hat, wesentlich beruht. 4. Neben den Mönchen soll es auch Laienbrüder (conversi laici barbati, in den Statuten A.s, gewöhnlich einfach conversi genannt) geben, denn: sine adminiculo istorum non intelligebant, se plenarie die sive nocte praecepta regulae posse servare. Wenn künftig Ackerhöfe (curtes ad agriculturas exercendas, wofür später der Name grangiae stehend wurde) angelegt werden sollten, so sollen diese von Laienbrüdern, nicht von Mönchen verwaltet werden, denn der Mönch gehört ins Kloster. Diese Einrichtung, für die Vorbilder schon vorhanden waren, findet nun freilich in der Regel Benedikts keinen Anknüpfungspunkt, aber inzwischen hatte das Mönchstum eben einen klerikalen Charakter angenommen, der Chordienst beanspruchte viel Zeit, und wiewohl die Cistercienser, um der Regel zu genügen, mit der Handarbeit der Mönche mehr Ernst machten als die Cluniacenser, so konnten sie dieselbe doch nicht in dem Umfang leisten, daß es für ihren Unterhalt genügt hätte. Daher das Bedürfnis nach Laienbrüdern. Wie der Mönch in dem Chordienst und der Beschaulichkeit seine Aufgaben findet, so der Laienbruder in der tüchtigen Handarbeit; der Vergleich mit Maria und Martha wird oft angewendet. Die Statuten wollen allerdings, daß die Laienbrüder ebenso angesehen werden sollen wie die Brüder, nur excepto monachatu, aber diese Ausnahme war doch recht bedeutend, und die Scheidewand wurde streng aufrecht erhalten. Keiner, der als Laienbruder in den Orden eingetreten ist, darf je Mönch werden (usus conv. 13, Nomast. S. 240), geistige Beschäftigung ist ihnen untersagt (ibid. 9, Nom. S. 238) u. s. w. Und diese Scheidung hat ihre Bedeutung noch nach einer anderen Seite; wenn es nämlich auch vorgekommen ist, daß Leute vornehmen Standes sich als Laienbrüder aufnehmen ließen und andererseits niedere Herkunft von dem Mönchtum nicht schlechthin ausschloß, so gehörten doch ganz überwiegend die Mönche den höheren, die Laienbrüder den geringeren Gesellschaftsklassen an. So wurde der weltlich aristokratische Zug, den das Mönchtum allmählich erhalten hatte, auch von den Cisterciensern übernommen. Schon in den Statuten A.s geschieht endlich auch der Lohnarbeiter, mercenarii, Erwähnung, die später gewöhnlich familiares genannt werden; es sind freie Leute (denn der Besitz von Hörigen war grundsätzlich ausgeschlossen), die dem Kloster gegen Entgelt dienten, ohne wirkliche Mitglieder des Ordens zu sein. Man bedurfte ihrer, weil auch die Arbeit der Laienbrüder nicht für alle Bedürfnisse ausreichte; gesellschaftlich standen sie ohne Zweifel niedriger als diese. — 5. Die Ordensverfassung. Hier kommt einmal das Verhältnis der Abstammung, die Filiation, in Betracht. Jedes Kloster hat eine gewisse Autorität über seine Tochterklöster. An der Spitze bleibt Citeaux, daneben haben die vier oben genannten ersten Klöster eine bevorzugte Stellung; ihre Äbte visitieren alljährlich gemeinsam das Mutterkloster, und jedes von ihnen steht an der Spitze eines der fünf Stämme, lineae, in die sich der ganze Orden teilt, so daß die linea Cistercii aus diesen vier Klöstern für sich und aus den später von Citeaux unmittelbar gegründeten Klöstern mit deren Abkömmlingen besteht, die anderen lineae aus den von La Ferté u. s. w. unmittelbar oder mittelbar ausgegangenen Stiftungen. Innerhalb jedes Stammes hat der Abt jedes Mutterklosters, der als solcher „Vaterabt" pater abbas genannt wird, die unmittelbaren Tochterklöster jährlich zu visitieren, besonders in Zeiten der Vakanz eine Aufsicht zu führen, und die Wahl des neuen Abtes zu leiten. Läßt er es fehlen, so tritt unter Umständen der höhere Vaterabt, oder auch der an der Spitze des ganzen Stammes stehende ein. Alle diese sich abstufenden Autoritäten treten jedoch zurück vor der des Generalkapitels, das sich alljährlich zu Citeaux versammelt und anfangs aus sämtlichen Äbten bestand, während später die der entfernteren Klöster nur einmal in je zwei, drei bis sieben Jahren zu erscheinen verpflichtet waren. Diesem Kapitel stand nicht nur die gesetzgebende Gewalt zu, sondern auch die Entscheidung aller in dem Orden vorkommenden Fragen und Fälle in höchster Instanz. Außerdem hatten die fünf ersten Äbte, später das Kollegium der Definitoren, bestehend aus ihnen und zwanzig von ihnen gewählten Äbten, gewisse Regierungsbefugnisse. — 6. Großes Gewicht legte man im Anfang darauf, keine

Exemtion von dem Diöcesanverbande zu erstreben. Diese Richtung ging hervor aus einem Gefühl von der den Mönchen gebührenden Demut, aus dem Bewußtsein von der wesentlichen Bedeutung des Episkopates für die gesamte Ordnung der Kirche und aus der Beobachtung der erfahrungsmäßigen Thatsache, daß die Exemtionen die Zuchtlosigkeit beförderten, vor allem ist Bernhard v. Cl. Repräsentant dieser Anschauungsweise (vgl. namentlich De mor. et off. ep. 9, 33—37 MSL 182, 830 ff.; De Consid. III, 4, 14—18, ibid. 766 ff.). Man wollte sich also in einer Diöcese nur niederlassen, nachdem der Bischof den Ordnungen der Cistercienser seine Zustimmung gegeben hatte (Carta car. prol.), worin natürlich für ihn auch die Verpflichtung lag, diese Ordnungen zu respektieren. Er wurde als geistlicher Oberhirt angesehen, und das war wenigstens in der ältesten Zeit kein bloß nominelles Verhältnis (s. Bern. Clv. epist. 7, 5. 7; 166, 2); ihm allein stand auch die Vollziehung der im Kloster oder an Angehörigen desselben vorzunehmenden Weihen zu. Später freilich ist man von diesen Grundsätzen weit abgewichen.

Fast in allen diesen Ordnungen läßt sich ein Gegensatz gegen die Cluniacenser, wie sie damals waren, erkennen. Dort „weise Mäßigung" (discretio Bern. apol. 8, 16), hier Rigorismus der Askese, dort Prachtliebe in Bauten, Schmuck der Kirchen u. s. w., hier eine gleichsam puritanische Einfachheit, dort Besitz und Gebrauch von allerlei nutzbaren Rechten, hier Beschränkung auf den Ertrag des Klostergutes, dort monarchische, hier aristokratische Regierung der Gemeinschaft, dort Exemtion, hier Unterordnung unter die bischöfliche Autorität. Und dieser Gegensatz war bewußt und beabsichtigt; man betrachtete die Cluniacenser als von dem echten Wesen des Mönchtums Abgewichene. Auch Bernhard urteilt im Anfang scharf und bitter über sie (epist. 1), und in noch viel höherem Maße wird das von anderen geschehen sein (Bern. apol. 1, 1—3), doch hat weiterhin gerade er einem freundlicheren Verhältnis und einer milderen Beurteilung das Wort geredet (s. d. A. II, 631, 37 ff. 638, 27 ff.), und noch mehr hat von seiten Clunys Peter der Ehrwürdige ein freundliches Entgegenkommen gezeigt (vgl. u. a. Petri Ven. epp. I 28, MSL 189, 112 ff. und IV, 17 = 229 int. epp. Bern. MSL 182, 398 ff.). So wurde die Spannung gemildert, ohne doch ganz aufzuhören, zumal da die von den Cisterciensern erlangte Befreiung ihrer Ländereien von den auf ihnen ruhenden Zehntlasten den Cluniacensern seit 1132 schwere Einbuße brachte (s. Petri Ven. epp. I, 34. 35. 36 MSL 189, 166 ff.) und den ein paar Jahrzehnte späteren Streit der Cistercienser mit dem Kloster Gigny (Bern. ep. 283 mit den Anmerkungen Mabillons MSL 182, 489 f.). Eine interessante Darlegung der Differenzen vom Standpunkte der Cistercienser aus giebt der wohl wenig spätere Dialogus inter monachum Cluniacensem et Cisterciensem, Thes. nov. V, 1571 ff.

Ein Zug, in dem die Cistercienser sich ebensosehr einer Zeitströmung anschließen wie verstärkend auf sie zurückwirken, ist die besonders eifrige Marienverehrung. Maria ist die Patronin des Ordens, schon das Gen.-Kap. von 1134 bestimmt Nr. 18, daß alle Kirchen des Ordens ihr geweiht werden sollen, ihr ist ein eigenes officium am Sonnabend gewidmet u. s. w. Vgl. die Beschlüsse von 1157 Nr. 18; 1184 Nr. 8; 1220 Nr. 5; 1221 Nr. 1; 1223 Nr. 4; 1245 Nr. 1; 1294 Nr. 1; 1296 Nr. 1.

II. Die Blütezeit des Ordens bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrh.s — Verschiedene Verhältnisse haben zusammengewirkt, um dem neuen Orden ein Wachstum zu verschaffen, wie es in dieser Schnelligkeit bis dahin in der Geschichte des Mönchstums unerhört war. Vor allem kommt das Wirken und die gewaltige Persönlichkeit Bernhards in Betracht (s. Bd. II, S. 625, 44 ff.). Nicht mit Unrecht ist er von den Cisterciensern stets als der eigentliche Ordensheilige verehrt worden (vgl. den Beschluß des Gen.-Kap. von 1238 Nr. 2, wo er dem hl. Benedikt in der gottesdienstlichen Feier gleichgestellt wird; auch von 1295 Nr. 1), denn er hat dem Orden das Gepräge aufgedrückt, das dieser in seiner besten Zeit getragen hat, so daß man ihn in geistigem Sinne wohl als den Stifter desselben ansehen kann; wie noch bei B.s Lebzeiten der Eb. von Rheims von einem Ordo Claraevallensis redet (MSL 182, 693), so sind später die Cistercienser häufig, besonders in Frankreich geradezu Bernhardiner genannt worden, und bis heute lieben sie es, sich als filii S. B. zu bezeichnen. — Hierzu kamen die der Verbreitung des Ordens förderlichen Einrichtungen: die Verbindung frommer Beschaulichkeit mit agrarischer Betriebsamkeit und streng geordneter Autoritätsverhältnisse mit einer Regierung, an der alle teilnahmen, entsprach nach verschiedenen Seiten hin den Bedürfnissen der Zeit. Das durch strenge Askese gewonnene Ansehen der Heiligkeit erwarb den Cisterciensern die Verehrung der Laien, die Einordnung in den Diöcesanverband die Gunst der Bischöfe. Dazu hat ihr erfolgreiches Wirken für die Anerkennung Innocenz II. ihnen einen keineswegs bloß auf

die Person Bernhards beschränkten Einfluß an der Kurie verschafft und ihnen auch sonst reiche Früchte, namentlich die wertvolle Befreiung von den Zehnten, eingetragen; auch daß bald eins ihrer Mitglieder den päpstlichen Stuhl bestieg (s. d. A. Eugen III.), mußte ihrem Ansehen nicht wenig förderlich sein.

Bis zum Jahre 1130 war das Wachstum des Ordens noch mäßig geblieben (30 Klöster), aber in dem folgenden Jahrzehnt kommen deren 113 hinzu, und im Jahre 1152 betrug die Gesamtzahl 288, so daß das Generalkapitel der Vermehrung Einhalt zu thun suchte (Thes. nov. IV, 1244). Aber der Trieb nach Ausbreitung war im Orden selbst, und das Verlangen nach solchen Stiftungen war in der hohen Laienwelt zu stark; obwohl das Verbot der Gründung neuer Klöster 1170 wiederholt wurde, war doch am Ende des Jahrhunderts die Zahl der Abteien auf 529 gestiegen; in den nächsten 70 Jahren kamen noch 142 hinzu, und erst von etwa 1270 an tritt ein gewisser Stillstand ein; von da bis zu Ende des 14. Jahrhunderts entstehen noch 41, im 15. Jahrhundert 26, sodaß die Gesamtzahl der während des Mittelalters gegründeten Abteien 738 beträgt; die früher angegebenen Zahlen, 1800, 2000 und mehr sind von Janauschek als starke Übertreibungen erwiesen worden. An dieser Ausbreitung waren die einzelnen Stämme des Ordens in sehr ungleicher Weise beteiligt; Morimund (von wo die meisten deutschen Klöster ausgingen), umfaßt mehr als Citeaux, La Ferté und Pontigny zusammen, nämlich 214, und der linea Claraevallis gehört nicht viel weniger als die Hälfte des ganzen Bestandes (353) an. Über den ganzen Bereich der abendländischen Christenheit waren diese Stiftungen verbreitet; von Frankreich bis nach Ungarn, Polen und Livland, von Schweden bis Portugal, von Schottland bis Sicilien. Und überall wurde, solange die gute Zeit des Ordens dauerte, die Verbindung mit Citeaux und den anderen Stammklöstern des Ordens aufrecht erhalten, von überall her wurden die Generalkapitel beschickt, und ihre Beschlüsse galten allerwärts als Gesetz. In der äußeren Anlage der Klöster, wie in der Lebensordnung der Mönche, vor allem in der Regelung des Gottesdienstes sowohl in seiner alltäglichen Form wie in seinen besonderen Feiern herrschte eine Übereinstimmung (s. Carta Carit. I, 2), die ebenso die Cistercienser der verschiedensten Länder eng unter sich verband, wie sie gegenüber allen andern Gemeinschaften abgrenzte. Doch war damit nicht ausgeschlossen, daß der Orden für verschiedene Länder je nach ihren eigentümlichen Verhältnissen auch eine besondere Bedeutung gewinnen konnte. Auf der pyrenäischen Halbinsel, wo es den Kampf mit den Mauren galt, haben die Ritterorden mit ihm in enger Verbindung gestanden. So erhielt in Spanien der Orden von Alcantara (s. d. A. Bd I S. 324) seine Regel von den Cisterciensern, der Orden von Calatrava (s. d. A. Bd III S. 639, 32) war von dem Kloster Fitero (vgl. Janauschek, Orig. S. 65) abhängig und erhielt zu seiner geistlichen Leitung Prioren aus S. Pedro de Gumiel (ebenda S. 198), der Orden von Truxillo war der Abtei Moreruela (ebenda S. 23) unterworfen. In ähnlichen Verhältnissen stand in Portugal der Avisorden (s. d. A. II, 317, 31, wo Zeile 37 zu lesen ist: Cirita) und der Christusorden (s. d. A. oben S. 82, 12) — Noch wichtiger und interessanter ist die Kolonisationsthätigkeit, welche die Cistercienser im nordöstlichen Deutschland und von da weit nach Osten hin übten. Dieser Teil der Ordensgeschichte ist von Winter (s. Litt.) in vortrefflicher Weise ins Licht gestellt worden. Schon zwischen 1127 und 1147 wurden von Altenkampen in der Diöcese Köln, einer Tochter von Morimund, die Klöster Walkenried, Volkerode, Amelungsborn, Michaelstein gegründet, die bald wieder neue Stiftungen hervorbrachten. Nach einem gewissen Stillstand in den nächsten Jahrzehnten, in denen nur Reifenstein im Eichsfeld und Loccum entstehen, beginnt mit dem 8. Jahrzehnt ein weiteres entschiedenes Vordringen in die noch wendischen Gebiete und von da noch weiter nach Osten. So wurde 1171 Doberan in Mecklenburg und Zinna in der Gegend von Jüterbog, 1172 Dargun in Pommern, 1175 Colbaz i. P. und Altzelle in Brandenburg, 1183 Lehnin, 1186 Oliva gegründet u. s. w. Es ist ein mächtiges Stück Kulturarbeit, das der Orden hier verrichtet hat. Sumpf- und Waldland wurde urbar gemacht, Obstgärten und Weinberge in großartigem Maßstabe angelegt, aus den kultivierten Gegenden bis von Frankreich her brachte man Sämereien und Schößlinge mit; Rindvieh-, Pferde- und Schafzucht wurde getrieben. Die Gebiete der Cistercienserklöster bildeten Musterwirtschaften; der zunehmende Wohlstand ermöglichte es, den von Fürsten und reichen Grundherren gemachten Schenkungen durch Kauf erworbenes Land hinzuzufügen, durch Tausch suchte man anstatt ungünstig gelegener Besitzungen bequemere zu erwerben, denn Abrundung des Besitzes war ein Hauptstreben jedes Klosters. Um die Menge von Erzeugnissen abzusetzen war es unerläßlich, die Märkte zu beziehen, was, gegenüber früheren Verboten, nachher unter verschiedenen Vorsichtsmaßregeln gestattet wurde. Aber auch der Gewerbfleiß war den Klöstern

nicht fremd; von den Laienbrüdern wurden die Handwerke der Weber, Schuhmacher, Schneider, Kürschner u. a. betrieben, hauptsächlich, doch nicht ausschließlich, für den Bedarf des Klosters (vgl. L. Dolberg, Die Cisterciensermönche und Konversen als Landwirte und Arbeiter in Stud. u. Mitt. 13, 216 ff.). Nur der eigentliche Handel war ausgeschlossen; es war verboten, Gegenstände höher zu verkaufen als man sie angekauft. So bildete jedes Kloster mit seinen Ackerhöfen ein in sich geschlossenes, für seine Bedürfnisse selbst sorgendes, nach festen Ordnungen regiertes Gemeinwesen, das mit der Außenwelt zwar unvermeidlich in manche Beziehungen trat, dabei aber doch ihr gegenüber eine gemessene Zurückhaltung zu bewahren wußte.

Während des 12. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des folgenden kommt keine kirchliche Stiftung an Bedeutung den Cisterciensern gleich, wie für die einzelnen Länder, in denen sie ihre Niederlassungen haben, so auch für die Gesamtregierung der Kirche. Ein enges Verhältnis besteht zwischen ihnen und der Kurie, nicht wenige ihrer Mitglieder werden zu Kardinälen erhoben, die Päpste finden in ihnen ihre zuverlässigsten Werkzeuge; namentlich fällt ihnen die Bekämpfung der Ketzer zu; wie Heinrich von Clairvaux unter Alexander III., so führt Abt Arnold von Citeaux unter Innocenz III. den Kreuzzug gegen die Albigenser. Daneben erteilt Innocenz III. ihnen andere Aufträge in solcher Menge, daß das Generalkapitel von 1211 (Thes. nov. IV, 1310) sich veranlaßt sieht zu bitten, es möchten wenigstens Prioren, Subprioren und Kellermeister der Klöster damit verschont werden. Wenn Manrique IV, 80 sagt, man könne sich nicht mit der Geschichte einer Provinz, eines Bistums, ja kaum eines Klosters in dieser Zeit befassen, ohne auf den Einfluß der Cistercienser zu stoßen, so kann man ihn kaum der Übertreibung beschuldigen. Ähnlich steht es noch unter Honorius III., und auch in der Kirchenregierung Gregors IX. und Innocenz IV. haben sie ihre bedeutende Stelle. Der letztgenannte Papst war auch besonders freigebig mit der Erteilung von Privilegien und Gunstbezeugungen an den Orden (s. Potthast Nr. 13816, 13819, 13821—24, 13845—48, 13871, 13904 bis 12, 13979) darunter solchen, die mit den alten Grundsätzen des Ordens nicht im Einklang stehen, wie die Verleihung von Zehntrechten 13821. Und doch war damals schon eine Nebenbuhlerschaft vorhanden, der sich die Cistercienser nicht gewachsen zeigen sollten.

III. Das allmähliche Sinken des Ordens im späteren Mittelalter. Seit der Zeit Gregors IX. beginnt der von nun an beständig steigende Einfluß der Bettelorden. Vor diesem neuen Gestirn erbleicht, wenn auch nur allmählich, der Ruhm der Cistercienser; jene erfaßten die große Aufgabe der Zeit: geistliches Einwirken auf die Massen — eine Aufgabe, die den Cisterciensern nach der ganzen Bestimmung und Einrichtung ihrer Gemeinschaft fern lag — und darum mußten sie ihnen den Rang ablaufen. In den Bettelmönchen fand der päpstliche Stuhl wegen ihrer Popularität und ihrer Beweglichkeit noch brauchbarere und zugleich noch unbedingter ergebene Werkzeuge als in den Cisterciensern, und in der Gunst bei Hoch und Niedrig machten diese armen mit jedermann verkehrenden Predigerbrüder den in vornehmer Zurückgezogenheit in ihren Klöstern lebenden Mönchen eine bedenkliche Konkurrenz. Ja, die Cistercienser haben Veranlassung, sich gegen das Eindringen des Einflusses der Bettelmönche in ihren eigenen Orden zu wahren. So entsteht ein Verhältnis gegenseitiger Spannung, bei dem sich die Cistercienser offenbar im Nachteil befinden. Schon 1223 werden die zu den Bettelmönchen Übertretenden von dem Generalkapitel als Apostaten (fugitivi, Thes. nov. IV, 1336) bezeichnet; später wird festgesetzt, daß in den Studienanstalten des Ordens keine Bettelmönche als Lektoren zugelassen werden sollen, und auch die Bestimmungen, daß die Cisterciensernonnen nur von dem Orden ihnen zugewiesene Beichtväter haben dürfen (1237 art. 6 Thes. nov. IV, 1365), daß kein Ordensmitglied einem anderen als einem Ordenspriester beichten soll (1304, ebenda S. 1503), werden, da man sie früher nicht nötig gefunden hatte, sich gerade gegen die Bettelmönche kehren. Andererseits vermerken es z. B. die Dominikaner übel, wenn solche unter ihnen, die mehr zum beschaulichen Leben als zur Thätigkeit neigen, zu den Cisterciensern übergehen (vgl. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe aus dem 13. Jahrhundert Nr. 87. 88 und die in diesen Briefen sich findende schneidende Beurteilung der Cistercienser). Den Franziskanern wurde zeitweilig sogar wegen einer an dem Abte von Metaplana in Spanien verübten Gewaltthat die sonst jedermann gewährte Gastfreundschaft verweigert (Generalkapitel von 1275 art. 14. Thes. nov. VI, 1447, vgl. Annales Colbazenses MG SS XIX, 716).

Man darf bei diesen und anderen ähnlichen Vorkommnissen freilich nicht vergessen, was von allen durch die Geschichte der katholischen Kirche sich hindurchziehenden Eifersüchteleien der Orden gilt, daß der Gegensatz doch eben nur ein relativer ist, daß derselbe

eine gegenseitige Anerkennung nicht aufhebt. Noch weniger ist dadurch eine Rückwirkung des Beispiels des einen Ordens auf den anderen ausgeschlossen, und wenigstens in einer Hinsicht haben die Cistercienser eine solche von seiten der Bettelmönche erfahren. Pflege der Wissenschaft gehörte von Anfang nicht zu den Aufgaben des Ordens, wenn auch wissenschaftliche Beschäftigung, wenigstens mit der Theologie, den Mönchen nicht verboten war; jetzt aber schien es notwendig, hinter den Bettelmönchen, die das Studium mit so außerordentlichem Eifer und Erfolg betrieben, nicht gänzlich zurückzubleiben. Schon 1237 genehmigt das Generalkapitel den Aufenthalt von Mönchen in Paris zum Zwecke des Studiums (Thes. nov. IV, 1384), und Beschlüsse von 1234, 1242, 1260 verlangen, daß zu Äbten Personen von wissenschaftlicher Bildung gewählt werden sollen. Ob schon damals das Kollegium des hl. Bernhard zu Paris bestand, ist nicht sicher; später ist dasselbe das vornehmste „Studium" des Ordens. Im Jahre 1245 wird beschlossen, daß wenigstens in einem Kloster in jeder Kirchenprovinz ein Studium errichtet werden soll. So entstanden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Studia generalia zu Montpellier 1252, Toulouse 1281, Oxford 1282, zu Bologna und in dem Kloster Stella bei Poitiers (später nach Salamanca verlegt). Die antiquae definit. dist. 9 cap. 4 (Nomast. S. 440) bestimmen, daß aus Abteien, die 20 Mönche zählen, je einer, aus solchen mit 40 und mehr je zwei jährlich nach einem Studium gesendet werden sollen, und aus jedem Studium sind wieder jährlich zwei nach Paris zu schicken, um dort eine höhere Ausbildung zu erlangen, damit es auch an Lektoren für die Studien nicht fehle. Diese Anordnungen haben ohne Zweifel den Erfolg gehabt, wissenschaftliche Bildung im Orden in gewissem Maße zu verbreiten, doch haben sie wissenschaftliche Produktivität in größerem Stile nicht hervorgerufen, und die Leistungen der Cistercienser auf diesem Gebiete verschwinden gegenüber denen der Bettelmönche. Übrigens fehlt es auch aus dem 14. und 15. Jahrhundert nicht an Zeugnissen, daß die Beschäftigung mit der Theologie im Orden fortdauerte; von den in den Jahren 1416 und 1430 zum Konstanzer und zum Basler Konzil entsendeten Äbten werden mehrere als sacrae theologiae professores bezeichnet, und daß später, namentlich in Leipzig, aber auch in Erfurt, Rostock und Greifswald Cistercienser in größerer Zahl studiert haben, zeigen die von Winter III, 57—83 gegebenen genaueren Nachweise. Aber diese Bestrebungen konnten dem Orden die Stellung nicht zurückerobern, die er bis gegen Mitte des 13. Jahrhunderts in der Kirche gehabt hatte.

Beginnt der Orden in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. an äußerer Geltung zu verlieren, so fehlt es auch nicht an Anzeichen, daß er sich innerlich mehr und mehr dem alten Geiste entfremdet. Die durch Betriebsamkeit und gute Wirtschaft sich ansammelnden Reichtümer mochten an sich asketische Strenge des Lebens nicht ausschließen und fanden zum Teil in reichlich geübter Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit eine löbliche Verwendung (s. Ludwig Dolberg, Die Liebesthätigkeit der Cist. im Beherbergen der Gäste und im Spenden von Almosen, Stud. u. Mt 16, 10 ff. 1895), aber auf die Dauer ist es doch nicht ausgeblieben, daß der reiche Besitz zum Fallstrick wurde. Was Cäsarius von Heisterbach Homil. III, 96 mit Bezug auf die alten Klöster sagt religio peperit divitias, divitiae religionem destruxerunt, das hat sich auch an den Cisterciensern als wahr erwiesen. Man wünschte ein bequemeres Leben; das Fleischverbot wird, wie die wiederholten Einschärfungen zeigen, zwar noch grundsätzlich aufrecht erhalten, aber vielfach übertreten, die Zugaben zu den Mahlzeiten (pitantiae) werden immer häufiger; Stiftungen zu diesem Zwecke von Freunden der Klöster gemacht, finden die Bestätigung der Oberen. Noch bedenklicher ist, daß auch der Grundsatz der völligen Besitzlosigkeit des Einzelnen anfängt hier und da durchbrochen zu werden, indem einzelnen Personen gesonderte Einkünfte zugewiesen werden u. s. w. Allerdings sind die Generalkapitel längere Zeit hindurch noch ernstlich bemüht, die alte Zucht aufrecht zu erhalten, aber der Widerstand gegen die einreißenden Mißbräuche wird allmählich schwächer. In anderen Beziehungen trat man ganz offen in Widerspruch mit den alten Satzungen des Ordens; manche Klöster suchten und erlangten Exemtionen (so war z. B. das spanische Kloster Fitero von jeder weltlichen und geistlichen Gewalt außer der päpstlichen befreit, s. Jan. Orig. S. 65), andere ließen sich Zehntrechte, Mühlenrechte u. s. w. erteilen und Pfarreien inkorporieren, die dann entweder vom Kloster aus oder durch Weltpriester, die der Abt bestellte, versehen wurden, während der bei weitem größte Teil der Einkünfte dem Kloster zufiel (Winter III, 25 ff.). Daneben gab es Streitigkeiten über die Regierungsbefugnisse innerhalb des Ordens; um diese zu schlichten erließ schon Clemens IV. am 9. Juni 1265 eine Deklaration der carta caritatis (Bull. Rom. III, 729 ff.; Nomast. S. 367 ff.), es war der erste Fall, in dem ein Papst sich veranlaßt sah, in solcher Weise in die inneren Verhältnisse des Ordens

einzugreifen. Siebzig Jahre später, 12. Juli 1335 erging die ausführliche Constitutio Benedikts XII. (B. R. IV, 330 ff.; Nomast. 473 ff.), der zuvor Abt des Cistercienser-Klosters Fontfroide gewesen war; sie regelt viele Punkte der Lebensordnung allerdings im Sinne größerer Strenge gegenüber eingerissenen Mißbräuchen, aber doch manche Hinterthüre offen lassend (z. B. hinsichtlich des Fleischgenusses Nr. 22, der Versorgung abgetretener Äbte Nr. 27). Immerhin mochten solche Erlasse und die durch sie veranlaßten Beschlüsse der Generalkapitel für einige Zeit nicht wirkungslos bleiben; im ganzen und auf die Dauer haben sie den Gang der Dinge nicht zu verändern vermocht. Es ist bemerkenswert, daß seit dem 14. Jahrh. auch ein finanzieller Verfall vieler Klöster zu Tage tritt. Dazu trugen z. T. die Beraubungen und Erpressungen bei, zu denen ihr Reichtum reizte, und gegen die bei dem Sinken der Papstmacht oft kein wirksamer Schutz mehr zu finden war, der Hauptgrund aber lag doch darin, daß mit der Lockerung der Disziplin und der zunehmenden Erschlaffung auch die frühere Betriebsamkeit und strenge Wirtschaftsordnung Schaden litt. In verstärktem Maße wurden Klagen über den Orden gegen Ende des Mittelalters laut. Eugen IV. richtet 1444 (Nomast. S. 538), Nikolaus V. 1448 (ib. 539) dringende Aufforderungen zu Reformen an das Generalkapitel, und Innocenz VIII. (ib. 541) erwähnt Beschwerden der Fürsten, welche eine Reform der Cistercienser, wenn nicht gar Ersetzung derselben durch andere Mönche, dringend verlangen. Auf Betreiben Karls VIII. von Frankreich wurden denn auch 1492 und 1493 Versammlungen zu Tours und Paris gehalten und 16 Reformartikel aufgestellt (Nomast. 548—557), aber von dem Generalkapitel nicht angenommen, konnten sie nicht in Kraft treten.

Die Unfähigkeit des Ordens zu einer Reform im ganzen hatte zur Folge, daß sich dieselbe in einzelnen von der Gesamtheit sich lösenden Abzweigungen vollzog. So erhielt Martin de Vargas, Mönch in dem Kloster Petra in Aragonien, von Martin V. 1425 die Erlaubnis zwei neue Klöster zu gründen, in denen die alte Strenge der Cistercienser wiederhergestellt werden sollte. Sie sollten unter Prioren, die auf je drei und einem „Reformator", der auf fünf Jahre gewählt wurde, stehen, wobei augenscheinlich das Vorbild der Bettelorden eingewirkt hat. Dieser Congregatio regularis observantiae Ord. Cist. regnorum Hispanicorum, deren Verfassung im Laufe der Zeit viel Veränderungen erfuhr, traten 39 Cistercienserklöster in Castilien, Galizien, Leon und Asturien bei; neu gegründete Klöster kamen hinzu, Mittelpunkt wurde das von Vargas 1427 gegründete Kloster Mons Sion bei Toledo. Eine Bulle Eugens IV. von 1437 machte sie beinahe selbstständig, wenn auch dem Abt von Citeaux noch ein auf alle Weise eingeschränktes Visitationsrecht vorbehalten wurde; sie erfreute sich des Rufes guter Disziplin und theologischer Bildung (vgl. Manrique IV, 585; eine eigne ungedruckte Geschichte derselben von Casada y Rosales erwähnt Orig. p. XXXII). Eine zweite Kongregation bildete sich gegen Ende des MA. in der Lombardei und Toscana, der sich 19 ältere Klöster anschloßen, die Congregatio Italica S. Bernardi, definitiv bestätigt von Julius II. 1511, mit dreijähriger Abtswahl und jährlich gewählten Vorstehern, von dem Verbande mit Citeaux und dem Generalkapitel gelöst.

IV. Die Geschichte des Ordens seit der Reformation und der gegenwärtige Zustand. — Hatte der Orden im 15. Jahrh. trotz inneren Verfalls und äußerer Spaltungen doch noch eine Anzahl neuer Stiftungen begründet, so hat er im 16. Jahrh. nur Verluste zu verzeichnen. Durch die Reformation büßte er in England und Schottland, in Dänemark, Schweden und Norwegen seinen ganzen Besitzstand, in Deutschland den größten Teil desselben ein. In Frankreich behauptete er ihn zwar, hatte aber seit dem Konkordate von 1516 unter der Ernennung königlicher Kommendataräbte zu leiden. Auch die Erneuerung des kirchlichen Lebens in dem gegen die evangelische Reformation sich abschließenden Katholicismus hat dem Orden wenig Früchte getragen. Bedeutende praktische Aufgaben hatte er nicht mehr, und einer Reform im Sinne der Rückkehr zu der alten Strenge des Mönchtums zeigte sich der große Körper desselben auch jetzt nicht fähig; Bestrebungen dieser Art, an denen es in seiner Mitte nicht fehlte, führten teilweise zur Entstehung neuer Abzweigungen, deren das 16. und 17. Jahrh. eine ganze Reihe, freilich auch aus anderen Gründen, aufzuweisen hat. Zuerst bildete sich in Portugal die Congregatio Lusitana, auch S. Bernardi oder Alcobaciensis genannt, der außer dem Hauptorte Alcobaça noch 12 alte Abteien angehörten. Sie erhielt ihre Bestätigung durch Pius V. am 26. Okt. 1567, hatte dreijährige Abtswahl und wurde völlig von dem Verbande von Citeaux gelöst. Es folgte 1586 die der Feuillanten (s. d. A.), die eine Anzahl französischer, später auch italienischer Klöster von dem Orden losriß, ferner die aragonische, außer Aragonien noch Valentia, Catalonien, Navarra und Majorka umfassend,

durch Paul V. 1616 bestätigt Bull. Rom. 12, 347 ff., unter Beibehaltung einer losen Verbindung mit dem Orden; die römische, zu der sich die Klöster im Patrimonium Petri und einige neapolitanische zusammenschlossen (Bulle Gregors XV. vom 6. April 1623); die Kongregation von Calabrien und Lucanien, welche zugleich die ältere von Flori in sich aufnahm (Bulle Urbans VIII. vom 12. April 1633).

Die in dem Kloster La Trappe durch den Abt Rancé eingeführte die Karthäuser an Strenge überbietende Reform (s. d. A. Trappisten) hat erst nach der französischen Revolution größere Bedeutung erlangt. Von diesen Abzweigungen sind wohl zu unterscheiden die uneigentlich so genannten Kongregationen, die, nachdem die Stämme und das Verhältnis der Filiation viel von ihrer Bedeutung verloren hatten, sich als eine Art von Ordensprovinzen ohne Lockerung des Verbandes mit Citeaux zusammenschlossen. Wie schon viel früher, seit 1412, die Confraternitas oder Colligatio Galilaeensis (von dem Kloster Galilaea major = Sibculo) in Holland entstanden war, so bildete sich jetzt die polnische (s. Adalb. Leski Abbatiae monasterii Pelplinensis in Prussia seu statuta inclytae provinciae seu congregationis nostrae Poloniae 1745), 1580 die oberdeutsche mit dem Kloster Salem (Salmansweiler) als Hauptort 1595 (s. Idea Chrono-topographica Congregationis Cisterc. S. Bernardi per superiorem Germaniam, 1720). Im übrigen fehlte es auch innerhalb des Ordens nicht an Streit, teils über gewisse Stücke der Lebensweise, teils über die Befugnisse einerseits des Abtes von Citeaux, andererseits der vier nächsten Äbte, worüber ganze Bände von Rechtsdeduktionen veröffentlicht worden sind. Erwähnung möge nur finden, daß der Versuch des Abtes Denis l'Argentier von Clairvaux 1615 eine Rückkehr zur Regel durchzusetzen, zu langen Kämpfen führte. Nachdem der Kardinal Rochefoucauld, von Gregor XV. im J. 1622 dazu ermächtigt, sich vergeblich um eine Reform bemüht hatte, wurde endlich durch Alexander VII., der 1664 ein außerordentliches Generalkapitel zu Rom halten ließ, vermittelst einer Konstitution vom 19. April 1666 (Nomast. S. 592—606; Bull. Rom. 17, 441 ff.) der strengeren Observanz neben der laxeren ein gewisses Recht im Orden zugestanden. Vgl. die ausführliche Darstellung dieser Vorgänge in (Gervaise) Histoire générale de la Réforme de l'ordre de Citeaux en France, Avignon 1746. Viele interessante Einzelheiten über die Zustände im 17. Jahrh., u. a. über die Art wie damals die Generalkapitel gehalten wurden, lernt man aus den Aufzeichnungen eines Mönchs aus Raittenhaslach (Drey Raisen nach Cistertz, Cist. Chr. 1892, S. 45 ff.) von 1605, 1609 und 1615, aus Jos. Meglingers Iter Cisterciense von 1667 (auch bei MSL 185, 1565—1622) und aus des Abtes Laurentius Scipio von Ossegg Reise zum Generalkapitel i. J. 1667 (Cist. Chr. 1896 S. 289 ff.) kennen.

Ungeachtet aller Verluste war die Zahl der Citeaux als ihr Oberhaupt anerkennenden Klöster bis ins letzte Viertel des 18. Jahrh. immer noch beträchtlich. Von da an aber trafen den Orden Schläge, die schließlich von der einst so gewaltigen Gemeinschaft nur Reste übrig ließen. Zuerst wurde unter Joseph II. ein großer Teil der Klöster in der österreichischen Monarchie aufgehoben, dann führte die französische Revolution 1790 die Auflösung des Ordens in seinem Mutterlande herbei. Die ehrwürdigsten Stätten desselben, Citeaux und Clairvaux, sind seitdem teilweise zerstört worden; was von Citeaux übrig ist, dient seit 1846 einer von dem Priester Joseph Rey gegründeten Knaben-Besserungsanstalt (s. Reiseerinnerungen eines Cisterciensers in der Cist. Chr. 1891 S. 104 ff.); Clairvaux ist in ein Strafarbeitshaus verwandelt worden. Neue Verluste brachte der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und die Säkularisation in Preußen 1810. Im Jahre 1834 wurden die Abteien in Portugal, 1835 in Spanien aufgehoben, und das gleiche Geschick traf die polnischen unter der Regierung Nikolaus' I. Auch die meisten Abzweigungen des Ordens sind untergegangen. Dagegen hat 1854 eine Wiederherstellung der vormaligen Abtei Senanque in der Vaucluse durch den Vikar Barnouin, als Mönch Dom Bernhard genannt, stattgefunden, der die Gründung einiger weiteren Klöster folgte. Diese Kongregation von Senanque, 1887 von Pius IX., 1892 von Leo XIII. bestätigt, der ihr den Namen der Cistercienser von der unbefleckten Empfängnis verlieh (s. Nomastic. 672 ff. und Cist. Chr. 1894, S. 353 ff.) hält hinsichtlich der Strenge die Mitte zwischen den noch bestehenden älteren Klöstern und den Trappisten.

Nach dem Status abbatiarum etc. bestand der Orden im Jahre 1891 aus:

I. Der Observantia communis, umfassend 1. die Congregatio S. Bernardi in Italia mit 6 Klöstern, 35 Choristen, 16 Laienbrüdern, 2. dem Vikariat in Belgien mit 2 Kll., 44 Chor., 11 L., 3. die österreichisch-ungarische Ordensprovinz mit 20 Kll., 565 Chor., 8 Laien, 4. die schweizerisch-deutsche Provinz mit 2 Kll., 51 Chor., 26 L.

II. Der Observantia media, zu der gezählt werden 1. die Kongregation von Senanque mit 5 Kll., 39 Chor., 29 L., 2. die Trappenses mitigati von Casamari mit 3 Kll. (1894: 5 Kll., 87 Chor., 62 L.).

III. Der Observantia stricta (s. d. A. Trappisten). Auch diese war bis 1892 dem von den Äbten der Obs. comm. gewählten Generalabt nominell unterworfen, seitdem ist sie völlig selbstständig geworden, doch gelten die Trappisten noch immer als Cistercienser.

Der an der Spitze der beiden ersten Observanzen stehende Generalabt hat mehr Ehrenrechte als eingreifende Aufsichtsrechte; in höherem Maße werden solche von den Generalvikaren der einzelnen Provinzen geübt. Die Obs. comm., der Rest des alten Ordens, steht gegenwärtig an kirchlich praktischer Bedeutung den Trappisten entschieden nach, zeigt aber in den letzten Jahrzehnten unverkennbar wieder größere Regsamkeit. Diese äußert sich nicht eben in der Form einer Rückkehr zu der strengeren Askese und der Mystik der alten Zeit, wohl aber in dem Bestreben, in liturgischen Gebräuchen die eigentümlichen Formen des Ordens festzuhalten und zu erneuern, und in der Beschäftigung mit der Geschichte des Ordens, wofür die Cistercienserchronik und die Arbeiten von Janauschek ein rühmliches Zeugnis ablegen. Auch ist der lebhafte Wunsch vorhanden, die alten Stätten des Ordens für denselben zurückzugewinnen; zur Erfüllung ist er bisher in einem Falle gelangt: das Kloster Marienstatt in der Provinz Hessen-Nassau ist im Jahre 1888 von Mehrerau (bei Bregenz) aus neu besetzt worden und hat 1889 seinen ersten neuen Abt erhalten. — Näheres über die gegenwärtig bestehenden Einrichtungen und Ordnungen der verschiedenen Kongregationen enthält die Abhandlung „Über die Observanzen der Cistercienser" in der Cist. Chronik 1895, S. 117 ff.

V. Der weibliche Orden. — Cistercienser-Nonnenklöster hat es in sehr großer Zahl gegeben, aber die Geschichte derselben ist viel dunkler und unsicherer als die der Abteien; Janauschek hat es nach langen Bemühungen als ein aussichtsloses Unternehmen aufgegeben, ein zuverlässiges Verzeichnis mit Angaben über ihre Entstehung u. s. w. aufzustellen (s. seine briefliche Äußerung bei Vacandard, Vie de St. Bernard II, 557). Irrig ist die Meinung, daß Bernhards Schwester Humbelina die erste Stifterin eines solchen Klosters gewesen sei, da sie in dem älteren Kloster Juilly gestorben ist; als erstes Nonnenkloster des Ordens ist Tart, gegründet 1125 (Urkunden bei Chifflet Genus illustre div. Bern. MSL 185, 1409 ff.), anzusehen, dem zunächst wohl nicht viele andere gefolgt sind, wie sich schon aus dem Mangel an Beziehungen darauf bei Bernhard schließen läßt. Öfter kam vor, daß Klöster, ohne in eine Zugehörigkeit zu dem Orden zu treten, Einrichtungen und Gebräuche der Cistercienser annahmen wie Ichtershausen bei Erfurt 1147 (s. Winter, Cisterc. I, 53 f.) Auch später sind solche Klöster viel zahlreicher gewesen als die im Ordensverbande stehenden. Erst gegen Ende des 12. Jahrh. fingen die Cistercienser an, Frauenklöster in größerer Zahl zu gründen oder in den Ordensverband aufzunehmen, und die nächstfolgenden Jahrzehnte sind sehr reich an solchen Stiftungen. Besonders trug dazu der Umstand bei, daß die Prämonstratenser sich jetzt gegen Frauenstiftungen gänzlich abschlossen. Schon 1220 erschien die Zunahme bedenklich, das Generalkapitel untersagte die Aufnahme bestehender Klöster und fügte 1228 das Verbot von Neugründungen hinzu (Thes. nov. IV, 1348), doch fanden zahlreiche Ausnahmen statt, bis 1251 das Verbot erneuert und 1257 in der Sammlung der Ordenssatzungen an die Spitze der Bestimmungen über die Nonnenklöster gestellt wurde (Nomast. S. 466; Antiq. deff. dist. 15, 1); von da an werden sie seltener.

Die Zahl der Nonnen in den einzelnen Klöstern war meist größer als die der Mönche in den ihren und betrug zuweilen mehr als hundert. Es gab auch Laienschwestern, aber nur in geringer Zahl, denen wohl die niedersten Dienste oblagen. Die eigentliche Beschäftigung der Nonnen bildeten Andachtsübungen, doch war auch Handarbeit vorgeschrieben. Für die von Männern zu verrichteten Arbeiten hatte man Laienbrüder (conversi monialium), und für die geistlichen Handlungen wurde ein Priester des Ordens bestimmt, dem nach Bedürfnis Kapläne zur Seite standen. Alle diese männlichen Angehörigen des Klosters hatten der Äbtissin Gehorsam zu geloben (s. über die Aufnahme derselben den Beschluß des Generalkap. von 1254; Thes. nov. IV, 1402). Zur Leitung der Vermögensverwaltung, zur Vertretung bei rechtlichen Verhandlungen u. s. w. pflegten die Nonnen einen benachbarten Pfarrer zu wählen, der Prokurator, häufig auch Propst oder Prior genannt wurde; weder er noch der Beichtvater hatte mit der Klosterzucht zu thun, die der Äbtissin allein oblag, beaufsichtigt wurden sie darin nur von dem Visitator, dem Abte eines

benachbarten Cistercienserklosters, der dieses Amt nach dem Herkommen oder durch ausdrückliche Bestimmung des Generalkapitels hatte.

Die Zeit des Niedergangs des Ordens hat mit den Nonnenklöstern nicht minder stark aufgeräumt wie mit den Abteien; nach der Übersicht von 1891 betrug die Zahl der Nonnenklöster der Observ. comm. 83 mit 1488 Choristinnen und 554 Laienschwestern. Die meisten finden sich in Spanien (41), demnächst in Italien (14), die übrigen verteilen sich auf viele Länder. Die Kongregation von Senanque hatte deren nur eins, die gemilderten Trappisten zwei. **S. M. Deutsch.**

Ciudad, Johannes s. Brüder, barmherzige Bd III S. 444, 16—32.

Civilehe s. Eherecht.

Civilkonstitution des Klerus s. Revolution, französische.

Clairvaux s. Bernhard Bd II S. 625, 28—51 u. Cistercienser oben S. 118, 31.

Clara von Assisi und die Clarissen s. d. A. Franz v. Assisi.

Clarendon, Konstitutionen von 1164 s. Becket, Bd II S. 508, 33—46.

Clarke, John, gest. 1676. — Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New-England, vol. I, Providence 1856; Arnold, Hist. of the State of R. I, vol. I, New-York 1859; Backus, A Hist. of New-Engl. With Particular Reference to the Denomination of Christians called Baptists 2. ed., Newton 1871; Lechford, Plain Dealing; Winthrop, Hist. of N.-Engl. from 1630 to 1694, New. ed. Boston 1853; Felt, The Eccl. Hist. of N.-Engl., Boston 1855—1862; Hubbard, A Gen. Hist. of N.-Engl., Boston 1848; Hutchinson, Hist. of the Province of Mass. Bay, Boston 1764—69; Adams, Three Episodes in Mass. Hist., Boston 1892; Ellis, The Puritan Age and Rule in the Colony of Mass. Bay, 1629—1585, Boston 1888; Barrows, Historical Sketch of the First Baptist Ch., Newport. R. I, Newport 1876; Barrows, The Development of Baptist Principles in R. I, Philadelphia; Adlam, Origin of the Institutions of R. I, Providence 1871; Callender, An Historical Discours on the Civil and Religious Affairs of the Colony of R. I and Providence Plantations, Boston 1759; Comer, The Diary of, Philadelphia 1892; Articles on John Clarke in Baptist Quarterly 1872, p. 483 sq. and 1876, p. 180 sq.; Newman, A Hist. of the Baptist Churches in the U. S., New-York 1894; Burrage, A Hist. of the Baptists in New-Engl, Philadelphia 1894.

John Clarke ist am 8. Oktober 1609 wahrscheinlich in Suffolk geboren; er erhielt eine ausgezeichnete Erziehung in den humanistischen Fächern und in der Medizin. Als feuriger Separatist suchte er durch Auswanderung nach Neu-England sich die Toleranz zu sichern, die ihm in der Heimat unter dem Regiment Lauds (s. d. A.) versagt war. Bei seiner Ankunft in Boston im November 1637 fand er die junge puritanische Gemeinde tief erregt durch den antinomistischen Streit. Anne Hutchinson und ihr Schwager John Wheelwright hatten lebhaften Widerspruch gegen die herrschende calvinistische Lehre erhoben und für ihre mystischen (familistischen und Schwenkfeldischen) Anschauungen viele Anhänger gewonnen, unter anderen Sir Henry Vane, den Gouverneur, und Wm. Coddington. Auch John Cotton, einer der einflußreichsten Geistlichen, war ernstlich kompromittiert. Im November 1637 wurden Frau Hutchinson und Wheelwright zur Verbannung verurteilt und 58 ihrer Anhänger, unter ihnen Clarke, der eben erst angekommen war, wurden entwaffnet. Clarke war enttäuscht, solche Unduldsamkeit in diesen abgelegensten Teilen der Welt zu finden, und obgleich er nicht in allen Dingen mit den Antinomisten übereinstimmte, riet er ihnen, irgendwo eine eigene Kolonie zu gründen; beim Suchen nach einem passenden Ort war er einer der Führer. Da man das Klima von Hampshire zu rauh fand, so wandten sich die Suchenden südwärts und erlangten durch die freundlichen Dienste von Roger Williams, der zwei Jahre vorher sich in Providence niedergelassen hatte, von den Indianern die Erlaubnis, die Insel Aquidneck (späterhin Rhode Island) in Besitz zu nehmen. Am 7. März 1638 unterzeichneten 19 männliche Kolonisten, geführt von Coddington und Clarke, ein Übereinkommen, indem sie sich zu einem Gemeinwesen zusammenschlossen und einmütig sich verpflichteten, ihre Person, ihr Leben und ihren Besitz dem Herrn Jesus Christus, dem König der Könige, dem Herrn aller Herren, zu unterwerfen und allen den vortrefflichen und vollkommenen Gesetzen, welche er uns in seinem heiligen Wort der Wahrheit gegeben hat, um dadurch geführt und gerichtet zu werden. Doch wahrten sie

dabei die Gewissensfreiheit, indem sie die Bestrafung beschränkten auf diejenigen Übertretungen der Gesetze Gottes, durch welche die öffentliche Ordnung gestört wird. 1641 wurde weiter beschlossen, daß „die Regierung dieses Gemeinwesens auf dieser Insel und die Jurisdiktion desselben — mit Vergunst unseres Fürsten — ist eine Demokratie oder eine Volksregierung", ferner wurde bestimmt, „daß niemand als Verbrecher an der Lehre zu betrachten sei, es sei denn, daß er sich geradezu gegen die Regierung oder die geltenden Gesetze erhebe". In Übereinstimmung damit wurde erklärt, daß das in der letzten Tagung angenommene Gesetz betr. die Gewissensfreiheit in Hinsicht auf die Lehre unabänderlich sei. Im Jahre 1647 vereinigten sich die Ansiedelungen von Newport, Portsmouth und Warwick auf Grund eines im Jahre 1644 von Roger Williams erlangten Privilegiums als „Providence Plantations in Narragansett Bay in New-England". Wie man annimmt, ist das Gesetzbuch, das angenommen wurde, ein Werk Clarkes. Im Vorwort ist erklärt: „daß die in den Providence-Ansiedelungen eingeführte Regierungsform demokratisch ist; das heißt, daß die Regierung gehalten wird, durch die freie und freiwillige Zustimmung aller oder des größeren Teils der freien Einwohner". Das Dokument schließt mit folgenden edlen Worten: Dieses sind die Gesetze, die jedermann betreffen, und dieses sind die Strafen für deren Übertretung, welche durch allgemeine Zustimmung bekräftigt und angenommen sind für diese ganze Kolonie; und außer dem, was hier verboten ist, mag jedermann leben nach seinem Gewissen, jedermann im Namen seines Gottes. Und laßt die Heiligen des Allerhöchsten wandeln in dieser Kolonie ohne Beschwerde im Namen Jehovas, ihres Gottes, für immer und ewig." — Alsbald nach der Niederlassung der Gemeinde auf der Insel hatte Clarke begonnen, seinen religiösen und medizinischen Beruf auszuüben. Um 1640 brachen Streitigkeiten aus. Mehreren von Frau Hutchinsons Schülern, einschließlich Coddington, wurde vorgeworfen, daß sie die Folgerungen ihrer mystischen Lehren bis an die Grenze pantheisierender Gesetzlosigkeit getrieben hätten. Sie fanden kräftigen Widerspruch bei Clarke und anderen, die um 1641 „erklärte Anabaptisten" waren. Die Gegner der Kindertaufe scheinen von dieser Zeit an getrennte Versammlungen gehalten zu haben. Wie es scheint, haben sie sich neu oder vollständiger organisiert, im Jahre 1644, bald nach der Ankunft von Mark Lukar aus England, einem Mitglied der ersten englischen, calvinistisch-baptistischen, im Jahre 1633 organisierten Kirche. Die baptistische Kirche zu Newport übte unter Clarke eine wichtige evangelisatorische Thätigkeit, besonders wußte sie die verfolgten Baptisten der verschiedenen Teile von Massachusetts kräftig zu ermutigen. Im Jahre 1651 besuchten Clarke und zwei seiner Brüder Lynn, Mass., um einem bejahrten Bruder und anderen, welche mit ihren Anschauungen übereinstimmten, geistlichen Beistand zu bieten. Sie wurden verhaftet, vor Gericht gestellt und einer von ihnen durch die Obrigkeit gegeißelt. Im Jahre 1652 besuchte Clarke England in Geschäften der Kolonie. Während dieses Aufenthalts veröffentlichte er seine „Ill News from New England, or, a Narrative of New Englands Persecution". In dieser Schrift verteidigte er die Gewissensfreiheit auf so entschiedene Weise wie sein großer Zeitgenosse Roger Williams. Seine Verteidigung der „Gläubigentaufe" befriedigt in jeder Weise auch die modernen Baptisten. Um 1651 hatte sich Coddington auf irgend eine Weise ein Privilegium für die Territorien, welche in dem Privilegium von 1644 eingeschlossen waren, verschafft und strebte darnach, eine neue Regierung zu organisieren. Clarke und Williams begaben sich nach England und erreichten, daß das letztere Privilegium für nichtig erklärt und das alte bestätigt wurde. Clarke blieb zwölf Jahre in England als der Vertreter der Kolonie; es gelang ihm, die fortgesetzten Anstrengungen von Massachusetts und Connecticut gegen die Kolonie zu durchkreuzen und 1663 von Karl II., ein so intoleranter Herrscher er auch war, ein Privilegium zu erhalten, das weitgehende Fürsorge für die bürgerliche und religiöse Freiheit traf und sie dem Gebiet von Rhode Island, auf welches Massachusetts und Connecticut Ansprüche erhoben hatten, zusicherte. Während er in England war, schloß er sich enge an die hervorragenden Männer in Cromwells Regierung, einschließlich John Milton, an; man sagt, er habe öffentlich sein geistliches Amt verwaltet. Als er 1664 zurückkehrte, wurde er von seinen Mitbürgern hochgeehrt. Die Kolonie war von da ab in der That eine freie Republik, welche der Welt ein praktisches Beispiel für das große Prinzip der Freiheit des Gewissens gab; mit gleichem Eifer und Verdienst haben Roger Williams und John Clarke ein Vierteljahrhundert für seine Anerkennung gestritten.

Clarke übernahm von neuem den Dienst an der baptistischen Kirche von Newport; sie wurde unter seiner Führung die Mutter zahlreicher baptistischer Kirchen. Er starb viel geliebt und tief beklagt im April 1676. **Albert H. Newman.**

Clarke. Dieses Namens giebt es mehrere in England nicht unberühmte Theologen. 1. Samuel Clarke, geb. den 10. Oktober 1599 zu Woolston in der Grafschaft Warwick, gest. zu Isleworth den 25. Dezember 1683, ein bischöflicher Geistlicher der puritanischen Richtung, als Nonkonformist 1662 seines Amtes entsetzt. Seinem Werk A General Martyrologie 1651 und seinen Lives of Thirty-two English Divines 1652 verdankte er das Lob von Foxe, der fleißigste Martyrolog und Biograph Englands gewesen zu sein. 2. Samuel Clarke, sein Sohn, geb. den 12. November 1626 zu Shotwick bei Chester, gest. den 24. Februar 1701 zu High Wycombe. Sein exegetisches Werk The Old and New Testament with Annotations and Parallel Scriptures, London 1690, später mehrfach wieder aufgelegt, wurde früher viel benutzt. 3. Dr. Samuel Clarke, 1675—1729, Pfarrer von St. James, Westminster (s. u.). 4. Dr. John Clarke, Dechant von Salisbury, Bruder des letzteren, und Herausgeber seiner Werke, geb. 1682 zu Norwich, gest. 10. Februar 1757. 5. Samuel Clarke, geb. 1625 zu Bradley in Northamptonshire, gest. zu Oxford den 27. Dezember 1669, ein seinerzeit geschätzter Orientalist und Mitarbeiter an der Waltonschen Polyglotte. 6. William Clarke, geb. 1696, gest. 21. Oktober 1771, ein gelehrter Altertumsforscher. 7. Adam Clarke, geb. 1762 (?) zu Moybeg in Irland, gest. zu London den 26. August 1832, ein Wesleyanischer Geistlicher, zugleich Historiker und Fortsetzer der Reymerschen Foedera. Werke: A Bibliographical Dictionary 1802, 6 Bde; Commentary on the Holy Bible 8. Bde 1810—1826; 2. Aufl. 1851 u. a.

Der bedeutendste und bekannteste der obengenannten ist: Dr. Samuel Clarke, geb. zu Norwich den 11. Oktober 1675.

Lechler, Geschichte des engl. Deismus, 1841; Zimmermann, Denkschriften der Wiener Akademie 19. Bd 1870 S. 249. C.s Werke mit einer Biographie von Bischof Hoadley, erschienen 1738 in 4 Bden.

Er trat in seinem 16. Jahre in das Cajuscollege in Cambridge ein, wo er zunächst Mathematik und Philosophie studierte. Damals war die cartesianische Philosophie herrschend und wurde nach Rohaults Handbuch gelehrt. Clarke, noch nicht 22 Jahre alt, übersetzte dasselbe neu und begleitete es mit Anmerkungen, die auf das Newtonsche System überleiten sollten, und es gelang ihm, dadurch die Newtonsche Philosophie in Cambridge zur Herrschaft zu bringen. Nach Vollendung dieser Arbeit wandte sich Clarke zu der alt- und neutestamentlichen Exegese und den Schriften der Väter — ein Studium, das er als Kaplan seines Gönners, des Bischofs More von Norwich (s. 1698) ungestört fortsetzen konnte. Die erste Frucht desselben waren Abhandlungen über Taufe, Konfirmation und Buße (1699), welchen eine Kritik von Tolands Amyntor und Paraphrasen zu den Evangelien 1701 und 1702 folgten. 1704 und 1705 wurde er zur Abhaltung der von R. Boyle gestifteten Vorlesungen (s. Bd III S. 350) berufen und erwarb sich dabei den größten Beifall. Im gleichen Jahre verteidigte er die immanente Unsterblichkeit der Seele gegen Dodwell, der dieselbe durch die Taufe mitgeteilt wissen wollte. Bald nachher erhielt er durch Bischof More die Pfarrei St. Bennet in London und 1709 die Stelle eines Hofpredigers und die Pfarrei St. James', Westminster, die er, höhere Würden ablehnend, bis zu seinem Tode behielt. Eine Schrift über die Dreieinigkeit, die er 1712 veröffentlichte, rief einen langen heftigen Streit hervor, der ihn fast sein Amt kostete. Er wußte jedoch der Konvokation, vor der er des Arianismus beschuldigt wurde, eine befriedigende, übrigens von seinem standhafteren Freunde Whiston scharf getadelte Antwort zu geben. Doch blieb er seiner Ansicht treu und erlaubte sich in dem Gesangbuch für seine Kirche entsprechende Änderungen in der Doxologie, die stark angefochten wurden. Einen ungefährlichen Streit hatte er 1715 und 1716 mit Leibnitz über die Prinzipien der Naturphilosophie und Religion, bei welchem sich die Prinzessin Caroline lebhaft beteiligte. 1724 erhielt er die Sinecur eines Meisters des Wigston-Hospitals in Leicester, schlug aber das nach Newtons Tod ihm angebotene sehr einträgliche Münzmeisteramt aus. Er starb den 17. Mai 1729 und hinterließ eine Wittwe mit 5 Kindern.

Clarke kann als Begründer des rationalistischen Supranaturalismus angesehen werden. Er hält den ganzen Inhalt der Offenbarung dem Deismus und Pantheismus seiner Zeit gegenüber fest, während er mit seinen Gegnern auf dem gleichen Boden der Autonomie der Vernunft steht. Die Autonomie der theoretischen Vernunft ist sein formales, die der praktischen sein materiales Prinzip. Aus dem letzteren entwickelt er mit Hilfe des ersteren sein System in den Boyleschen Vorlesungen („A Discourse concerning the Being and Attributes of God, 1705", und „A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation 1705"). Er stellt darin zunächst die drei Ideen von Gott, Tugend und Un-

sterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft auf und zeigt dann die Notwendigkeit und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung. Die Idee Gottes konstruiert er nicht rein **a priori**, sondern geht dabei von der, wie er sagt, allgemein zugegebenen Voraussetzung aus, daß das Dasein Gottes für die Glückseligkeit des Menschen wenigstens wünschenswert und daß die Tugend absolut notwendig sei. Um nun das Dasein Gottes zu beweisen, stellt er an die Spitze die Idee eines absoluten Etwas, das von Ewigkeit, als letzte Ursache, dabei durch sich selbst und mit Notwendigkeit existiert habe. Ein solches sei die Welt nicht, da sie weder ihrer Form noch ihrer Substanz nach als schlechthin notwendig gedacht werden könne. Obwohl nun die Substanz dieses selbstexistierenden Wesens nicht erkannt werden könne, so lassen sich doch viele seiner Attribute genau aufzeigen, nämlich Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart, Einheit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, namentlich die Macht, andere intelligente immaterielle Wesen zu schaffen, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Diese Attribute werden aber nicht sowohl aus der Idee des absoluten Wesens deduziert, sondern vielmehr aus der Offenbarung fertig herübergenommen, um jenen leeren abstrakten Begriff zu erfüllen. Von den sittlichen Eigenschaften Gottes sollte man nun einen Übergang zu der Idee der Sittlichkeit erwarten. Anstatt dessen wird die Idee des Guten an sich als Postulat der prakischen Vernunft unmittelbar aus dem Gewissen und dem allgemeinen Gefühl der moralischen Verpflichtung geschöpft und aus einem ewigen Naturgesetz, das über allem positiven Rechte steht und für den Willen Gottes selbst bestimmend ist, abgeleitet. Aus den ewigen notwendigen Unterschieden der Dinge selbst nämlich folgt die Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Verhältnisse, woraus der Unterschied von Gut und Bös und moralische Verpflichtungen für vernünftige Wesen entspringen, die an sich, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe bindend sind. Clarke hat damit, ähnlich wie Shaftesbury, gegenüber den subjektiven Bestimmungen über Sittlichkeit, das Gute und die moralische Verpflichtung als etwas Reales, Absolutes wieder entschieden zur Anerkennung gebracht, übrigens die Idee der Sittlichkeit zur Gottesidee nicht in gehöriges Verhältnis gesetzt. — Das Sittengesetz ist an sich bindend, allein daß Lohn und Strafe folgen müssen, liegt im Wesen Gottes. Da sie aber in diesem Leben nicht recht verteilt sind, so folgt daraus als drittes Postulat die Unsterblichkeit der Seele. Den Übergang zur Offenbarungsreligion macht Clarke mit der nicht weiter erörterten Bemerkung, daß jene Ideen zwar aus der natürlichen Vernunft abzuleiten, aber durch den verdorbenen Zustand der Menschheit getrübt seien, daher eine göttliche Offenbarung zur Belehrung und Erlösung der Menschen notwendig sei. Es wird sodann die Vernunftgemäßheit der christlichen Religion nachgewiesen, sowie die Echtheit der Überlieferung durch die Apostel, welche die Wahrheit reden konnten und wollten. Damit schließt Clarke sein System ab. Seine Methode, die raisonierende, demonstrative, fand großen Beifall und wurde auf lange Zeit die herrschende. — Eine der schon in jenen Vorlesungen berührten Lehren glaubte er den Deisten gegenüber noch eingehender behandeln zu müssen, die Lehre von der Dreieinigkeit. In seinem Buche darüber (**The Scripture doctrine of the Trinity 1712**) stellt er zunächst alle einschlägigen Schriftstellen des Neuen Testamentes zusammen und betrachtet diese exegetisch. Er findet darin keine Aussprüche über das metaphysische Wesen der göttlichen Personen und beschränkt sich deshalb auf die Entwickelung der ökonomischen Trinität. Ausgehend von seiner oben entwickelten Gottesidee, zeigt er, daß Sohn und Geist Wesen und Attribute von dem Vater haben. Dem Sabellianismus gegenüber dringt er auf persönliche Unterschiede, dem Arianismus gegenüber behauptet er die Ewigkeit von Sohn und Geist. Ihr besonderes Sein hat nach Clarke nicht in einer innern Notwendigkeit, sondern in dem unbegreiflichen Willen Gottes seinen Grund. Damit ist die Unterordnung aufs entschiedenste ausgesprochen, und es ist nur folgerichtig, wenn gesagt wird, daß dem Sohne nicht um seines Wesens, sondern um seines Werkes willen Anbetung gebühre. Mit Recht machte schon Waterford gegen Clarke geltend, daß Koëternität Konsubstantialität in sich schließe und durch Leugnung der letztern der Sohn zum Geschöpf werde.

Die praktischen Schriften Clarkes: **1. 3 practical Essays on Baptism, Confirmation and Repentance 1699. 2. Paraphrase upon the Gospels 1701, 1702. 3. Exposition of the Church Catechism** und 4. Predigten, 173 an der Zahl, nach seinem Tode herausgegeben, können kurz erwähnt werden. Sie zeichnen sich durch Einfachheit und Klarheit aus. Clarke hat dabei eine neue Bahn eingeschlagen. Er hält sich, namentlich bei seinen Predigten, strenger an den Text, vermeidet allen gelehrten Ballast und fremde Citate und befleißigt sich besonders der Verständlichkeit. Dabei verfällt er allerdings oft in große Nüchternheit und Breite der Darstellung und verfehlt oft den

tieferen Sinn. Sein Vortrag war sehr ruhig und gehalten. Bei seinen amtlichen Arbeiten und theologischen Studien verlor Clarke seine Vorliebe für Mathematik und Naturwissenschaft nicht. Er übersetzte 1708 Newtons Buch, „On Optics“, und verteidigte noch 1728 dessen Lehre über das Verhältnis der Schnelligkeit und Kraft der Körper in Bewegung. Auch in der Philologie war er Meister. Seine Ausgabe von Cäsars Commentaren mit Anmerkungen (1712) und seine Übersetzung der Ilias mit Noten (1729) wurden von Männern des Fachs als treffliche Arbeiten anerkannt. Seine umfassende Gelehrsamkeit wurde von seinen Zeitgenossen angestaunt. Er galt für einen Meister im Disputieren und Argumentieren, obwohl ihn Voltaire nicht ganz mit Unrecht ein „moulin à raisonnement“ nennt. Sein Charakter wurde nicht minder hochgehalten. Er war ein milder, bescheidener, wohlwollender und frommer Mann. Sein Leben war untadelig. **C. Schöll.**

Claude, Jean, gest. 1687 im Haag. — Abrégé de la vie de Jean Claude par A. B. R. D. — Ladevèze, Amsterdam 1687. — Bayle, Dictionnaire historique et critique. — France protestante, 2. Ausgabe, Art. von F. Puaux. — Goulin: Essai sur le ministère de Claude, 1831. Bull. hist. et litt. du Protestantisme français, A° 1856 S. 459 u. f. A° 1891 S. 617.

Jean Claude, Sohn Franz C.s, geb. 1619 zu Sauvetat-du-Drot, studierte Theologie zu Montauban, wurde im 26. Lebensjahre ordiniert, versah nach einander die Pfarrstellen zu La Treine und zu Saint Affrique, und wurde wegen seines Talentes als geistlicher Redner im Jahre 1654 nach Nismes berufen, wo er, neben der Verwaltung des Pfarramts, im Jahre 1656 Vorlesungen an der Akademie über Predigtkunst und praktische Schrifterklärung hielt. 1661 präsidierte er der zu Nismes versammelten Provinzial-Synode; hier bekämpfte er einen vom Prinzen von Conti, Statthalter des Languedoc, vorgelegten Vereinigungsentwurf mit so viel Nachdruck, daß ihn die Synode einstimmig verwarf und an C. das Verbot erging in der genannten Provinz ferner zu predigen. Zu gleicher Zeit aber wurden die Beschlüsse, der Synode vom Könige kassiert. Im Oktober 1661 begab er sich nach Paris, wo ihn die, um ihren von den Bekehrern gedrängten Gemahl besorgte, Marschallin Turenne bat, einen handschriftlichen Traktat Nicoles zu widerlegen, welcher Turenne übergeben worden war, um ihn zu überzeugen, daß die Transsubstantiation von jeher in der Kirche gelehrt worden sei. Claudes gründlicher Gegenbeweis machte Katholiken und Protestanten auf ihn aufmerksam. Nicole übergab deshalb seine erste Schrift, nebst einer Bekämpfung Claudes, dem Druck unter dem Titel: Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie (Paris 1664 in 8°), worauf C. ihn aufs Neue widerlegte. — In Paris bemühte er sich vergebens, die Aufhebung des Verbots gegen seine Predigten in Languedoc zu erreichen; er nahm deshalb, 1662, eine Stelle als Professor und Pfarrer zu Montauban an; aber auch da wurde ihm, nach vierjährigem Wirken, durch einen Befehl des Hofes, Stillschweigen auferlegt. Nach Paris zurückgekehrt, wählte ihn das Konsistorium von Charenton bei Paris, 1666, zum Pfarrer. Er versah diese Stelle bis zur Revokation des Edikts von Nantes, von seinen Glaubensgenossen geliebt wegen seines Eifers und seiner liebreichen Milde, von den Katholiken gefürchtet wegen seiner ebenso gründlichen als mutigen Polemik. 1668 und 1669 unternahmen der Jesuit Nouet und der Jansenist Arnauld die Verteidigung der Messe gegen ihn; beide bekämpfte er. 1678 hatte C., auf die Bitte der Mademoiselle de Duras eine Konferenz mit Bossuet, s. Bd III S. 339, 57. In der Folge wurde er noch mehrmals von Leuten, die zum Katholizismus umkehren und ihre Abtrünnigkeit vom Protestantismus durch den vorgeblichen Sieg irgend eines katholischen über einen berühmten protestantischen Theologen beschönigen wollten, in ähnliche Fallen gelockt, gab sich aber nie mehr dazu her. Als, 1685, die reformierten Geistlichen Befehl erhielten, in einer Frist von 14 Tagen das Land zu verlassen, gab man C. die auffallende Erlaubnis, den 21. Oktober zu Charenton, welches die reformierte Pfarrei von Paris war, noch einmal Gottesdienst zu halten. Da er aber erfuhr, daß man die Versammlung zu einer Komödie benutzen wollte, daß der Erzbischof von Paris und der Bischof von Meaux mit dem Polizeileutnant in der Kirche erscheinen, einer der Prälaten über die Kirchenvereinigung predigen, und einige gedungene Leute die Ketzerei abschwören sollten, ließ er verkündigen, daß der Gottesdienst nicht stattfinden würde. Alsobald ward dem Empörer, wie Frau von Maintenon ihn schalt, befohlen, binnen 24 Stunden, statt 14 Tagen, sich zu entfernen; den 22. Oktober reiste ein königlicher Bedienter mit ihm ab und begleitete ihn bis an die holländische Grenze. Kaum hatte er seine Gemeinde verlassen, so wurde die Kirche von Charenton, eine der größten und schönsten des damaligen reformierten Frankreichs, in Zeit von fünf Tagen abgebrochen. C. begab sich nach dem Haag, wo sein Sohn Pfarrer war;

er nahm weder das Anerbieten des großen Kurfürsten, zu Frankfurt an der Oder eine Professur zu bekleiden, noch einen schon vorher an ihn ergangenen Ruf von der Universität von Groningen an, sondern beschäftigte sich, in stiller Zurückgezogenheit, von einem Gehalte lebend, den ihm der Prinz von Oranien bewilligte, mit litterarischen Arbeiten und Predigten halten. Seine letzte Predigt hielt C. zu Weihnachten 1686. Nachdem die französischen Katholiken ihn während seines Lebens gefürchtet, verleumdeten sie ihn durch Ausstreuung des Gerüchts, er habe kurz vor seinem Tode die Ketzerei insgeheim abgeschworen. Außer den angegebenen Schriften besitzt man von ihm noch kleinere Traktate und eine Anzahl von Predigten, die sich durch strenge Ordnung und männliche Beredsamkeit auszeichnen.

Werke: 1. Réponse aux deux traités de Nicole, sur la perpétuité de la foi, Charenton 1665, Haag 1666, Genf 1666, Charenton 1667. Saumur 1667. 2. Relation succincte de l'état où sont maintenant les églises réformées de France 1666. 3. Traité de l'Eucharistie, Amsterdam 1668, Genf 1670. 4. Réponse au livre de M. Arnaud „De la perpétuité de la foi", Quevilly 1670. 5. La défense de la Réformation contre le livre intitulé: Prejugés légitimes contre les calvinistes, Quevilly 1673, La Haye 1682, Amsterdam 1683, London 1684. 6. Lettre de M. Claude à M. Turretin, 1675. 7. Requeste présentée au roy, contre la déclaration qui permettait aux enfants de sept ans de se convertir, 1681. 8. L'examen de soymême pour bien se préparer à la Communion, Charenton 1682, Haag 1683, Montauban 1684, Haag 1693, Paris 1839. 9. Traité sur la lecture des Pères et la justification, Amsterdam 1685. 10. Les plaintes des Protestants cruellement opprimés dans le royaume de France, Köln 1686, London 1707. 11. Réponse au traité de l'Eucharistie attribué à M. Le Camus, Amsterdam 1687. 12. Les oeuvres posthumes de M. Claude, Amsterdam 1688—89. 13. La Pratique de la religion chretienne pour les fidèles qui sont privés du saint ministère, Haag 1691. **E. Bonet-Maury.**

Claudianus Mamertus, gest. um 474. — Claudiani Mamerti opera recensuit et commentario critico instruxit Aug. Engelbrecht CSEL XI Vindob. 1885. Der Text MSL 53, 697—790 ist abgedruckt aus Galland Vet. Patr. Bibl. X; MSL 53, 693 ss. Gallandii Prolegomena. Die in Betracht kommenden Stellen des Briefwechsels des Apollinaris Sidonius sind verzeichnet MG A. a. VIII (1887) p. 429 sq. s. v. Mamertus Claudianus. — Gennad. V. i. 83. Tillemont Mémoires XVI (1712) p. 119—126, p. 741 s. Hist. litér. de la France II (1735) p. 442—446. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie II (1841) S. 567—580; G. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen (Raumers hist. Taschenb. 1869) S. 69 f.; Mart. Schulze, Die Schrift des Claudianus Mamertus über das Wesen der Seele (Leipziger Dissert., Dresden 1883); Engelbrecht, Untersuchungen über die Sprache des Claudianus Mamertus, Wien 1885 (auch SWA CX, 423 ff.); H. Rönsch, Zur Kritik u. Erkl. d. Claud. Mam. ZwTh XXX (1887), 480—487; A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litterat. d. Mittelalters I² (1889) S. 473 ff.; Ueberweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philos. II⁷ (1886) S. 121; de la Broise, Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis, Paris 1890; Arnold, Cäsarius von Arelate und die gall. Kirche s. Zeit (1894) S. 89. 131. 325 f.

Claudianus Mamertus nimmt in der Geschichte der christlichen Denkentwickelung eine bedeutende Stelle ein, weil er in der alten Kirche einer der konsequentesten und entschiedensten Vertreter des Dualismus von Leib und Seele gewesen ist. Das Bedürfnis der naturalistischen Auffassung gegenüber, welche die Seele als bloßes Produkt oder „Harmonie" des Leibes betrachtete, ihre Substantialität zu retten, hatte so bedeutende Kirchenlehrer wie Tertullian, Hilarius von Poitiers, Cassian, Faustus von Riez zu der Lehre von der Körperlichkeit der Seele geführt. Dem gegenüber hält Claudianus Mamertus an der geistigen Substantialität fest und verteidigt diese mit den Argumenten, welche im wesentlichen im Mittelalter und in der Neuzeit ebenso wiederkehren, sodaß sowohl bei Thomas von Aquino wie bei Cartesius sich die auffallendsten Anklänge an die Ausführungen des Viennensischen Presbyters finden. Claudianus ist, wie es scheint, um 425 geboren, wie es scheint in oder bei Lugdunum. Wenigstens ist er dort aufgewachsen und der berühmte Bischof Eucherius (434—450) war ihm praesentaneis coram disputationibus cognitus (de st. anim. II, 9, 3 ed. Eng. p. 135 l. 12). In Vienne scheint er auch seine Freundschaft mit Apollinaris Sidonius geschlossen zu haben. Er lernte in einer Rhetorenschule die griechische und lateinische Sprache und Litteratur kennen, bei welcher letzteren besonders Apulejus als maßgebend galt, und wurde in der Mathematik, Musik und Astronomie ausgebildet. Dann aber trat er in eine klösterliche Gemeinschaft

ein, höchst wahrscheinlich in Lyon und studierte nun zu den Klassikern auch Bibel und Theologie: „Triplex bibliotheca quo magistro Romana, Attica, Christiana fulsit." Sein Bruder Mamertus war inzwischen (vor 462) Bischof von Vienne geworden und zog ihn als Presbyter dieser Kirche nach. Claudianus widmete sich mit Eifer der Kirchenmusik und scheint auch ein Lektionar zusammengestellt zu haben. Sidonius hat die gemeinsame Thätigkeit der Brüder poetisch gefeiert Epist. IV, 11. Die dem Cl. M. zugeschriebenen Hymnen haben andere Verfasser. Kulturgeschichtlich wertvoll ist ein Brief an den Rhetor Sapaudus (ed. Engelbrecht p. 203 ss. vgl. Rönsch, S. 484 ff.), in welchen er den Verfall der Wissenschaften beklagt. Um 470 hat er sein Hauptwerk de statu animae geschrieben, welches, ohne diesen zu nennen, gegen einen Brief des Faustus gerichtet ist, der nach Sitte jener Zeit damals zirkulierte (Fausti Rejensis opera ed. Engelbrecht CSEL XXI [Vindob. 1891] p. 168—181). Claudianus Mamertus zeigt sich hier mit Hieronymus vertraut, fußt aber vor allen Dingen auf Augustin, von dem er keineswegs nur die Schrift de quantitate animae kennt, sondern dessen Jünger er ist. Von griechischen Vätern citiert er nur den Gregor von Nazianz. Nemesius von Emesa περὶ φύσεως ἀνθρώπου hat er nicht gekannt. Unter den Philosophen zeichnet er Plato aus: Platonem .. philosophorum omnium merito principem ... testem saepe uocitaui (II, 7 p. 128); aber auch Plotins Enneaden haben großen Einfluß auf ihn gehabt (vgl. de la Broise 170 f.). Besonders aber fängt jetzt Aristoteles an, für die Theologie wichtig zu werden. In der Verwertung aristotelischer Kategorien zeigt sich Claud. Mam. ebenso als Vorläufer der Scholastik, wie in anderen Punkten. Die Schrift de statu animae ist in Cassiodors, de anima MSL 70, 1279) benutzt; im Mittelalter hat Berengar von Tours sie studiert und hochgeschätzt (MSL 178, 1869) und Nikolaus, der Sekretär des Bernhard von Clairvaux, nennt ihn (MSL 202, 499 C) eine plena subtilitatis et sanctitatis anima, argumentiert mit der Stelle de statu animae III, 7 und sagt von ihm: Claudianus totam Christianam, Romanam, Atticam Bibliothecam (vgl. oben) in viridi aevo secretissimis institutionibus ebibens, et ingenii acumine et operis mole pene nobis alterum reddidit Augustinum. **Arnold.**

Claudius Apollinarius s. Bd I S. 676, 16—677, 5.

Claudius, römischer Kaiser, gest. 54. — H. Lehmann, Claudius und Nero und ihre Zeit I, Gotha 1858; H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 1, Gotha 1883 S. 314 ff.; Chr. Frd. Ammon, Illustratur locus Suetonii de Judaeis impulsore Chresto assidue tumultuantibus. Universitätsprogramm, Göttingen 1803; Keim, Rom und das Christentum. Berlin 1881 S. 171 ff.; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1886 S. 508; H. Vogelstein und P. Rieger, Geschichte der Juden in Rom I, Berlin 1869 S. 18 ff. Dazu die Monographien über die Anfänge der römischen Christengemeinde von Seyerlen (1874), K. Schmidt (1879), Kneucker (1881) u. a. sowie die Kommentare zum Römerbrief.

Tiberius Claudius Germanicus (41—54) pflegt im Hinblick auf eine durch ihn veranlaßte polizeiliche Maßregel gegen die Juden in der Stadt Rom in eine gewisse Verbindung mit der Geschichte des Urchristentums gebracht zu werden. Nachdem derselbe nämlich gleich nach seiner Erhebung im Gegensatz zu der Politik seines Vorgängers den Juden die frühere Religionsfreiheit wiederhergestellt hatte (Joseph. Antt. XIX, 5, 2—3), sah er sich im Verlaufe seiner Regierung wenigstens der römischen Judenschaft gegenüber zu einem scharfen Vorgehen veranlaßt, über welches Suetonius, Claud. c. 25 kurz mit den Worten berichtet: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Die Apostelgeschichte berührt dasselbe Ereignis 18, 2: .. διὰ τὸ τεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης. Demnach hat Claudius denselben Weg der Repression beschritten, welchen im Jahre 19 n. Chr. Tiberius ging, als er die ganze römische Judenschaft um des Vergehens einiger willen auswies (Joseph. Antt. XVIII, 3, 5; Tacit. Ann. II, 85; Suet. Tib. c. 36). Von dieser Maßregel wurde auch das in Rom ansässige jüdische Ehepaar Aquila und Priscilla betroffen (AG 18, 1 f., vgl. d. Art. Bd I S. 758, 32). Als Ursache der polizeilichen Ausweisung findet sich bei Suetonius angegeben impulsore Chresto assidue tumultuantes, und es ist ein alter Streit, ob damit auf religiöse Unruhen anläßlich der Christenfrage angespielt ist, über welche der römische Historiker ungenau unterrichtet gewesen sei, da er sich Christus als in Rom weilend und wirkend vorstellte (Gieseler, Baur, Hase, Keim a. a. O., Schürer a. a. O. u. a.) oder ob es sich um einen wirklichen jüdischen Agitator namens Chrestus handelt, dessen Bestrebungen nicht festzustellen sind (Herzog, Mommsen, R. G. V, 523 A.; Schiller a. a. O. S. 447).

Die Denkbarkeit der in ersterem Falle vorausgesetzten Situation ist durch Vorgänge im apostolischen Zeitalter gesichert (AG 17, 5 ff.; 21, 27 ff.). Um so unwahrscheinlicher ist ein so grober Irrtum bei Suetonius, der aus Tacitus (Ann. XV, 44), den er kannte (Lehmann a. a. O. S. 40 ff.; O. Clason, Tacitus und Sueton, Breslau 1870), wissen mußte, daß Christus bereits unter Tiberius in Jerusalem den Tod erlitten hatte. Ferner ist bei dem lebendigen Verkehre zwischen der römischen Judenschaft in Rom und ihrem Mutterlande schwer vorzustellen, daß erst nach 15—20 Jahren die messianische Kontroverse in dieser Weise in Rom akut geworden und andererseits den Christusgläubigen damals schon in der Hauptstadt eine solche Bedeutung zugekommen sei, daß sich aus dem Verhalten des orthodoxen Judentums zu ihnen und umgekehrt Unruhen von so bedenklicher Art entwickeln konnten, die eine, wie es scheint, im allgemeinen judenfreundliche Regierung zu so scharfen Maßregeln zwingen mußten. Der Name Chrestus bleibt ganz außer Frage, da derselbe in der Antike häufig ist (s. Index zum C. I. G., Berlin 1877 S. 135 *Χρῆστος*, Pape-Benseler, Wörterbuch der griech. Eigennamen; auch in lateinischen Inschriften des Abendlandes häufig, worüber die Indices des C. I. L. zu vergleichen sind, z. B. XII, 265 [Chrestus libertus], 4322, 4761; XIV, 3347).

Das Jahr der Ausweisung ist nicht bekannt. Wenn Orosius (Hist. VII, 6, 15) das neunte Jahr des Claudius, also 49 n. Chr. nennt, so irrt er zwar darin, daß er sich dafür auf Josephus beruft — denn dieser schweigt hier überhaupt — aber man darf doch mit der Möglichkeit rechnen, daß er das Datum aus einer andern zuverlässigen Quelle, die er mit Josephus verwirrte, schöpfte. Die Apostelgeschichte widerspricht mit dem dehnbaren *προσφάτως* 18, 2 diesem Ansatze nicht.

Einen nach Anlaß und Verlauf ganz andersartigen Vorgang hat Dio Cassius im Auge, wenn er LX, 6 mitteilt: *τοὺς δὲ Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.* Deutlich macht er eine innerstädtische polizeiliche Maßregel kenntlich im Unterschiede von einer vorher erfolgten Ausweisung (*οὐκ ἐξήλασε*), deren Erfolg ein vorübergehender gewesen war (*πλεονάσαντας αὖθις*). Allerdings steht diese Notiz gleich eingangs der Regierung des Claudius, doch ist mit Recht bemerkt worden, das Dio Cassius hier überhaupt noch nicht chronologisch erzählt, sondern nur eine allgemeine Charakteristik des Kaisers giebt (Schürer a. a. O. S. 508 A. 68). Es wird also damit nicht ausgeschlossen, daß diese Maßregel hinter der von Suetonius berichteten hergegangen sei, auf welche letztere der Inhalt deutlich zurückweist. Einer Harmonisierung beider Berichte stehen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. **Victor Schultze.**

Claudius, Matthias, gest. 1815. — Mönckeberg, M. C. 1869; W. Herbst, M. C., Der Wandsbecker Bote, 4. Aufl. 1878; Gerok, M. C., Darmstadt 1881; Stockmeyer, M. C., 2. Aufl. 1895; Redlich, Die poet. Beiträge zum Wandsbecker Boten gesammelt und ihren Verf. zugewiesen, Hamb. 1871; ders., Ungedruckte Jugendbriefe des Wandsbecker Boten, Hamburg 1881. — M. C.s Werke mit Anmerk. von Redlich, 2 Bde, Gotha 1882; Auswahl, zusammengestellt v. Gerok, 2. Aufl., Gotha 1889.

Matthias Claudius ist den 15. August 1740 zu Reinfeld unweit Lübeck geboren, studierte in Jena und brachte später den größten Teil seines Lebens teils als Privatmann, teils als Revisor bei der schleswig-holsteinischen Bank in Altona, in seinem geliebten Wandsbeck (bei Hamburg) zu, umgeben von einem heitern Familienkreise, und mit vielen der Besten und Edelsten seiner Zeit, mit Herder, Jacobi, Hamann, Lavater, Stolberg u. a. durch Bande der Freundschaft verbunden. Er starb in heiterer Gottergebenheit den 21. Januar 1815 im Hause seines Schwiegersohnes, des Buchhändlers F. Perthes zu Hamburg. „Die volle Kraft des Geistes, seine Eigentümlichkeiten und Eigenheiten blieben ihm bis zur letzten Stunde“ (s. Perthes Leben II, S. 59 ff.; vgl. I, S. 77). — Seine teils im „Wandsbecker Boten“, teils in andern Blättern zerstreuten Aufsätze sammelte er zuerst 1775 u. d. T.: Asmus omnia sua secum portans, oder sämtliche Werke des Wandsbecker Boten, denen noch einige Supplemente in späteren Jahren folgten (vollständige Ausgabe 1812 in 8 Bänden, 9. Aufl. 1871 durch Redlich). Was Claudius als religiösen Schriftsteller auszeichnet, ist weder eine in didaktischer Form auftretende Theologie, noch sind es asketische, zu unmittelbar erbaulichem Zwecke geschriebene Aufsätze. So eignet sich keines seiner Gedichte zum Kirchenlied und keine seiner Betrachtungen hat von ferne den Ton der Predigt oder des Andachtsbuches. Alles ist vielmehr Erguß eines vom praktischen Christentum durchdrungenen Lebens, das sich in einer die Weise des Volkes

nachahmenden Sprache kundgiebt. Aus der schalkhaften Miene des Humors schaut der höchste Ernst hervor, und dies ist es, was seinen Schriften in Prosa und Versen ein eigentümliches Gepräge giebt, das freilich den Anforderungen einer nach klassischen Vorbildern sich richtenden Ästhetik von ferne nicht gerecht zu werden anstrebt, sondern mit kecker Ironie sich darüber hinwegsetzt. Mit seinen theologischen Überzeugungen bildete der Wandsbecker Bote einen entschiedenen Gegensatz zu der aufklärenden Zeitrichtung, ohne darum einer veralteten Orthodoxie, deren Pedantismus er selbst verlachte, das Wort zu reden. „In der durch die heil. Schrift bewahrten Offenbarung sah er die einzige Quelle der wahren Religion und in der angestammten Obrigkeit das nicht zu entbehrende, von Gott verliehene Rettungsmittel gegen den Frevel und die Willkür der Menschen" (Perthes a. a. O. I, S. 78). Verleugnet er schon in seinen frühern Schriften nirgends seine Überzeugung, so ist doch zwischen ihnen und den spätern insofern ein Unterschied, als der mehr sentimentale und humoristische Ton nach und nach einer strengern, wenn man will, schroffern Polemik gegen den Rationalismus Platz machte. Obgleich diese Schroffheit nie „einen Grundzug seines Geistes bildete, weder in frühern noch in spätern Jahren" (Perthes a. a. O. I, S. 79), so brachte doch die von ihm eingeschlagene Richtung eine Veränderung in das Verhältnis zu mehreren seiner früheren Freunde. Nicht nur ließ Voß seinen Zorn gegen ihn aus (Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? vgl. Perthes II, S. 348), sondern auch Herder schlug gerade in spätern Jahren eine von dem Wandsbecker Boten divergierende Bahn ein, und zwischen ihm und Fr. Jacobi stellte sich in Hinsicht auf das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und der Vernunft zur geschichtlichen Offenbarung immer deutlicher eine Differenz heraus, die sogar die Veranlassung wurde zu Jacobis Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (s. die Vorrede zu dieser). Während Jacobi die Stimme Gottes im gläubigen Gefühl vernahm, gründete Claudius seinen Glauben auf die geschichtliche, durch die Bibel verbürgte Thatsache der durch Christum geschehenen Erlösung. Über den Vernunftgebrauch in der Religion und sein Verhältnis zu den Tonangebern der Zeit läßt er sich in seiner ironischen Weise so vernehmen: „Ob es vielleicht mehr als eine Vernunft giebt; ich kann in die heurige mich nicht finden. Sie nennen Dinge vernünftig, die ich unvernünftig, und Dinge unvernünftig, die ich vernünftig finde. Da bin ich nun zwischen Thür und Angel, und weiß nicht, ob ich eine unvernünftige Vernunft oder eine vernünftige Unvernunft vorziehen soll" (Korresp. zwischen mir und meinem Vetter). — An einer andern Stelle vergleicht er die Philosophie mit dem „Hasenfuß, der die Bildsäule wohl vom Staube reinigen, aber nicht eine Bildsäule schaffen kann". Oder er tadelt es an ihr, „daß sie mit ihrer lahmen Hüfte oft das große Wort haben und die Frau im Hause spielen will, ohne von dem Detail des Hauswesens unterrichtet zu sein, daß sie immer nur sehen und nicht glauben will" (Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram). Und so kommen ihm diejenigen, welche die Offenbarung nach der Vernunft meistern wollen, vor wie die, welche die Sonne nach ihrer hölzernen Wanduhr richten möchten. — Gleichwohl anerkennt er ein Göttliches auch im natürlichen Menschen. Die Sehnsucht nach der Erlösung ist ihm „die einzige Saite auf der heiligen Harfe, daran der Mensch noch rühren kann, und das Wahrzeichen seiner Größe". Wie sehr ihm ein Erlöser Bedürfnis war, geht aus folgender Stelle hervor (Briefe an Andres): „Wer nicht an Christus glauben will, der muß sehen, wie er ohne ihn raten kann. Ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen, und das kann er überschwenglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen von keinem, von dem wir's lieber hätten" .... „Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und sein innerstes Bedürfnis, sein geheimstes Ahnden und Wünschen erfüllt". So ließen sich noch viele in ihrer Art treffliche und charakteristische Stellen anführen. — In konfessioneller Beziehung ward Claudius, der Sohn eines lutherischen Geistlichen, mit der Zeit klarer und entschiedener und verteidigte demgemäß auch die lutherische Lehre vom Abendmahl. — Fenelons Werke hat er ins Deutsche übersetzt und mit Vorreden begleitet. — Es läßt sich denken, daß eine so eigentümliche Persönlichkeit auch den verschiedensten Beurteilungen unterlegen ist. Während Gelzer (deutsche Nationallitteratur II, S. 6 ff.) dieser so einzigen Gestalt, wie nur „die deutsche Nation und die evangelische Kirche sie hervorbringen konnte", mit Vorliebe sich zuwendet, was ihn nicht hindert, in den spätern Produkten „eine gewisse Ermattung und Vernüchterung" zu entdecken, zeigt sich Gervinus (Nationallitteratur I, S. 38 ff.) von vorneherein gegen die von Claudius verfolgte Richtung eingenommen; die von ihm gemachten Ausstellungen in Beziehung auf die Schreibart des Boten mögen indessen nicht ganz unbegründet sein. Am

treffendsten wird der Schriftsteller Claudius wohl von W. Scherer beurteilt (Gesch. d. deutschen Nat.-Lit. 5. Aufl. S. 512). **Hagenbach** † (**Plitt** †).

Claudius von Turin, gest. vor 832. — Histoire littéraire de la France, Bd IV S. 223 ff.; Rudelbach, Claudii Taurin. Episcopi ineditorum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione. Havniae 1824. 8°; Schmidt in Jlgens ZhTh 1843 Heft 2 S. 39 ff.; Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter 1, S. 16—24; Herzog und Plitt, Realencyklopädie 2. Aufl. Bd 3; Wetzer und Welte, Kath. Kirchenlexikon 3. Bd S. 434; Ebert, Litteratur des Mittelalters Bd 2; Giseler, Kirchengeschichte Bd II. T. 1; Traube in der Roma nobilis AMA 1. Kl. XIX, II. Abt. S. 332; Simson, Ludwig d. Fr. 2. Bd, S. 247—251; Foß, Progr. d. Luisenst. Realgymn. zu Berlin, 1893; Dümmler, Ueber Leben und Lehre des B. Claudius v. T.. SBA, 23 S. 427—43; Matthaei, Progr. des Progymn. zu Gr.-Lichterfelde 1889; Comba, Claudio di Torino, Florenz 1895. — Ausgaben: MS Lt. 104, t. 106; Oudin, Comment. de script. eccl. antiquis Bd 2 S. 29; Mabillon, Ann. ord. S. Bened. Bd II append. Nr. 41 S. 720 ff.; A. Mai, spicil. Romanum 1840 Bd IV; BM Bd XIV, S. 139 ff.; Mabillon, Vet. ann. S. 90; Bedae et Claudii Taurin. aliorumque opuscula, Bologna 1753; MG Epist. IV. Außer Migne geben die andern angeführten Ausgaben meist nur einzelne Fragmente.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß Karl d. Gr. die christliche Kirche von sich wollte abhängig machen. Sein Reich sollte ein Kirchenstaat sein, den nicht ein ordinierter Geistlicher, sondern ein priesterlicher Kaiser regierte. Auch unter Ludwig d. Fr. blieb das Staatschristentum bestehen. — Das Urbild eines echten gallischen Bischofs in dieser Staatskirche ist Agobard von Lyon. Er ist ein tüchtiger Politiker, ein streitbarer Kirchenfürst und zugleich ein gelehrter und freisinniger Mann. Zum Teil an denselben Gegenständen wie Agobard hat sich ein anderer Bischof versucht. Dies ist Claudius von Turin. Er war in Spanien geboren und zwar in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts, doch kann das Jahr nicht angegeben werden. Obgleich ein Schüler des bekannten Bischofs Felix von Urgel, teilte er doch nicht dessen ketzerische Ansichten. Einer der erbittertsten Gegner des Claudius sagt zwar, er, Claudius, wäre **inhaerens discipulatui** des Felix gewesen, und in Claudius wäre Felix wieder erstanden wie Euphorbus nach der Annahme des Altertums in Pythagoras. Dieser Angabe fehlt jedoch die Begründung. — Eine feine humanistische Bildung hat Claudius nicht erhalten, wie seine Schreibweise das bekundet, die voll Solöcismen und Barbarismen ist. Durch welche Umstände es veranlaßt wurde, daß dieser Ketzerschüler an den Hof des Königs von Aquitanien gekommen ist, das wissen wir nicht. Wir hören nur, daß er dort als Presbyter gedient und die Hofgeistlichkeit in der Bibelkunde unterrichtet habe. Daß er in der Bibel sehr belesen war und sich ernstlich um die Auslegung und das Verständnis der biblischen Bücher bemüht hat, das gestehen selbst seine ärgsten Feinde zu, und das beweist ein Blick in seine hinterlassenen Schriften. Wir müssen aber dabei festhalten, daß man in der Karolingerzeit hierin an die ältere Zeit anknüpfte und nicht darüber hinauskam. Man studierte wohl fleißig den Augustinus und Gregorius, man arbeitete viel und wußte viel, aber das Dogma wurde nicht weiter gebildet. Claudius soll ein vortrefflicher Prediger gewesen sein, und wir glauben das, wenn wir die hinterlassenen Predigten lesen. Er stellt in ihnen nicht ein bestimmtes Thema an die Spitze des Vortrags, um es nach allen Seiten zu erörtern, sondern er nimmt eine Bibelstelle und erklärt die einzelnen Verse und Abschnitte in warmer und ergreifender Rede. Besonders schön gearbeitet sind seine **dicta in lectionem St. Evangelii secundum Matthaeum C. VIII v. 1—13** und die **in dominica III post Epiphaniam**. — Ludwig d. Fr. muß mit ihm sehr zufrieden gewesen sein, denn er sandte ihn bald nach seiner Thronbesteigung als Bischof nach Turin, um das dortige Volk, welches dem Evangelium entfremdet war, in der heiligen Schrift zu beraten. Das aber ist nicht der einzige Grund gewesen, der den Kaiser bewogen hat, ihn dahin zu schicken, sondern auch noch folgender Umstand. In den Seealpen lag ein muhamedanischer Räuberstaat, der die christlichen Distrikte Spaniens und ebenso Italiens vielfach belästigte. Da war es wünschenswert, dort einen Bischof zu haben, der die Verhältnisse kannte. — Karl der Gr. hatte bei der Unterwerfung der Langobarden hier im Westen von Norditalien große Güterkomplexe meist ferne von den Städten erworben. Da die Langobarden als Arianer fast alles kirchliche Eigentum an sich gerissen hatten, so war Karl genötigt, die Bistümer mit Königsgut auszustatten. Dafür mußten die Bischöfe Kriegsdienste thun. So hat denn nun auch Claudius außer seiner geistlichen Mission ebenfalls eine kriegerische zu erfüllen gehabt. Er zog, wie er selbst sagt, ins Feld zum Kampfe gegen die Mauren, nahm aber dahin seine schriftstellerischen Arbeiten mit. — Schon im J. 811 schrieb er **commentaria in genesia**,

gewidm. einem Abt Dructeramnus, im J. 821 in exodum und im J. 825 in leviticum, die er dem Abte Theodemir in Gallien widmete. Welches Kloster dieser Abt geleitet hat, vermögen die meisten Autoren nicht anzugeben; einige nennen ihn Abt von Psalmodi (oder Psalmody). Alle diese Kommentarien sind sogenannte Catenen, d. h. sie bestehen aus einer Reihe zusammengefügter Aussprüche von Kirchenautoren.

Ebenso sind die Kommentare eingerichtet, die er zu den neutestamentlichen Büchern verfertigt hat. So verfaßte er im J. 815 eine catena patrum zu dem Evangelium des Mt mit einer Vorrede an den Abt Justus von Charroux in Poitou. Dann sandte er im J. 815 oder 816 dem Abte Dructeramn von Solignac den Brief an die Galater und 817 den Epheser-Brief an Ludwig d. Fr. Seine Arbeiten wurden in Gallien viel gelesen und fanden viel Freunde und Verehrer. Daher schickten ihm sowohl der Abt Theodemir als auch der Erzbischof Nimbridius (auch Nifridius) Fragen über die Bücher der Könige. Ersterer bittet, er möge diese Fragen ordnen, denn der Schreiber habe sie durcheinander geworfen, er möge sie dann geordnet als ein Ganzes behandeln und ihm mit einer Vorrede zusenden. Sie hätten schon eine ähnliche Arbeit von Beda in einem Bande bei sich, in welcher auch eine Abhandlung über den Tempel Salomonis stände. Und zwar möge Claudius die Frage erläutern: historisch, allegorisch und moralisch. Das hat nun Claudius in dem Buche gethan, welches betitelt ist: Claudii Taurinensis episcopi quaestiones triginta super libros regum. In dem Werke findet sich wenig Eigenes, er benutzt besonders Augustinus de civitate Dei, Gregorii Magni Moralia, den Isidor, Beda und Rabanus. Diese Arbeit besteht aus 4 Büchern. Einige Äußerungen im 3. Buche zogen ihm den Vorwurf zu, daß er ein Anhänger nestorianischer Lehren sei. Diese verdächtige Stelle lautet: thronus eburnens aeternam judicis potestatem auro divinitatis fulgentem, quam Dominicus homo a Patre accepit, figuram gestare non dubium est etc. — Das Wort: Dominicus homo statt dominus, und dann der Ausdruck: divinitas quam dominicus homo a patre accepit verkleinere die Würde des Herrn. Am Ende des 4. Buches behandelte er einige Fragen des Theodemir. Währenddes hatte dieser an seinem Lehrer Claudius Verrat geübt und den Kommentar desselben zu dem 1. Korintherbriefe, welchen Claudius ihm zugeschickt hatte, in den königlichen Palast gebracht, damit er dort von den Bischöfen und Optimaten verurteilt werde. Deshalb schrieb ihm Claudius: das möge dir Gott verzeihen. Darauf verfaßte Cl. ein apologetisches Buch, von dem eine Handschrift noch 1461 im Kloster Bobbio gesehen, seitdem aber verschwunden ist. Wir kennen es demnach nur aus zwei Gegenschriften von Dungalus und Jonas. Anstoß hatte Cl. zuerst durch sein Auftreten gegen den Bilderdienst erregt. Ludwig d. Fr. hatte ihn nach Turin geschickt, damit er das verwilderte Volk christlich berate. Nun fand er dort das reine Heidentum und sah mit Recht in dem Bilderdienste Götzendienst. Augustinus wurde ihm der Führer, der ihm den Weg zu Gott ebnete. Die Ansicht des Augustinus, wonach die Kirche die Gemeinschaft der Prädestinierten ist, in der Gott unmittelbar wirkt, machte er zu der seinigen. Er meinte also, daß alles Gute Wirkung der göttlichen Gnade und ein Zeichen sei, es wäre der, welcher es vollbringt, von Gott dazu vorher bestimmt. Eigenes Verdienst, Gerechtigkeit durch gute Werke verwarf er unbedingt. Da nun die Gnade im Innern der Seele wirkt, so sind auch der Glaube, die Nachfolge Christi, die Gemeinschaft mit ihm innere Vorgänge. Um selig zu werden, müßte man also sich nicht nur vom Sinnlichen losreißen, um nach dem Unsichtbaren zu streben, sondern auch ohne eines Andern Dazuthun oder vermittelndes Verdienst persönlich mit Gott durch Christum, den alleinigen Mittler, in Verbindung treten. Nun hatte Augustinus aber auch noch eine andere Ansicht von der Kirche aufgestellt, wonach sie die bleibende Vermittlerin zwischen den Einzelnen und Gott sei. Diese billigte Claudius nicht. Deshalb stimmte er nicht mit der damals immer weiter um sich greifenden Verehrung des Bischofs von Rom überein. Er spricht einmal die Ansicht aus, der sei nicht apostolicus zu nennen, der in cathedra apostoli sitze, sondern der, welcher die apostolische Pflicht erfülle. Deshalb hält er auch von den Wallfahrten nach Rom nicht viel und giebt seinen Standpunkt in dieser Frage folgendermaßen an: ego enim iter illud nec approbo nec improbo, quia scio, quod non omnibus obest nec omnibus prodest nec omnibus proficit nec omnibus officit. Es ist doch klar, daß Claudius schon hierdurch viel Anstoß erregt hat und späteren Zeiten durch noch andere Äußerungen erst recht als Erzketzer erscheinen mußte. Wie sehr mußte man ihn später verabscheuen, wenn er lehrte, daß Petrus gar nicht das Recht zu lösen und zu binden bekommen hätte, und wenn er von einem doppelten Primate spricht, von einem des Petrus zur Gründung der Kirche unter den Juden, von einem andern des

Paulus zur Errichtung der Kirche unter den Heiden. Wie mußte dem Mann also wohl zu Mute sein, als er die heidnischen Greuel in seiner Diöcese sah? Er trat dagegen mit größter Strenge auf und entfernte nicht allein die Bilder aus den Kirchen, sondern auch die Kreuze. Als das Benehmen des Claudius bekannt wurde, schrieb der Abt Theodemir an ihn: es sei durch ganz Gallien ein Gerücht gegangen, er habe eine neue Sekte **contra regulam fidei catholicae** gegründet. — Alles, was er in den Briefen und in den Kommentaren gegen diese Ausartungen gesagt hat, war in dem **Apologeticum** zusammengefaßt. Wie schon oben angegeben, besitzen wir dies Werk nicht mehr und kennen es nur aus Widerlegungsschriften des Jonas und Dungalus. Claudius ist vor d. J. 832 gestorben (s. Dümmler S. 438). Er blieb trotz aller Anfeindungen bis an seinen Tod Bischof von Turin. Das war nur möglich, weil die Fragen, um die damals gestritten wurde, noch im Flusse und noch nicht zu Gunsten der Papstkirche entschieden waren. Will man Claudius einen Vorläufer der Reformation nennen, wie das oft geschieht, so läßt sich dagegen nicht viel sagen, daß er aber der Stifter der Waldenser-Sekte gewesen sei, ist durchaus nicht zu beweisen. **Foß.**

Clausur s. Mönchtum.

Clémanges, Nikolaus von (Nic. de Clamengiis) gest. 1437. — Quellen: 1. Die Werke, nicht ganz vollständig (mehrere Briefe und Reden, sowie ein Kommentar zu Jes noch ungedruckt) gesammelt von J. M. Lydius (Nic. de Clemangiis opera omnia, Lugd. Bat. 1613. 4., eine noch immer brauchbare, mit gediegener Gelehrsamkeit ausgestattete Ausgabe). Einzelnes in den Sammlungen von D'Achery, Baluzius, Bulâus, Hardt und bei Launoy, hist. gymn. reg. Nav. (opp. t. IV). Ueber Inkunabel-Drucke einzelner Schriften vgl. Hain, Repert. bibl. vol. I, p. 2 S. 160 ff. und die unten citierte Litteratur, bes. Müntz u. Feret. 2. Die Quellen zur Geschichte der Unions- und Reformbewegung in Frankreich (am vollständigsten citiert in Pastors Geschichte d. Päpste, I, XXIV ff.) und der Universität Paris (bes. Chartularium univ. Parisiensis edd. Denifle et Chatelain, t. III 1894). Vgl. auch A. „Benedikt XIII a" Bd II S. 568, 26. Litteratur: Cl.s Leben wurde beschrieben von Lydius in seiner Ausgabe der Werke, von Launoy in opp. omnia t. IV, von Dupin in Opp. Gersonii t. I, von Hardt in „Nic. de Clem. opusculum de ruina ecclesiae" Preßburg 1705, von Adolphe Müntz in „Nicolas de Clémanges. Sa vie et ses écrits. Thèse, Strasbourg 1846", von Georg Voigt in „Die Wiederbelebung des klassischen Altertums ꝛc." II², 349 bis 356 (das Beste, was über Cl. geschrieben ist. Vgl. auch desselben Enea Silvio I, 194), von Knöpfler in Kirchen-Lexikon (Wetzer und Welte) IX² Artikel „Nikolaus v. Clémanges", von P. Feret in „La faculté de théologie de Paris" t. IV, 275—295 (vgl. auch t. III). Vgl. auch J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858; P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877; M. Creighton, A history of the papacy I, London 1882; Hefele, Conciliengeschichte VI², Freiburg 1890. — Einzelne Fragen werden behandelt von G. Schuberth („Ist Nikolaus von Clemanges Verfasser des Buches: de corrupto ecclesiae statu?" Progr. der Realsch. II. O. 2. Großenhain 1882; dasselbe mit einigen Auslassungen und einem Zusatz über den handschriftlichen Befund in der Leipziger philos. Dissertation „Nicolaus von Clemanges als Verfasser der Schrift: de corrupto ecclesiae statu" 1888) und A. Thoma („La date de la mort de Nicolas de Clamanges") in Romania t. XXV Nr. 97 1896. — Eine allseitige Würdigung des Mannes auf dem Hintergrund der kirchenpolitischen und kulturellen Bewegungen seiner Zeit steht noch aus.

Nicolas Poillevillain v. Clamanges (so nach Denifle-Chatelain, **Chartularium univ. Paris. III** und dem jetzigen Namen seines Geburtsortes Clamanges, einem Dörfchen in der Champagne) ist ein jüngerer Zeitgenosse Gersons, den er als seinen Lehrer bezeichnet (also geboren um 1367, nicht 1360). Wie dieser erhielt er seine Bildung in dem Kollegium von Navarra, jener von der Gemahlin Philipps des Schönen, Johanna von Navarra, gegründeten Pflanzstätte gediegener Gelehrsamkeit und patriotischer Gesinnung (vgl. darüber Schwab, Johannes Gerson S. 66 ff.; Beß, Studien zur Geschichte des Konstanzer Konzils I, S. 46 f.; Rashdall, **The universities of Europe in the middle ages I,** S. 491 ff.) Hier erwarb er sich jene „**Tulliana facundia**", welche ihm die Bewunderung der Zeitgenossen eintrug, ohne nachweisbare Anregung von andern, durch beständige und aufmerksame Lektüre der Alten, die ihm in größerer Fülle damals erreichbar waren, als seinen italienischen Vorgängern. Von Berührungen mit diesen ist kaum eine Spur zu entdecken; er hat solche vielleicht in französischem Stolz geflissentlich vermieden. Antiker Geist ist überhaupt nur in geringem Maße auf ihn übergegangen; der Einfluß der Klassiker beschränkt sich fast auf den Stil, und dieser ist noch recht schwülstig. In späteren Jahren aber hat Clémanges sogar selbst seine humanistische Jugendperiode verurteilt

(vgl. die Briefe an seinen weltfrohen Freund Jean de Montreuil, nicht Monstrelet, wie Müntz schreibt) und vor Überschätzung der Rheotorik gewarnt. Der sparsame Gebrauch, den er hier von antiken Meistern macht, ist ganz dem kirchlich-theologischen Interesse untergeordnet, das ihn mehr und mehr beherrscht. Und doch zeigt sich gerade in der Art und Tendenz dieser Bestrebungen unverkennbar das Humanistische, wie es ihm jener Verstimmung zum Trotz zur Natur geworden ist. — Er hat es in der Theologie nur bis zum Baccalaureat gebracht (1391); als Wissenschaft ist sie zugleich mit der Philosophie ihm fremd geblieben, denn seine Begabung war nichts weniger als spekulativ. Ein Vorläufer des spätern kirchlich interessierten Humanismus, hat er Abwendung von unfruchtbaren Distinktionen, Rückkehr zu den einfachen Quellen der Theologie, eine auf das Praktische gerichtete Reform des theologischen Studiums gepredigt. — Aber die immer höher gehenden Fluten der Unionsbewegung, in die schon seine Anfänge hineinfallen, hatten auch gar nicht die Muße, die ein weltabgewandtes Spekulieren erfordert, ihm gestattet. Seiner Natur widerstrebte es öffentlich hervorzutreten, aber schon früh wurde er, ebenso wie sein ähnlich gearteter Freund Gerson, in die Arena des kirchenpolitischen Kampfes hineingezogen. Nachdem er bereits auf eigne Faust an Karl VI. die Mahnung gerichtet hatte, der Beseitigung des Schismas nachzudenken (opp. ed. Lydius, Ep. 1) erhielt er (ob er damals auch zum Rektor gewählt wurde ist zweifelhaft) 1394 den Auftrag, das Resultat einer Abstimmung der Universität über die Unionsfrage zu ziehen, an welcher sich nach Angabe des Mönches von S. Denys mehr als 10000 beteiligt hatten (vgl. darüber bes. Denifle-Chatelain, Chartular. III, 604 ff.; Rashdall a. a. O. 543 und N. Valois, La France et le grand schisme d'Occident, II, 407 ff.). Er that dies in einer längern Denkschrift, welche zu den hervorragendsten Dokumenten jener mit schriftstellerischen Erzeugnissen überreich gesegneten Bewegung gehört (Denifle-Chatelain, Chartular. III, 617—624). Ihre Wirkung wurde durchkreuzt durch den Tod Clemens VII., an dem sie selbst nicht ohne Schuld gewesen sein soll. Die trotz der Abmahnung des Pariser Hofes und der Universität erfolgte Wahl eines neuen Papstes hatte aber eine Verschiebung der Universitäts-Parteien im Gefolge, die ausgehend von dem natürlichen Gegensatz gemäßigter und radikaler Häupter, Bedeutung erst dadurch gewann, daß der politische Gegensatz der orleanistischen und burgundischen Hofclique sich damit verband. — Peter von Luna, der sich Benedikt XIII. nannte, muß eine im höchsten Grad imponierende und anziehende Persönlichkeit gewesen sein. Während seiner Pariser Legatur hatte er es verstanden, einen Teil der tonangebenden Männer an der Universität zu gewinnen, Peter von Ailli voran und Clémanges. Dieser war eine viel zu vorsichtige, abwägende Natur, als daß er mit den Stürmern an der Universität auf die Dauer gemeinsame Sache hätte machen können. Dem neuen Papst aber, der auch wie wenige ein Verständnis für gelehrte, besonders klassische Bildung an den Tag gelegt hatte, glaubte er das vollste Vertrauen entgegenbringen zu können. So schrieb er an ihn gleich nach der Wahl im Namen des Königs und der Universität (Bulaeus IV, 713; Dachery I, 722, 788) und noch einmal in eigenem Namen (opp. ed. Lydius, Ep. 2). So folgte er auch trotz mancher Bedenken der Berufung zum päpstlichen Sekretär nach Avignon, die der von dem italienischen Humanismus angeregte Kardinal Galeotto de Prietramala vermittelte. Vom 16. Nov. 1397 (nicht 1395) ist die Ernennungsurkunde datiert. Es war ein verhängnisvoller Schritt, denn er hatte sich einem großen, aber unglücklichen Manne damit verbunden. Obgleich er den päpstlichen weit über den königlichen Hof stellt, ist er dort seines Lebens nicht froh geworden. Für den Papst selbst war es verhängnisvoll, daß er Männer wie Ailli und Clémanges dem Pariser Boden entzog. Denn hier schoß jetzt, unterstützt von der neuen durch den Gegensatz gegen den ritterlich-aristokratischen Orleans bestimmten demokratischen Politik Burgunds der Radikalismus ins Kraut und trieb Frankreich zur Obedienzentziehung. Der französische Papst und sein Sekretär, die Zierde der französischen Litteraten, sahen sich als Gefangene in Avignon. Zwar erfolgte bald die Befreiung unter Orleansschem Einfluß. Allein es blieb eine Gewitterschwüle, die jederzeit sich entladen konnte. Unter diesen Umständen war an ein Wirken für den Frieden der Kirche, wie es Cl. von seiner neuen Stellung erhofft hatte, nicht mehr zu denken. Lange schon trug er sich mit dem Gedanken einer Trennung von Benedikt. Zur Ausführung scheint es aber erst gekommen zu sein gelegentlich einer Reise nach Genua, welche der Papst im Mai 1405 unternahm, um seinen Unionseifer zu zeigen. Hier wird Cl. geblieben sein, als im Herbst 1406 Benedikt zurückkehrte. Aber eine öffentliche Lossagung war damit nicht verbunden, und als nun im Frühjahr 1408 in Paris eine Bulle Benedikts (datiert vom 19. Mai 1407 aus Marseille), bekannt wurde, in der er das Königshaus mit Exkommunikation bedrohte, da entlud sich

die Erregung der Pariser Kreise, denen das Dogma von der Souveränität des französischen Königtums mindestens ebenso heilig war, als das vom göttlichen Recht des Papsttums, auch auf den vermutlichen Schreiber der Bulle, den bisherigen Sekretär des Papstes. Cl. suchte sich in einem Schreiben an die Universität mit dem Hinweis auf seine schon vor Abfassung der Bulle erfolgte Trennung von der Kurie zu rechtfertigen. Aber hier waren die Geister im Vollgefühl der ihnen zugefallenen Bedeutung — die Universität stand damals dank der komplizierten innern Lage Frankreichs auf dem Höhepunkt ihres Einflusses — viel zu erregt, um ruhig erwägen zu können. So zog sich Cl. teils aus Furcht vor Nachstellungen — war doch auch Ailli kaum solchen entgangen —, teils dem Zug seiner Seele folgend von Langres, wo er inzwischen ein Kononikat angetreten hatte, in die Einsamkeit eines Karthäuserklosters zurück, anfangs nach Valprofonds, dann nach Fontaine-du-bosc. — Da konnte er nun ungestört den geliebten Studien obliegen; und reiche Früchte (auch poetische Stücke von einer damals seltenen Leichtigkeit und Eleganz) hat diese Muße gezeitigt.

Vor allem wandte sich aber in der Stille des einsamen Thales sein Nachdenken der Bibel zu, die er, wie er sagt, bisher vernachlässigt hatte, und die nun der Gegenstand seiner liebsten Studien wurde. Außer seinen von Fontaine-du-bosc aus an seine Freunde Gerson, d'Ailli u. a. gerichteten, ebenso gemütvollen als schöngeschriebenen Briefen, hat er hier einige Schriften verfaßt, in denen er den Irrtümern und Mißbräuchen der Kirche seiner Zeit die reinern Überzeugungen entgegenstellt, die er in der Bibel gefunden. Die vorzüglichern derselben sind folgende: De fructu eremi, an Peter d'Ailli, über den Wert des Lebens in der Einsamkeit, der bloß darin bestehe, daß uns die Einkehr in unser Inneres, die stille Unterhaltung mit Gott erleichtert werde; — De fructu rerum adversarum, wie der Christ Not und Bedrängnis zur Fortbildung seines geistigen Lebens benutzen solle; — De novis festivitatibus non instituendis, gegen die vielen unnötigen Festtage, die den armen Landbewohner an der Arbeit hindern, statt zur Andacht nur zu roher Lustbarkeit Anlaß geben, und über den Geschichten der Heiligen die Bibel in Vergessenheit bringen; De studio theologico, (nur bei Dachery, Bd I, S. 472 u. f.), an einen jungen Theologen, der Cl. um Rat gefragt, ob er bei der Universität bleiben oder in das Pfarramt eintreten solle; Cl. beklagt, daß so viele, selbst der bessergesinnten Theologen, letzteres verschmähen, da es doch so nötig sei, zumal für das unwissende und vielfach gedrückte Landvolk tüchtige und treue Geistliche zu haben; er zeigt, in welchem Geiste die Theologie zu betreiben, wie sie vorzüglich nur in der Bibel zu suchen, und als Mittel anzuwenden sei, das beseligende Wort Gottes, auf wirksame Weise, mit Glauben und Liebe zu predigen. — Die kleinern theologischen Traktate, de filio prodigo und de Antichristo sind weniger wichtig.

Aus den angeführten Schriften von Cl. ist ersichtlich, wie die Klarheit seines durch klassische Studien gebildeten Geistes, verbunden mit einer reinen, aus der Bibel sich nährenden Frömmigkeit, ihn ebensosehr von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Scholastik, als von den dunkeln Spekulationen eines falschen Mysticismus entfernte. Nicht minder fromm und demütig als gelehrt, war er zwar seiner Kirche unterworfen, suchte aber seinen Frieden, statt in den von ihr vorgeschriebenen Formen und Gebräuchen, nur in dem Glauben an den Erlöser, wie er ihn in dem Evangelium fand. Überall empfahl er das Wort Gottes als die reinste und reichste Quelle christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens. Den Verfall der Kirche schrieb er der Vernachlässigung der Bibel zu. Messe, Prozessionen, Feste und alle andern Gebräuche haben keinen Nutzen, so lange die Herzen durch den Glauben nicht gereinigt sind; alles äußere Werk ist als solches ohne Wert, nur die innere Gemeinschaft mit Christo ist der Weg zum Heil.

Neben solchen Betrachtungen aber hat er die Entwicklung der Dinge in der Welt nicht aus dem Auge gelassen, wie denn auch jene stets von einer praktischen Tendenz beherrscht waren. In einer Oratio ad Galliarum principes (c. 1411) hat er versucht in den Bürgerkrieg einzugreifen, der sein unglückliches Vaterland zerfleischte. Seinem Freunde Gerhard Machet aber weiß er diesen Zuständen gegenüber doch keinen andern Rat, als Flucht in die Einsamkeit (vgl. seinen Traktat „Non mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore"). — Mit reger Aufmerksamkeit hat er dann die Bewegung verfolgt, die zum Konstanzer Konzil führte. Dem Reformbedürfnis, das hier sich aufs engste mit den Unionsbestrebungen verband, hatte Cl. in zwei gewichtigen Traktaten schon vorgearbeitet. Zuerst (c. 1411) erschien „de praesulibus simoniacis", eine scharfe Rüge des Lebens der Geistlichkeit. Umfassender, höher und tiefer greifend,

schildert er darauf das Elend der Kirche in „de ruina Ecclesiae" (= „de corrupto Ecclesiae statu").

Um diesen Traktat hat sich ein litterarischer Streit entsponnen, in dem das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. A. Müntz hat ihn Cl. abgesprochen, und der kundige C. Schmidt ist ihm in seinem Artikel „Clémanges" der zweiten Auflage rückhaltlos beigetreten: der Stil sei rauher und ungebildeter als der der übrigen Schriften; der heftige Ton der gegen alle Klassen der Geistlichkeit, auch gegen die Päpste geführten Klagen passe nicht zu dem Charakter des vorsichtigen Gelehrten, vollends nicht zu seiner Stellung als Sekretär Benedikts, in welcher er die auf das Jahr 1401 als Entstehungszeit hinweisende Schrift verfaßt haben müßte. Den größten Nachdruck hat Müntz auf ein anderes Argument gelegt: Clémanges habe selbst der Anregung eines Freundes zu einer derartigen Schrift (Ep. LXVI bei Lydius p. 190, c. 1410—1413) ablehnend geantwortet mit dem Hinweis auf eine demnächst erscheinende ein leichteres Thema behandelnde Schrift (= de praesulibus simoniacis). Das Gegenargument Schwabs (a. a. O. 493) aus den von Müntz nicht citierten unmittelbar folgenden Worten des Briefes kann zwar als stichhaltig nicht angesehen werden. Allein allgemeinere Forschungen, wie sie Schubert, angeregt von Georg Voigt, angestellt, leider aber wenig durchgearbeitet in den beiden oben citierten Abhandlungen niedergelegt hat, vor allem der Nachweis, daß der Schreiber des in Frage stehenden Traktates längere Zeit in Avignon gelebt und hier bereits die Abfassung begonnen habe, machen es zusammen mit den ebenfalls von Müntz beigebrachten handschriftlichen Zeugnissen (trotz Knöpflers neuester Entscheidung) sehr wahrscheinlich, daß Cl. der Verfasser ist. Daß der Kuriale eine solche leidenschaftliche Sprache gegen die Kurie führt, kann auch nicht Wunder nehmen, denn es steht fest, daß die Schrift erst kurz vor oder während des Konstanzer Konzils erschienen ist. Zu wirklicher Bedeutung ist sie erst gekommen in den Reformbestrebungen des ausgehenden und der folgenden Jahrhunderte. Trotz aller rhetorischen Übertreibungen aber bietet sie ein einzigartiges Gesamtbild der kirchlichen Zustände, dessen „Grundzüge wahr und auch durch offizielle Urkunden beglaubigt sind" (Schwab).

Direkt an das Konzil, dem er fern geblieben ist, wendete sich Cl. im Juni 1415 mit einer Ermahnung zur Eintracht (Ep. 112). Das Konzil hatte die drei Päpste für unwählbar erklärt. Der Sekretär Benedikts, der noch kürzlich eine Berufung in seine frühere Stellung ausgeschlagen hatte, bedauert das. In weiten Kreisen der französischen Geistlichkeit sah man nämlich damals das Heil in der Anerkennung Benedikts. So stand auch Cl. den Konzilien überhaupt ziemlich skeptisch gegenüber (vgl. seine Disputatio de concilio generali). Er zweifelt, ob bei allen bisher gehaltenen ökumenischen Kirchenversammlungen der heilige Geist wirklich den Vorsitz geführt, da dieser weltliche Zwecke verfolgenden Menschen nicht beizustehen pflege; ein von solchen zusammengesetztes Konzil ist die Kirche nicht; die Kirche ist zwar unfehlbar, aber sie ist nur da wo der heilige Geist ist, und Gott allein weiß, wo dieser waltet und wer die Seinen sind, es kann Zeiten geben, wo „in sola potest muliercula per gratiam manere Ecclesia", ein Satz, der übrigens Gemeingut aller damaligen Konziliaristen ist. Cl. spricht in diesen Worten das folgenreiche, reformatorische Prinzip von der unsichtbaren Kirche aus, welches der Katholizismus, sowohl der ultramontane als jeder andere, stets verkannt hat. Auf dieses Prinzip gestützt, wünscht Cl., die zu Konstanz versammelten Väter mögen nur das Heil der wahren Kirche im Auge haben, und ihren Beschlüssen dauerhaftes Ansehen geben, indem sie sie zunächst auf biblische Argumente stützen. Ähnliche Schreiben, in denen er sich noch freier ausgesprochen, so daß seine Rechtgläubigkeit in schweren Verdacht kam, sind verloren, vielleicht absichtlich unterdrückt.

Die Konstanzer Versammlung mußte zuviel solcher Ermahnungen hören, als daß sie ihr hätten zu Herzen gehen können. Johannes Gerson aber, der doch denselben Prinzipien huldigte, wurde von dem zeitweisen Erfolg des Konziliarismus so enthusiasmiert, daß er alle Skepsis vergaß. Eine empfindliche Ernüchterung bis zur Verbannung aus dem geliebten Vaterlande ist ihm nicht erspart geblieben. Sein vorsichtigerer Freund hat es verstanden, mit dem Regime, welches seit 1419 den größten Teil Frankreichs beherrschte, sich zu vertragen. Zwar die Engländer hat er ignoriert, wenn nicht bekämpft, aber in Philipp von Burgund, nicht in dem Dauphin sah er offenbar den berufenen Vertreter der höchsten Macht. An ihn richtete er die Mahnung, Recht und Gesetz im Lande wiederherzustellen und zu diesem Behuf die Stände einzuberufen („de lapsu et reparatione justitiae sive patriae" c. 1419). Zu Chartres hat er dann 1421 in öffentlicher Disputation die Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigt, welche von den Engländern mit Füßen getreten wurden, und 1425, zu einer Zeit, wo der Ausgleich zwischen Burgund

und Karl VII. sich bereits anbahnte, ist er zurückgekehrt zu dem Ausgangspunkte seiner Laufbahn, von dem er sich nie hätte trennen sollen, zu seinen rhetorischen und theologischen Vorlesungen im Kollegium von Navarra. Hier hat er auch, nachdem er noch die Befreiung des Vaterlandes erlebt hatte, sein Leben 1437 geendet. Die Inschrift, welche seine Ruhestätte schmückte, aber keine Angabe des Todesjahres enthielt, ist den Stürmen der Revolution zum Opfer gefallen.

Cl. hat einen hervorragenden Platz in der Geschichte der französischen Frührenaissance (vgl. Denifle-Chatelain, Chartular. III, IX ff.). Indessen es kennzeichnet ihn, daß er, während schon die besten Geister seines Landes mit Vorliebe in dessen Sprache schrieben, kein Wort Französisch hinterlassen hat. Darin ist er verwandt mit Erasmus, von dem er sich sonst unterscheidet wie der gallische von dem germanischen Humanismus. Er ist ein Vorläufer der „humanistischen Reformation". Originalität der Gedanken ist von ihm nicht zu rühmen; er huldigt einem kirchlichen Ideal, das mit geringen Modifikationen das Ideal aller seiner bedeutenden Zeitgenossen war. In dem Kopfe eines Wiclif, wurde es zum revolutionären Prinzip; Clémanges, der Humanist, blieb, wie alle seine gleichgesinnten Landsleute, ein treuer Sohn seiner Kirche. **(C. Schmidt †) Beß.**

Clemens I., Papst s. Clemens von Rom.

Clemens II., Papst 1046—1047. — Jaffé, 1. Bd S. 525; Watterich, Pontif. Roman. vitae, 1. Bd, Leipzig 1862, S. 73 ff.; v. Giesebrecht, Kaiserzeit, 2. Bd 5. Aufl. 1885, S. 415; Steindorff, Jahrbb. d. deutschen Reichs unter Heinrich III, 1. Bd 1874, S. 314; Langen, Geschichte der römischen Kirche, 1892, S. 436; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd 1867, S. 341; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA., 4. Bd 4. Aufl., 1890, S. 52; Hauck, KG. Deutschlands, 3. Bd. 1896, S. 589 ff.; Martens, Die Besetzung des päpstl. Stuhles 1887.

Nach der Abdankung des simonistischen Papstes Gregor VI. waltete König Heinrich III. als Herr in Rom und in der Kirche. Am 24. Dezember 1046 nominierte er vor der Synode in der Peterskirche den Bischof Suidger von Bamberg, der einem edlen sächsischen Hause entstammte, zum Papst. Suidger nannte sich Clemens II., er war der erste der durch das Reichsscepter erhobenen deutschen Päpste. Es folgte am 25. Dezember die Krönung Heinrichs und seiner Gemahlin. Zu der kaiserlichen Würde übertrug ihm das römische Volk den Patriciat, damit die Befugnis, fernerhin bei der Papstwahl die entscheidende Stimme zu führen. Im Januar 1047 hielt Clemens gemeinsam mit dem Kaiser eine Synode in Rom, welche die kanonischen Bestimmungen gegen jede Art von Simonie erneuerte, zugleich jedoch entschied, daß die von Simonisten Ordinierten ihren klerikalen Rang behalten sollten. Ehe Clemens weitere Schritte zur Durchführung der Reform thun konnte, starb er, am 9. Oktober 1047. **C. Voigt † (Hauck).**

Clemens III. Gegenpapst 1080—1100 s. Wibert.

Clemens III., Papst, 1187—1191. — Jaffé, 2. Bd S. 535; Watterich, Pontif. Roman. vitae, 2. Bd. 1862, S. 693; MSL 204. Bd S. 1275; NA 2. Bd S. 219; 6. Bd S. 293; 14. Bd S. 178; Töche, Kaiser Heinrich VI, Leipzig 1867; v. Reumont, 2. Bd S. 460; Gregorovius, 4. Bd 4. Aufl., S. 582; Langen S. 575; Hefele, 5. Bd 2. Aufl. von Knöpfler S. 737; Scheffer-Boichorst, Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, 1866; v. Giesebrecht, Kaiserzeit, 6. Bd 1895 von Simson S. 178 ff.

Clemens III., vor seiner Wahl Paolo Scolari genannt, ein Römer von Geburt und Kardinal-Bischof von Palestrina, wurde am 19. Dez. 1187 zu Pisa gewählt. Seine beiden Vorgänger Urban III. und Gregor VIII. hatten Rom niemals betreten. Die ununterbrochenen Streitigkeiten mit dem römischen Senat hielten sie fern (vgl. über den Senat Gregorovius S. 428 ff.). Doch hatte Gregor die Rückkehr vorbereitet. Clemens konnte es wagen, im Februar 1188 nach Rom zurückzukehren, seit dem 11. d. M. sind seine Bullen wieder aus dem Lateran datiert. Am 31. Mai wurde der Vergleich zwischen dem Papst und den Römern abgeschlossen, der die Streitigkeiten beendete (Watterich S. 699). Seitdem wurde der Lateran auch für die Stadt Rom das Centrum der Regierung. Auch die Besserung der Verhältnisse zum Reich hatte Gregor bereits eingeleitet. Clemens setzte seine Politik fort: er zeigte im Trierer Wahlstreit billiges Entgegenkommen, indem er Trier von der Obedienz des gegen den Willen des Kaisers geweihten EB. Folmar, wie von der seines Gegners Rudolf entband (Jaffé 16423); besonders sagte er die Kaiserkrönung des jungen Heinrichs VI. zu (Jaffé 16104). Er erlangte seinerseits die Rückgabe des Kirchenstaats in dem Bestande wie unter Lucius III. (April 1189 MG. Constit. imp. I, S. 460 ff.). Damit war der Friede zwischen dem Reich und der Kirche wiederhergestellt.

Das wichtigste Motiv, das zum Abschluß desselben drängte, lag in den Verhältnissen des Orients. Sie nahmen die Sorgen des Papstes von Anfang an in Anspruch. Am 4. und 5. Juli 1187 hatte Saladin den Christen bei Hattin eine vernichtende Niederlage beigebracht; am 2. Oktober war Jerusalem gefallen. Die Kunde davon erscholl wie ein Donnerschlag in den christlichen Reichen, sie rief eine glühende Begeisterung hervor, die an Ausdehnung noch die des ersten Kreuzzuges übertraf. Schon Gregor VIII. hatte sich der heiligen Sache mit dem größten Eifer gewidmet (vgl. Jaffé 16013 f. und 16018 f.); Clemens stand ihm nicht nach. Botschafter wurden an die Fürsten ausgesendet, tägliche Gebete für die Rettung des hl. Landes angeordnet, in allen Ländern das Kreuz und der Gottesfriede gepredigt, Ablässe, Befreiung von Zinszahlungen u. a. in reicher Fülle erteilt. Schon rüsteten die Seestädte Italiens, schon war der Friede zwischen Venedig und dem Könige von Ungarn, der Dalmatien beanspruchte, gestiftet, als auch der 67jährige Kaiser Friedrich März 1188 auf dem „Hoftage Christi“ zu Mainz das Kreuz nahm. Ebenso gelang es dem Legaten Heinrich von Albano auf einer Zusammenkunft im Januar 1188 die streitenden Könige Heinrich von England und Philipp von Frankreich zum Frieden und zur Kreuzfahrt zu bewegen. Desto schmerzlicher traf den Papst die Nachricht vom Tode des Kaisers im Morgenlande (10. Juni 1190). Den Ausgang der Unternehmung erlebte er nicht. — Nicht ganz im Interesse des römischen Episkopats endete Clemens den Streit, der sich zwischen seinen Vorgängern und dem Könige Wilhelm von Schottland über die Besetzung des Bistums S. Andrews entsponnen hatte. Ein Bewerber, Johannes, war vom Kapitel erwählt, ein anderer, Hugo, vom Könige ernannt worden. Jenen hatte im Jahre 1180 ein päpstlicher Legat bestätigt (Jaffé 13709), wogegen der König an Hugo festhielt. Der Streit war inzwischen nicht beigelegt worden. Clemens erklärte sich alsbald gegen Hugo (Jaffé 16121 ff.) und drohte dem König mit dem Interdikt (16125). Man verständigte sich schließlich dahin, daß Hugo Satisfaktion leistete, dann aber das Bistum erhielt, während Johannes sich mit dem Bistum Dunkeld abfinden lassen mußte. Ein weiteres Zugeständnis an Wilhelm war die Bulle vom 13. März 1188, in welcher Clemens erklärte, die schottische Kirche solle unmittelbar unter dem apostolischen Stuhle stehen und niemand dürfe in ihr als Legat walten, der nicht ein geborner Schotte oder vom apostolischen Stuhle gesendet sei. Durch dieses Privilegium wurde die schottische Kirche von der Unterthänigkeit unter die englische losgelöst, und die Gewalt aufgehoben, die bisher der Erzbischof von York als Legat über Schottland gehabt hatte. — Ein gefährlicher Sturm drohte dem Papste aus dem Tode Wilhelms II. von Sizilien (18. November 1189) zu entstehen; er nahm das Reich als Oberlehensherr in Anspruch, belehnte dann aber den Bastard Tancred, den ein Teil der normannischen Barone erhob. Der Kampf gegen die Hohenstaufen entbrannte dadurch von neuem, und schon näherte sich Heinrich VI. Rom, als Clemens am 13. März 1191 verschied. **G. Voigt † (Hauck).**

Clemens IV., Papst, 1265—1268. — Jordan, Les régistres de Clément IV., 1893 ff.; Potthast 2. Bd S. 1544; Muratori, Scr. rer. Ital. III, 1, S. 594 und 2, S. 421; Posse, Analecta Vaticana, Innsbruck 1878; Raynaldus, Annal. eccles., 22. Bd S. 146 (Turin 1870); v. Reumont, 2. Bd S. 561; Gregorovius, 5. Bd S. 352; Hefele, 6. Bd. 2. Aufl. von Knöpfler S. 26 ff.; Schirrmacher, Die letzten Hohenstaufen, 1871; de Chambrier, Die letzten Hohenstaufen und das Papsttum 1876.

Guido Le Gros, gebürtig zu St. Gilles an der Rhone, aus einem ritterbürtigen provençalischen Geschlechte, widmete sich den Rechten, wurde ein angesehener Advokat und Rat am Hofe Ludwigs IX. von Frankreich. Auch war er verheiratet und hatte zwei Töchter. Der Schmerz über den Tod seiner Frau trieb ihn zum geistlichen Stande; hier kam ihm seine Welt- und Geschäftskenntnis so zu statten, daß er 1256 oder 1257 Bischof von Puy, 1259 Erzbischof von Narbonne, 1262 durch Urban IV. Kardinal wurde. Eben auf einer Gesandtschaftsreise nach England begriffen, erfuhr er, daß nach viermonatlicher Sedisvakanz im Kollegium der Kardinäle die französische Partei gesiegt und ihn am 5. Februar 1265 auf den päpstlichen Stuhl erhoben habe. Wohl mußte ihm die Annahme der Wahl bei der Zerrüttung Italiens bedenklich erscheinen; nur heimlich, unter der Kutte eines Bettelmönchs, gelangte er durch die ghibellinischen Städte nach Perugia. Hier hielt er lange seinen Hof; seit April 1266 fast stets zu Viterbo.

Die Verhältnisse des sizilischen Reiches nahmen die ganze Zeit seines Pontifikates fast allein in Anspruch. Seine Politik folgte der von Innocenz IV. eingeschlagenen Richtung; das Ziel war Vernichtung des staufischen Hauses. Sein Vorgänger, Urban IV., hatte Karl von Anjou zur Besitznahme des sizilischen Reiches eingeladen; er sollte das Werk-

zeug der päpstlichen Politik sein. Schon am 26. Febr. 1265 erfolgte daher seine Belehnung, die ihm das ganze apulische Reich zusprach, wogegen er sich zu gewissen Geldzahlungen verpflichten und die kirchlichen Einrichtungen K. Friedrichs II. stürzen sollte. Im Mai erschien Karl in Rom; aber seine trotzigen Anmaßungen, seine schlechte Ausrüstung, die Frevel des anrückenden französischen Hilfsheeres und besonders die Geldnot, die er mit seinem Schützlinge teilte, machten Clemens unzufrieden und mißmutig, drängten ihn schon damals zu dem verzweifelnden Ausrufe: „Möchte doch das apulische Reich lieber nicht in der Welt sein!“ Schon dachte er an Unterhandlungen mit Manfred (Potth. 19552 f. vom 21. Febr. 1266), als ihm die Nachricht vom Tage bei Benevent und vom Tode desselben (26. Febr. 1266) zukam. Von neuem erfüllte die hartherzige Rache des Siegers an der Familie des Besiegten, seine Habsucht und sein Blutdurst gegen die Bewohner des päpstlichen Benevent den Papst mit Entsetzen und Abscheu. Aber vergebens mahnte und bat er wiederholt, Karl möge sich als Sieger, nicht als Rächer zeigen, er möge mehr um die Liebe als um die Furcht der Unterworfenen bemüht sein (Potth. 19602). Nun das apulische Reich sein und Italien guelfisch war, erfüllte Karl, teils aus Geiz, teils aus Übermut, auch den Vertrag mit dem Papste nicht. Harte und selbst bittere Ausdrücke wurden zwischen ihnen gewechselt. Clemens zeigte Menschlichkeit und Edelmut gegenüber der Grausamkeit und der Habgier seines Verbündeten. Dennoch hielten ihn die Notwendigkeit und auch die Tradition der römischen Kurie von dem unverbesserlichen Kirchenhasse des staufischen Hauses an dessen Gegner fest. Der junge Konradin erschien in Italien. Nach vorhergegangenen Mahnungen verhängte der Papst am 14. April und 18. November 1267 den Bann über ihn und die härtesten Maßregeln über die ihm zufallenden Ghibellinen. Auch nach dem Siege derselben am Arno verlor Clemens, in Viterbo bedroht, die Fassung nicht. „Des Knaben Größe,“ sagte er damals, „wird verschwinden wie ein Rauch, er ziehet hin gen Apulien wie zur Schlachtbank.“ Jubelnd empfingen die Römer den jungen Helden und siegestrunken stand er auf dem Kapitol, aber die Schlacht bei Tagliocozzo (23. August 1268) endete sein Glück. Ihr Ausgang mußte dem Papste erwünscht sein; daß er aber zu Konradins Hinrichtung geraten oder sie förmlich gebilligt oder auch nur um sie gewußt habe, ist nicht erwiesen und sogar unwahrscheinlich. Noch frevelmütiger durch den neuen Sieg, hatte Karl seine treuen Ermahnungen zur Milde verachtet und wohl mußte Clemens vorhersehen, daß nicht nur vom Blute der Hohenstaufen der Kampf gegen die Kirche zu fürchten sei. Gerade einen Monat nach dem letzten derselben, am 29. November 1268, starb auch er, ein rechtlicher und edler Mann, dessen Widerwillen gegen allen Nepotismus um so löblicher erscheint, da er viele arme Verwandte und zwei Töchter hatte.

G. Voigt † (Hauck).

Clemens V., Papst 1305—1314. — Regest. Cl. V. ed. cura mon. ord. s. Bened. 9 Bde und Appendix 1885—1892; MSB 1889 S. 271; Baluzius, Vitae pap. Avenion., Paris 1693 S. 1 ff.; Muratori, Scr. rer. Ital. III, 1 S. 673; 2 S. 441; Villani, Hist. Fiorent. 8—9 Bch. (III S. 147 ff. Florenz 1823); Raynaldus, Annal. eccles. Bd 23 S. 362 (Turin 1866); Hefele 6. Bd von Knöpfler S. 394; Lindner, Deutsche Gesch. unter den Habsburgern 1. Bd 1890 S. 167 ff.; Ehrle im ALKG 5. Bd 1889 S. 1 ff.: König, Die päpstl. Kammer unter Clemens V. u. Johann XXII. 1894; Souchon, Die Papstwahlen 1888; Pöhlmann, Der Römerzug Kaiser Heinrichs VII., 1875; Wenck, Clemens V. u. Heinrich VII., 1882; Rabanis, Clément V. et Philippe le Bel, 1858; Boutaric in d. Revue d. questions historiques 10. Bd 1871 f.; Renan in d. Revue de deux mondes 1880 S. 107; Lacoste, Nouvelles études sur Clem. V. 1896.

Bertrand de Got, der Sohn eines aquitanischen Edelmannes, durch Bonifatius VIII. Erzbischof von Bordeaux, wurde zu Perugia am 5. Juni 1305, nachdem das Konklave elf Monate gedauert hatte, mit 10 von 15 Stimmen gewählt. Wahrscheinlich hat er durch die Annahme einer im Konklave aufgestellten Wahlkapitulation die Majorität für sich gewonnen. Er befand sich in Frankreich; dorthin berief er die Kardinäle behufs seiner Krönung. Sie wurde in Lyon vollzogen. Und nun gelang es Philipp d. Sch. Clemens V. — so nannte sich Bertrand als Papst — in Frankreich festzuhalten. Er residierte zuerst in Bordeaux, Poitiers u. a. (s. Lacoste S. 58 ff.). Im Frühling 1309 begab er sich mit der ganzen Kurie nach Avignon, welche Stadt als Reichslehen dem Könige von Sizilien gehörte. Damit begann die Knechtschaft des römischen Stuhles unter dem französischen Szepter, jene 70jährige Entwürdigung des Papsttums, die man später zu gelinde mit dem babylonischen Exile verglich. Clemens selbst war nach Villanis Bericht ein Mensch voller Geldgier, niedrigem Nepotismus und Simonie; dieselben Vorwürfe erhebt der Kardinal Napoleon Orsini gegen den Papst (s. seinen Brief an Philipp d. Sch. bei Souchon,

Beilage II u. vgl. Ehrle im ALKG V S. 139 ff.). Er umgab sich mit weltlichem Flitterpompe und wurde einer sträflichen Liebschaft mit der schönen Gräfin von Perigord bezichtigt. Neben diesen sittlichen Mängeln war der Hauptfehler des Papstes seine Charakterschwäche: durch sie wurde er zum Sklaven des kalten, entschlossenen und gewissenlosen Königs: mochte er auch widerstreben, so mußte er sich doch stets seinen tyrannischen und habsüchtigen Gelüsten fügen. So kam es zu seiner Beteiligung an der Unterdrückung des Tempelherrenordens (s. d. A.). Während des Prozesses gegen die Templer war auch der gegen Bonifatius VIII. begonnen worden. Philipp betrieb ihn, teils um den Papst in der Frage des Templerordens gefügig zu machen, teils dadurch gereizt, daß der Papst nach dem Tode des Königs Albrecht, 1. Mai 1308, nicht seinen ganzen Einfluß auf die Wahl seines Bruders, Karl von Valois, verwendet hatte. Es war nur eine Gnade des französischen Königs, daß er das äußerste nicht verlangte und zufrieden war, als Clemens durch die Bulle vom 27. April 1311 (Regest. 7501) erklärte, Philipp sei an der That Nogarets und der Plünderung des päpstlichen Schatzes ohne Schuld. Zugleich wurden die von Bonifatius erlassenen Bannsprüche und Interdikte, insbesondere die Bulle Unam sanctam annulliert (S. 416).

Eigentümlich schwankend war des Papstes Stellung gegen Deutschland. Er hatte die Wahl Karls von Valois empfohlen; dann aber erkannte er Heinrich VII. bereitwillig an und verhieß ihm die Kaiserkrönung (29. Juli 1309). Als Heinrich 1310 nach Italien zog, kündigte er selbst den Italienern seine Ankunft an. Nachdem aber Heinrich am 29. Juni 1312 im Lateran die Kaiserkrone erhalten hatte und in Zerwürfnisse mit Robert von Neapel geriet, stellte er sich ganz auf des letzteren Seite: er bedrohte den Kaiser mit Bann und Interdikt. Aber ehe es zum Handeln kam, starb Heinrich am 24. August 1313. Nun ernannte zwar Clemens Robert zum Reichsverweser für Italien, erklärte auch, daß die kaiserliche Gewalt während der Erledigung des Reichs vom Papste zu führen sei; aber das blieben Worte; denn auch Clemens stand am Ende seiner Bahn: er starb am 20. April 1314.

Seine Sammlung der Dekrete des Konzils von Vienne, mit eigenen Dekretalen vermehrt, ist bekannt unter dem Namen Clementinen, die nach seiner Anordnung das siebente Buch der Dekretalen ausmachen sollten, aber erst von seinen Nachfolger Johann XXII. sanktioniert wurden. **(G. Voigt †) Hauck.**

Clemens VI., Papst 1342—1352. — Vatik. Akten z. deutschen Gesch. 1. Bd, Innsbruck 1891 S. 765; Werunsky, Excerpta ex registr. Clementis VI. et Innocentii VI., Innsbruck 1885; Baluzius, Vitae pap. Avenion. I, S. 243, Paris 1693; Raynaldus, Annal. eccles. 25. Bd. S. 275, Turin 1872. Heinrich von Dießenhoven bei Böhmer, Fontes 4. Bd S. 16 ff.; Hefele. CG. 6. Bd 2. Aufl. von Knöpfler, Freiburg 1890 S. 663; v. Höfler, Die avign. Päpste, Wien 1871; Preger, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig d. B. AMA 14. Bd S. 1; Rohrmann, Prokuratorien Ludwigs d. B., Nordh. 1882; Freyberg, Die Stellung der der deutschen Geistlichkeit zur Wahl Karls IV., Halle 1880; Müller, D. Kampf Ludwigs d. B. mit d. röm. Kurie 2. Bd. Tübingen 1880 S. 163 ff.; Werunsky, Gesch. Karls IV. und seiner Zeit, 2 Bde Innsbruck 1880—86; Lindner, Deutsche Geschichte 1. Bd Stuttg. 1890 S. 457; Souchon, Papstwahlen, Braunschweig 1888 S. 51; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA. 6. Bd 4. Aufl. 1893 S. 220; Pastor, Gesch. der Päpste seit d. Ausg. d. MA. 1. Bd 1886 S. 73 ff. (S. 74 Anm. 3 Mittheilungen über Handschriften von Predigten Clemens' VI.); RQS 1892 S. 237.

Am 7. Mai 1342 wurde Pierre Roger, dem Benediktinerorden zugehörig, einst Rat und Siegelbewahrer des Königs Philipp von Frankreich, dann Erzbischof von Rouen, zu Avignon zum römischen Bischof gewählt. Er war erst 51 Jahre alt; er galt als ungewöhnlich begabt, war ein glänzender Redner; der französischen Politik war er unwandelbar ergeben. Trotz der dringenden Einladung der Römer, mit deren Gesandten auch Petrarca bei ihm erschien, behielt er seine Residenz zu Avignon. Den Kampf gegen Ludwig d. B. setzte er mit Eifer fort. Er wurde ihm erleichtert durch die Spaltung im Kurfürstenkollegium und durch die Mutlosigkeit des Kaisers. Dieser schon von Benedikt XII. wiederholt gebannt, zeigte sich zu jedem Entgegenkommen bereit, um den Frieden zu erkaufen. Der Papst aber, unbekümmert um die Zerrissenheit der deutschen Kirche, wollte keinen Vergleich; er erneute den 10. April 1343 den Prozeß gegen Ludwig. Verhandlungen, die nun folgten, blieben ohne Ergebnis, obgleich Ludwig sich zu unerhörten Demütigungen verstand; im Beginn des Jahres 1346 ordnete Clemens an, daß in allen Kirchen verkündigt werde, Ludwig sei gebannt, seiner Rechte und Besitzungen verlustig; am 13. April verkündigte er selbst das Anathema über ihn. Zugleich forderte er die Kur-

fürsten zur Vornahme einer Neuwahl auf. Sie traf den von ihm empfohlenen Luxemburger Karl; als Karl IV. wurde er von einer Versammlung zu Rense, die nur aus den drei Erzbischöfen, dem König Johann von Böhmen und dem Herzog Rudolf von Sachsen bestand, ohne förmliche Wahl, zum Könige ausgerufen (11. Juli 1346). Ludwig starb plötzlich 11. Oktober 1347 und das Spiel, welches mit dem Gegenkönig Günther von Schwarzburg getrieben wurde, endete bald, ohne bedenklich zu werden. Clemens' Forderung, es dürfe nur ein vom Papste ernannter oder bestätigter römischer König anerkannt werden, wurde also trotz den Protestationen der Reichsfürsten praktisch erfüllt.

Das Glück war ihm auch sonst auffallend günstig. Es gelang ihm, die republikanische Komödie in Rom und den Volkstribunen Cola di Rienzo durch das Volk selbst wieder zu stürzen (19. Mai — 15. Dezember 1347). Die Königin Johanna von Sizilien, des Mordes an ihrem Gemahl verdächtig, erschien zu Avignon vor seinem Richterstuhl, fand Gnade und erhielt die Krone. Dagegen verkaufte sie aus Geldnot dem römischen Stuhle die Grafschaft Avignon nebst Gebiet für 80000 Goldgulden (Vertrag vom 9. Juni 1348) und Karl IV. entsagte seinen Ansprüchen darauf. Um die Römer zufrieden zu stellen und auch um den apostolischen Schatz zu füllen, setzte Clemens das 100jährige Jubiläum auf 50 Jahre herab (durch die Bulle **Unigenitus Dei filius**) und man feierte es 1350 unter einem Zulaufe von Wallfahrern wie kaum unter Bonifatius VIII. Dabei wurde die Schuldoktrin vom überflüssigen Gnadenschatze Christi auch auf Maria, Petrus und alle Heiligen ausgedehnt und die daraus gefolgerte Ablaßspendung den Nachfolgern des Petrus zur Verwaltung überwiesen. Sonst ist noch zu erwähnen, daß Clemens 30. April 1344 Prag von der Mainzer Kirchenprovinz trennte und zum Erzbistum erhob.

In Clemens war kaum eine Spur von kirchlichem Interesse: eine herrliche Tafel, schöne Rosse, stolze Aufzüge, Umgang mit Damen gaben seiner Kurie den Glanz eines Königshofes. Seine Familie und seine Günstlinge wurden mit kirchlichen Pfründen oder mit Baronien reich bedacht. Unter den 25 Kardinälen, die er ernannte, waren zwölf mit ihm verwandt; man warf seinen Nepoten vor daß sie das zuchtloseste Leben führten. Auch die päpstliche Finanzpolitik wurde für die christlichen Nationen immer anstößiger und drückender. Clemens hatte den ungeheuren Schatz, den Benedikt XII. ihm hinterließ, in kurzer Zeit verbraucht, und bedurfte für seinen glänzenden Hof immer neue Mittel; sie zu erwerben war ihm jeder Weg recht. Die Folge war, daß die moralische Autorität der Kurie alle Orten die größte Einbuße erlitt. Clemens ist am 6. Dezember 1352 gestorben.

G. Voigt † (Hauck).

Clemens VII., Gegenpapst 1378—1394. — Vgl. die Litteratur bei den AA. Urban VI. u. Bonifatius IX., ferner Sauerland im HJB XIII., 1892 S. 192 u. N. Valois, Le grand schisme en Allemagne RQS 1893 S. 170ff.

Robert, Graf von Genf, wurde Kanonikus in Paris, Bischof von Thérouanne und Cambrai, endlich Kardinal. Die von Urban VI. abgefallenen französischen Kardinäle wählten ihn zu Fondi am 20. September 1378 zum Papst. Nach dem Verlust der Engelsburg an Urban (29. April 1379) gab er Italien verloren; am 22. Mai 1379 schiffte er sich ein, um nach Avignon zurückzukehren; am 20. Juni ist er dort wieder angekommen. Der Wettkampf der einander befehdenden Päpste um die Anerkennung Europas ist in dem Art. Urban VI. darzustellen; sein Resultat war für Clemens ungünstig; dieser vermochte seinem Gegner die Obedienz der größeren Hälfte der abendländischen Welt nicht zu entwinden; ebensowenig erreichte er gegen Bonifatius IX. Es war vergeblich, daß er dem Herzog Ludwig von Anjou einen großen Teil des Kirchenstaats (Ferrara, Bologna, Ravenna, die Mark von Ancona, das Herzogtum Spoleto u. a. Gebiete) als Königreich Adria überließ (17. April 1379), um ihn für den Kampf gegen Urban zu gewinnen; ebenso vergeblich war es, daß ihm Karl VI. mit der Aussicht schmeichelte, er werde ihn persönlich nach Rom führen (Februar 1391); der gehoffte Zug wurde nicht einmal begonnen (Noel Valois, La France et le grand schisme, Paris 1896 2. Bd S. 177f.). Clemens starb, ohne seinem Ziel auch nur einen Schritt näher gekommen zu sein, am 16. September 1394.

Hauck.

Clemens VIII., Gegenpapst, 1425—1429. — (Baronius) Theiner, Annal. eccles. z. 1426 S. 32 u. 66, Turin 1874; Hefele, Conc.-Gesch. 7. Bd S. 396 u. 417; Pastor, Gesch. der Päpste seit d. Ausg. des MA 1. Bd 1886 S. 208ff.

Nach dem Tode Benedikts XIII. wählten drei von dessen Kardinälen Ägidius Muñoz, einen Domherrn von Barcelona zu dessen Nachfolger. Er wurde von Alfons V. von Aragon anerkannt, gelangte aber nie zu Bedeutung und trat am 26. Juli 1429 wieder zurück. **Hauck.**

Clemens VII., Papst 1523—1534. — Bullarium Romanum 6. Bd, Turin 1860, S. 26 ff.; Gir. Ruscelli, Lettere di principi, 3 Bde 3. Aufl., Venedig 1570—1577; Casanova, Lettere di Carlo V. a Clemente VII., Florenz 1893; Lämmer, Monumenta Vaticana, Freiburg 1861; Balan, Monumenta saeculi XVI. hist. illustr., Innsbruck 1885; derselbe, Monumenta reform. Luther., Regensburg 1884; Ehses, Röm. Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII., Paderborn 1893; Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1. Bd 1533—1536 bearbeitet von Friedensburg 1892; Die einschlägigen Bände des Calendar of state papers, London 1869 ff.; Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte, 3. Bd., Wien 1882, S. 243; Lanz, Korrespondenz des Kaisers Karl V., 3 Bände, Leipzig 1844—46: Raynaldus, Annal. eccl., 31. Bd, Bar le Duc 1877, S. 423; Guiccardini, Istoria d'Italia, XV, 3 ff. (III, S. 171 ff., Pisa 1819); derselbe, Opere inedite, herausgegeben von Canestrini, 10 Bde, Florenz 1857 ff.; v. Reumont, III, 2. S. 160; v. Ranke, Päpste, 1. Bd 6. Aufl., S. 64; Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 2. und 3. Bd.; Maurenbrecher, Geschichte der kath. Reformation, 1. Bd 1880, S. 226; Hefele, 9. Bd von Hergenröther 1890, S. 325; Grethen, Die pol. Beziehungen C.s VII. zu Karl V. 1523—1527; Hannover 1887; Hellwig, Die pol. Beziehungen C.s VIII. zu Karl V. 1526, Leipzig 1889; Baumgarten, Geschichte Karls V., 2. Bd 2. Abt., Stuttgart 1888; Gregorovius VIII., S. 414, 2. Aufl. 1874; Brosch, Geschichte des Kirchenstaats, 1. Bd, Gotha 1880, S. 74; Ehses, Politik C.s VII., HJB. 1885 f.; derselbe RQS 1891, S. 299 und 1892, S. 220; Kolde, ZKG XVII 1897 S. 258.

Giulio Medici, geb. 26. Mai 1478, war ein unehelicher Sohn des bei der Verschwörung der Pazzi in Florenz (26. April 1478) ermordeten Giuliano. Er trat in den Johanniterorden und war Prior von Capua, als sein Vetter, Leo X., auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Nun erfolgte ein Dispens wegen seiner unehelichen Geburt (Hergenröther, Leonis X. Regest. 1884 Nr. 2515), dann die Entscheidung, daß er nicht unehelich geboren sei, da seine Eltern in geheimer Ehe gelebt hätten (ib. Nr. 4598) und die Erhebung zum Erzbischof von Florenz, bald auch zum Kardinal. Als solcher war er der angesehenste Rat des Papstes; er leitete einen großen Teil der Geschäfte. Ihm entgegen standen der Kardinal Pompeo Colonna und sein Anhang. Diese Parteiung verzögerte nach dem Tode Hadrians VI. den Erfolg des Konklave fast zwei Monate lang, bis nach einer Übereinkunft mit den Colonna doch der 45jährige Giulio gewählt wurde und den Namen Clemens VII. annahm (18. November 1523). In Rom freute sich jedermann über seine Wahl. Er wird als ein unbescholtener und mäßiger Mann geschildert, der trefflichen Unterricht genossen hatte, die Künste liebte und nicht gewöhnlichen Scharfsinn und große Gewandtheit in den Geschäften verriet. Sein Charakter ist nur von seinen kirchlichen Gegnern herabgewürdigt worden; unbestreitbar bleibt freilich, daß er die Würde des kirchlichen Oberhauptes vor der politischen Ränkemacherei des Zeitalters Machiavellis vergaß. So klug und fein er aber im kleinen berechnete, so sehr verrechnete er sich in den großen Erfolgen. Er trat in eine sturmvolle Zeit; um ihrer mächtig zu werden, reichte ein feiner Kopf nicht aus, und an Festigkeit gebrach es ihm ebensosehr wie an Mut und Entschlossenheit.

Seine Lage war bedingt durch den Gegensatz der großen Mächte, Österreich-Spanien einerseits und Frankreich andererseits, und seine Politik beherrscht durch den Gedanken, die weltliche Macht des Papsttums und des Hauses Medici zu behaupten. Indem er glaubte, die eine Großmacht durch die andere in Schach halten zu können, kam er nie dazu, eine klare und feste Stellung einzunehmen. Die Folge war, daß er bei jedem Wandel der Verhältnisse der verlierende Teil war. Hadrian stand im Bunde mit dem Kaiser; Karl V. erwartete von seinem Nachfolger dieselbe Haltung, Clemens dagegen wünschte im Kriege Karls mit Frankreich neutral und als Vermittler zu erscheinen; er ging über diese Linie hinaus, indem er in Verbindung mit Franz I. trat (Balan I, Nr. 18, S. 23 f.). Als der Kaiser ein Bündnis gegen Frankreich forderte, lehnte er es ab (5. Januar 1525, Balan I, Nr. 35, S. 48). Nun aber kam der Tag von Pavia (24. Februar 1525): Clemens sah sich genötigt, dem siegreichen Kaiser gute Worte zu geben (Balan Nr. 75, S. 106), mit ihm in Bündnis zu treten (1. April 1525, ib. Nr. 88, S. 119). Jedoch die Macht des spanisch-österreichischen Hauses schien die Selbstständigkeit der Appeninenhalbinsel zu zermalmen. Hiergegen bäumte sich der Stolz der Italiener auf: sie wollten

nichts von der Herrschaft der Spanier wissen; eine Erhebung Italiens gegen die Fremden schien möglich, die Unterstützung Frankreichs und Englands gewiß. In dieser Hoffnung plante Girolamo Morone, der Kanzler des Herzogs Franz Sforza von Mailand, mit Vorwissen des Papsts einen Bund gegen Karl; er hoffte, den besten Feldherrn des Kaisers, den Marchese von Pescara zum Verrat verlocken zu können und ihn an die Spitze des italienischen Heeres zu stellen. Dieser Plan mißlang nun zwar, denn Pescara hielt dem Kaiser die Treue (Oktober 1525); aber der Bund kam zu stande. Am 22. Mai 1526 wurde er zu Cognac als heilige Liga abgeschlossen; Teilnehmer waren Frankreich, dessen König Clemens zu diesem Zweck von dem in Madrid soeben (14. Januar 1526) geschworenen Eid entband, der Papst, Venedig, Florenz und Franz Sforza. In einem langen Schreiben an den Kaiser, einem Meisterwerk der Sophistik, unternahm es Clemens, seinen Parteiwechsel zu rechtfertigen, ohne die wahren Gründe desselben zu enthüllen (vom 23. Juni 1526 Balan Nr. 275 S. 364). Der Kaiser antwortete am 17. September; er hatte die günstigere Stellung, da er eine folgerichtige Politik zu vertreten hatte; aber er begnügte sich nicht damit: er ersparte dem Papste das herbste Urteil über sein eigenes Verfahren seit seiner Erhebung nicht, um so herber, da es in leidenschaftslosem, fast kaltem Tone ausgesprochen war: das Schriftstück schloß mit der Appellatian an eine allgemeine Synode (Raynald z. 1526 Nr. 22—43, S. 526). Dieser Schriftenwechsel hielt den Lauf der Dinge nicht mehr auf. Noch im Sommer brach der Krieg aus. Ihn energisch zu führen, fehlte dem Papst nicht minder der Mut als das Geld; überdies war an einheitliche Leitung des Krieges nicht zu denken. So geschah, was geschehen mußte: die Liga nahm ein schnelles und schmähliches Ende. Rom wurde durch die verwilderten und auf den Papst erbitterten Landsknechte gestürmt (6. Mai 1527); die verwüstende Plünderung schien den Kaiser an dem bundbrüchigen Papste, die Gelderpressungen der früheren Jahrhunderte an der Weltstadt zu rächen. Der Papst wurde in der Engelsburg belagert, mußte durch rohe Soldaten seine Würde in Possenspielen verhöhnt sehen und endlich seine Person für 400000 Scudi lösen (Vertrag vom 6. Juni). Der Gedanke schien nicht unmöglich, daß das Ende für die weltliche Herrschaft der Päpste gekommen sei. Überdies wurden die Medici aus Florenz verjagt, für Clemens ein außerordentlich schwerer Schlag. Doch Karl konnte seiner ganzen Gesinnung nach nicht daran denken, den Papst zu vernichten. Er gab gegen das Versprechen der Neutralität Clemens die Freiheit und die Regierung des Kirchenstaats zurück (November 1527). Im Oktober 1528 nahm Clemens seinen Sitz wieder in Rom. Das Ziel seiner Politik war jetzt, die Herrschaft seines Hauses in Florenz zu sichern. Um dasselbe zu erreichen, gab er die päpstlichen Ansprüche auf Modena und Reggio preis. Der Friede von Barcelona (29. Juni 1529) brachte ihm denn auch den erhofften Preis: Karl gestand die Wiederherstellung der Medici zu. Am 24. Februar 1530 krönte ihn Clemens in Bologna zum Kaiser. Zwar küßte hier Karl nach der Sitte die Füße des Papstes, aber er war nun mächtiger in Italien als seit langer Zeit ein Kaiser, die Selbstständigkeit dieses Landes war verloren.

Dagegen hoffte Clemens, nun wenigstens seine Autorität in der deutschen Kirche durch den Kaiser hergestellt zu sehen. Sie hatte nicht ohne sein Verschulden die größte Einbuße erlitten. Zwar daß ihm das Verständnis für die reformatorische Bewegung abging, ist begreiflich. Aber schon die Denkschriften Aleanders (Döllinger, Beiträge III, S. 243 ff.) zeigen, daß die Kurie die Lage der deutschen Dinge auch nicht zu beurteilen wußte; man befand sich in einer vollkommenen Täuschung. Die Führung der päpstlichen Sache am Reichstag zu Nürnberg 1524 durch Campegi (s. d. A. Bd III, S. 700, 58) war ein offenbarer Mißerfolg (vgl. die Quittung über ihn in der Instruktion bei Balan, Mon. ref. Luth. S. 339 Nr. 154), und die Gründung des Regensburger Bundes von 1524 durch denselben (s. Bd III, S. 701, 13 ff.) ein Erfolg von sehr zweifelhaftem Wert; denn dieses Bündnis mußte eben das herbeiführen, was die päpstliche Politik unter jeder Bedingung hätte hintanhalten müssen: die äußerliche Organisation der evangelischen Partei im Reich. Daß Clemens 1526 der Sache des Kaisers untreu wurde, kam unmittelbar der Stärkung der evangelischen Stände in Deutschland zu gute (s. d. A. Speier, Reichstag von 1526). Nun nach dem Frieden von Barcelona und nach dem Friedensschluß mit Frankreich (Cambrai 5. August 1529), schienen Papst und Kaiser gemeinsam an der Unterdrückung des Protestantismus arbeiten zu können. Auch schien Karl dazu entschlossen. Der Kardinal Campegi erschien zum Augsburger Reichstage von 1530; die Vorschläge, die er an den Kaiser richtete, waren Gütereinziehung, Feuer und Schwert und Inquisition gegen die Irrgläubigen (vgl. Bd III, S. 702, 45). Desto entfernter war Karl von so gewaltsamen Maßregeln: er wollte anhören und prüfen, den Papst als einen verdächtigen Bundes-

genossen nicht von seinen Feinden befreien; im Abschied des Augsburger Tages, 19. November 1530, verlangte er, „daß durch ihre Heiligkeit, ein gemein Christlich Concilium innerhalb sechs Monaten, nach Endung diß Reichs-Tags, an gelegene Malstadt ausgeschrieben, und das zum förderlichsten und auf das längst in einem Jahr nach solchem Ausschreiben angefangen und gehalten werden soll" (Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, Frankfurt 1747, 2. Bd, S. 315). Clemens dagegen hegte nicht nur die seit dem Pisaner und Konstanzer Konzil am päpstlichen Hofe traditionelle Abneigung gegen ein Konzil, er war wohl auch wegen seiner Person besorgt: seine uneheliche Geburt, seine Wahl, seine persönlichen Interessen konnten leicht zur Sprache kommen. Aber er hatte in Bologna das Konzil zugestanden; als der Kaiser es jetzt in Vorschlag brachte, konnte er es nicht geradezu ablehnen, er suchte also, ohne Nein zu sagen, den Zusammentritt einer Synode zu verhindern: er erhob allerlei Bedenken, stellte die unerfüllbare Bedingung, daß die Evangelischen zuvor zu den Einrichtungen der römischen Kirche zurückkehrten, forderte unbedingt den Zusammentritt in Italien, ja brachte als Ort des Konzils Rom in Vorschlag, „was wohl allen gefallen müßte" (Raynaldus zu 1535 [sic] Nr. 29 f. S. 356 f.), fand es fraglich, ob auch die übrigen Fürsten sich an ihm beteiligen würden u. dgl. In der That verstrich ein Jahr um das andere, ohne daß es berufen wurde. Als der Kaiser im Dezember 1532 eine neue Zusammenkunft mit dem Papst in Bologna hatte, und auf der Notwendigkeit des Konzils bestand, erließ er zwar Ausschreiben, die den Zusammentritt einer allgemeinen Synode in Aussicht nahmen (Januar 1533 s. Raynaldus z. d. J. Nr. 3 ff., S 267; vgl. RDS 3. Bd, S. 301), aber daran war auch jetzt nicht zu denken, daß er die Sache energisch in Angriff nahm: er täuschte sich nicht über die Nutzlosigkeit und Gefährlichkeit einer Synode. Längst hatte er begonnen, sich Frankreich wieder zu nähern. Schon am 9. Juni 1531 hatte er mit Franz I. ein Übereinkommen über die Vermählung Heinrichs von Orleans, des zweiten Sohnes des Königs, mit seiner Nichte, Katharina von Medici, getroffen. Nun hielt er im Oktober und November 1533 eine Zusammenkunft mit Franz in Marseille; die am 27. Oktober vollzogene Vermählung Heinrichs mit Katharina besiegelte den neuen Bund. Franz war von lange her ein Gegner der Konzilsidee, seine Einwände konnten die Abneigung des Papstes gegen eine allgemeine Synode nur verstärken.

Will man unbefangen urteilen, so wird man Clemens seine Stellung zu der ganzen Frage nicht zum Vorwurf machen können. Ein Konzil, wie es die Evangelischen forderten, konnte er nicht bewilligen; denn darin wäre der prinzipielle Verzicht auf die römische Position gelegen. Daß aber eine Synode, wie der Papst sie zugestehen konnte, für die Lösung der kirchlichen Frage nicht den mindesten Wert hatte, darüber konnte sich niemand täuschen; überdies sorgten die protestantischen Erklärungen dafür, daß dies alle Welt wußte. Das Konzil war also nur ein Werkzeug in der Hand Karls V., mit dem dieser seine politischen und kirchlichen Pläne durchzuführen gedachte. Sie zu fördern, hatte Clemens weder Pflicht noch Grund. Das Urteil des Herzogs Georg von Sachsen u. a. (s. Nuntialberichte Nr. 99 f.) ging von der irrigen Voraussetzung aus, als sei eine Verständigung in Deutschland noch möglich. Der berechtigte Vorwurf gegen die Politik des Papstes gründet sich auf ihre gänzliche Unfruchtbarkeit: sie war nur negativ; es gelang ihm nirgends, die Führung zu gewinnen; deshalb vermochte er den Protestanten nicht einen Fuß breit von dem von ihnen besetzten Boden wieder zu entreißen. Während seines Pontifikats breiteten sich protestantische Lehre und protestantischer Gottesdienst in Deutschland, Skandinavien und der Schweiz mit reißender Schnelligkeit aus, sie machte in England und Frankreich große Fortschritte und selbst Italien und Spanien blieben nicht unberührt. Gerade die Politik des Papstes, die ihn und die Medici als weltliche Mächte schützen sollte, förderte seine kirchlichen Gegner. Auch der Abfall Englands war eine Folge jener Politik (s. d. A. Cranmer). Noch 1528 stand Clemens mit Heinrich VIII. sehr wohl und schien geneigt, in den Plan der Scheidung zu willigen, obwohl er sie eine Narrheit nannte; dann aber wagte er dem siegreichen Kaiser die Kränkung seiner Tante nicht zu bieten. Dadurch stieß er den König zurück. Sobald 1534 die endgiltige Sentenz der Kurie gegen die Scheidung gesprochen war, sagte Heinrich sich und sein Reich vom Papste los. Dies, das stete Dringen des Kaisers auf ein Konzil, die Entzweiung der Verwandten des Papstes in Florenz und der Schmerz über das Mißlingen seiner Pläne beschleunigten sein Ende. Er starb am 25. September 1534. „In Reputation unendlich herabgekommen, ohne geistliche, ohne weltliche Autorität hinterließ er den päpstlichen Stuhl."

G. Voigt † (Hauck).

Clemens VIII., Papst, 1592—1605. — Bullarium Roman. 9. Bd, Turin 1865 S. 518; Ciaconius Vitae et res gestae pontif. Roman, 4. Bd, Rom 1677 S. 249, Bower X, 1 S. 293; v. Ranke, Die röm. Päpste, 2. Bd 6. Aufl. S. 150; v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom 3. Bd 2 Abt., Berlin 1870 S. 599; Brosch, Gesch. des Kirchenstaats 1 Bd, Gotha 1880 S. 301; Degert, Le card. d'Ossat, evêque de Rennes., Paris 1894.

Clemens VIII., vorher Kardinal Ippolito Aldobrandini, aus edlem florentinischen Geschlechte entsprossen, wurde in einem kurzen, aber stürmischen Konklave (10.—30. Jan. 1592) gewählt. Er war der Kandidat der Kardinalspartei, die gegen den übermächtigen spanischen Einfluß sich erhob. Vor diesem die Unabhängigkeit der römischen Kurie zu retten, war die Aufgabe, die er langsam, aber sicher gelöst hat. In dem religiös-politischen Kampfe Frankreichs trat er, wie seine Vorgänger, auf die Seite der Ligue gegen Heinrich IV. Auch als dieser König seinen Übertritt zur katholischen Kirche hoffen ließ, wagte es Clemens nur insgeheim, sich ihm zu nähern; er fürchtete Philipp II. und den spanischen Glaubenseifer seiner Kurie. Selbst als der König wirklich übergetreten war (25. Juli 1593) besorgte der Papst immer noch, von ihm betrogen zu werden, und erst als Paris den König mit offenen Armen empfing, als ganz Frankreich, voll Sehnsucht nach endlicher Ruhe, ihm huldigte, erfolgte am 17. Dezember 1595 die feierliche Absolution Heinrichs. Seitdem trug das gute Vernehmen zwischen ihm und dem Papste nicht wenig dazu bei, die spanischen Netze zu lösen und den französischen Einfluß in Rom und Italien zu erneuern. Auch als Clemens 1598, nach dem Erlöschen des Hauptstammes der Este, Ferrara als eröffnetes Lehn für den römischen Stuhl einzog, unterstützte ihn dabei der König von Frankreich, wogegen ihm der Papst die Duldung der Hugenotten durch das Edikt von Nantes nachsah. Überdies ließ sich Heinrich bewegen, den 1594 durch die Volkswut vertriebenen Jesuitenorden 1603 wieder in Frankreich aufzunehmen. Zu einer dogmatischen Entscheidung gab dem Papst der seit 1594 zwischen den Jesuiten und den Dominikanern geführte Streit über den göttlichen Gnadenbeistand Gelegenheit; er vermied es aber kläglich, durch eine Entscheidung den einen oder den anderen Orden zu kränken (s. d. A. Molina). Im Jahre 1600 feierte der Papst ein Jubeljahr; doch war der Zudrang von Pilgern nur gering. Am 17. Februar desselben Jahres wurde Giordano Bruno in Rom als Ketzer verbrannt. — Über die unter Clemens VIII. vorgenommene Ergänzung des Index librorum prohibitorum s. d. A. Bücherzensur Bd III S. 524,57—525,26, über die Revision des römischen Breviers s. d. A. Bd III S. 395,31, und über seine Ausgabe der Vulgata s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 47,51—48,48.

Daß Clemens VIII. von den Jesuiten vergiftet worden sei, verdient keinen Glauben. Er war maßvoll, verständig und arbeitsam, von angenehmen und doch des Pontifikats würdigen Sitten. Sein Todestag ist der 5. März 1605. **G. Voigt † (Hauck).**

Clemens IX., Papst, 1667—1669. — Bullar. Roman. 17. Bd, Turin 1869 S. 512; Ciaconius, Vitae et res gestae Pont. Rom. 4. Bd Rom 1677 S. 769; Bower, Hist. d. röm. Päpste, deutsch von Rambach, 10 Bd 2. Abth. 1779 S. 124; v. Reumont. Gesch. d. Stadt Rom 3. Bd 2. Abth. S. 634; v. Ranke, Päpste 3. Bd. 6. Aufl. S. 38; Brosch, I S. 434.

Giulio Rospiglosi aus Pistoja, geb. 28. Januar 1600, Kardinal 1657, wurde gewählt am 20. Juni 1667, als Kandidat der franz. Partei, er nannte sich Clemens IX. Er suchte Ordnung in das päpstliche Finanzwesen zu bringen, nachdem die Vergeudung unter Alexander VII. fast einen Bankerott der apostolischen Kammer herbeigeführt hatte. So mäßig, wie er selbst lebte, bedachte er auch seine Verwandten. Um den Kampf gegen die Türken zu fördern, bewog er Ludwig XIV. zum Friedensschlusse zu Aachen 1668. Im Einverständnis mit diesem Könige brachte er auch eine Beilegung des jansenistischen Streites zu stande (Pax Clementina), dessen Wiederaufnahme er nicht mehr erlebte (s. d. A. Jansen). Er starb am 9. Dezember 1669.

G. Voigt † (Hauck).

Clemens X., Papst, 1670—1676. — Bullarium Roman. 18. Bd, Turin 1869; Amelot de la Houssaye, Relat. du Conclave de Cl. X., Paris 1676; Guarnacci, Vitae et res gestae Pontif. Rom. 1. Bd, Rom 1751, S. 1ff.; Bower X, 2 S. 140; v. Reumont, III, 2 S. 635; Ranke, III, S. 111; Brosch, I, S. 437.

Clemens X., Nachfolger Clemens' IX. vorher Emilio Altieri aus Rom, wurde nach fast 5 monatlichen Parteikämpfen im Konklave erhoben am 29. April 1670, weil man ihn, den 80 jährigen Greis, nicht fürchtete. Auch griff er in die Welthändel wenig ein. Kardinal Paluzzi, von ihm adoptiert und seitdem Altieri genannt, beherrschte ihn völlig,

vergab Pfründen und Beförderungen und leitete auch die Wahlen neuer Kardinäle, deren in 6 Promotionen nicht weniger als 20 erhoben wurden. Man nannte ihn scherzweise den Papst. Das gute Verhältnis zu Frankreich, wie es unter Clemens IX. bestand, wurde durch Paluzzis Ungeschick gestört. Es begann der Streit mit Ludwig XIV. über das Regalrecht, nach welchem die französischen Könige seit alten Zeiten während der Vakanz von Bistümern die von diesen abhängigen Pfründen vergaben und die Einkünfte genossen (s. d. A. Regalie). Auch die Zollfreiheit der fremden Gesandten in Rom, die eine päpstliche Verordnung ihnen nahm, mußte nach ärgerlichen Streitigkeiten zurückgegeben werden. Clemens starb am 22. Juli 1676. **G. Voigt † (Hauck).**

Clemens XI., Papst, 1700—1721. — Bullarium Roman. 21. Bd, Turin 1871; Clementis XI. epist. et brevia selecta, Rom 1724 2 Bde; Bullarium Clementis XI., Rom 1723; Oratt. consistor. herausgegeben von H. Albani, Rom 1722. — Guarnacci, Vitae P. R. 2. Bd Rom 1751 S. 1 ff.; Muratori, Annali d'Italia 11. Bd, Mailand 1749 S. 448; Buder, Leben und Thaten Clementis XI. 3 Bde. Frankfurt 1720—21; Polidoro, De vita et rebus gestis Clem. XI. Urbino 1727; Bower X, 2 S. 233; v. Reumont III, 2 S. 642; ders., Beiträge z. ital. Gesch. V, Berlin 1857 S. 323 ff.; v. Ranke III S. 121; Brosch II, 1882 S. 29; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. 1869 S. 140.

Clemens XI., Giovan Franc. Albani, aus Urbino wurde in drohender Zeit wegen seiner anerkannten Tüchtigkeit erhoben. Er war für einen Papst noch jung, erst 51 Jahre alt, als er am 23. November 1700 gewählt wurde. Nicht eigentlich als Kandidat der französischen Partei erhoben, bewies er sich doch während seines Pontifikats als Bundesgenosse Frankreichs. Am besten wirkte er, fremden Beirates wenig achtend, in Rom selbst. Zwar erreichten die Verordnungen ihren Zweck nicht, die er zur Verbesserung der Kirchendisziplin und des Lebens der römischen Geistlichen, sowie über die Visitationen der Kirchen und Klöster erließ. Aber mit gesundem Sinne sorgte er für die Wissenschaft und Künste, bereicherte die vatikanische Bibliothek durch eine bedeutende Zahl orientalischer Manuskripte (s. Assemani, Bd II S. 144, 22), pflegte der Armen, hemmte, den strengen Geboten Innocenz' XII. folgend, die Ehrsucht seiner Verwandten. Auch beendigte er den Streit über die Quartierfreiheit der Gesandten in Rom, indem er sie faktisch aufhob. Seine Gelehrsamkeit und seine politische Gewandtheit sind unleugbar; doch begünstigte ihn in der Politik das Glück wenig. Gleich im Beginne seiner Regierung bewies sein Widerspruch gegen die Annahme der preußischen Königskrone durch Friedrich I. die an der Kurie herkömmliche Unfähigkeit zur Beurteilung der Verhältnisse protestantischer Länder. Im spanischen Erbfolgekriege neigte er sich, obwohl er anfangs als unparteiischer Friedensstifter erscheinen wollte, insgeheim auf die Seite der Bourbonen, seine Gesinnung ward aber immer mehr enthüllt, und die Reibungen und Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Kaiser gingen so weit, daß er mit dem Banne drohte. Doch nötigten ihn das Einrücken der kaiserlichen Truppen in den Kirchenstaat und die Bedrohung Roms zu einem Vertrage mit Joseph I. (15. Jan. 1709): er mußte Karl III. als König von Spanien anerkennen und mit Neapel zu belehnen versprechen, er verlor Comacchio, und seine Ansprüche auf Parma und Modena sollten untersucht werden. Dieser Friede erbitterte nun wieder Philipp von Anjou und Ludwig XIV. gegen ihn, und dazu kam der Streit über die geistliche Gerichtsbarkeit in Sizilien, der auch noch nach dem Utrechter Friedensschluß fortdauerte. — Im Streit der Dominikaner und Jesuiten über die von den letzteren in der chinesischen Mission befolgte Accomodationsmethode (s. d. A. Missionen, kathol.) hatte Innocenz X. für die Dominikaner, Alexander VII. dagegen für die Jesuiten entschieden. Clemens erklärte sich durch ein Inquisitionsdekret wieder für jene, die Jesuiten aber unterwarfen sich seiner Bulle nur scheinbar, und der Streit, genährt durch die Eifersucht beider Orden, dauerte fort. Desto entschiedener trat der Papst in dem wiedererweckten jansenistischen Streite auf die Seite der Gesellschaft Jesu (s. die Art. Jansen und Quesnel). Auch dadurch bewies er seine Hinneigung zu den jesuitischen Anschauungen, daß er 6. Dezember 1708 das Fest der unbefleckten Empfängnis einführte (Preuß, Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängnis, Berlin 1865 S. 112).

Clemens starb am 19. März 1721. **G. Voigt † (Hauck).**

Clemens XII., Papst, 1730—1740. — Bullarium Roman. 23. u. 24. Bd, Turin 1872; Guarnacci, V. R. P. 2. Bd Rom 1751, S. 575; Fabronius, De vita et rebus gestis Cl. XII. comment. Rom 1760; Muratori, Annali d'Italia, 12. Bd, Mailand 1749, S. 162 ff.; De Brosses, Lettres familières, Paris 1858; Bower, X, 2 S. 381; v. Reumont III, 2 S. 653; Brosch, II S. 73 ff.

Lorenzo Corsini, aus altem florentinischen Adel, geboren 7. April 1652, bestieg am 12. Juli 1730 als Clemens XII. den päpstlichen Stuhl, ein Greis von 78 Jahren. Er war durch das albanische Haus emporgestiegen und Clemens XI. schien sein Vorbild zu sein, doch besaß er weder dessen Jugend noch geistige Gaben. Ohne in die große Politik Europas eingreifen zu können, suchte er 1731 vergebens die alten Lehensansprüche des apostolischen Stuhles auf Parma und Piacenza geltend zu machen, und nicht minder mißlang 1739 sein Versuch, die kleine Republik S. Marino dem Kirchenstaate einzuverleiben. Die politische Macht des Papsttums sank in den Staub. In Neapel führten Karl III. und sein Minister Tanucci Reformen durch, welche die alte Macht der Kurie auf allen Seiten beschränkten. Analoge Maßregeln traf Philipp V. von Spanien. Gleichzeitig begann, besonders in Frankreich durch den Jansenismus, eine wissenschaftliche und belletristische Opposition gegen das Papsttum sich zu erheben. Der Lieblingsgedanke Clemens' XII. war die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Gelang auch manches in fernen Erdteilen, so wurde doch der seltsame Versuch nur belächelt, den er in der Bulle Sedes apostolica (in den Acta hist. eccles. I, p. 114) machte, dadurch, daß er den Protestanten, zunächst in Sachsen unter dem katholischen Könige, den Fortbesitz der seit der Reformation säkularisierten geistlichen Güter verhieß, sie zur katholischen Kirche zurückzuführen. Größer ist sein Verdienst um die Ruhe Roms, um die, freilich nur notdürftige Ordnung der Finanzen, die Verschönerung der Stadt und ihrer Kirchen, um ihre Kunst- und wissenschaftlichen Anstalten. Er starb am 6. Februar 1740.

G. Voigt † (Hauck).

Clemens XIII., Papst, 1758—1769. — Bullarii Rom. contin. 3. Bd Prato 1842; Muratori, Annali d'Italia, Continat. 1. Bd, Venedig 1805 S. 179; Bower X, 2 S. 441; v. Reumont III, 2 S. 658; v. Ranke III, S. 134; Brosch II S. 110.

Carlo Rezzonico, ein Venetianer von Geburt, geb. 7. März 1693, Kardinal seit 20. Dezember 1757, wurde am 6. Juli 1758 als Clemens XIII. zum Papste erwählt. Daß er ein Mann von viel Gutmütigkeit und Frömmigkeit war, kann nicht bezweifelt werden. Unentschieden und vielleicht nie zu entscheiden ist dagegen, ob er aus eigener Charakterzähigkeit ein unverbrüchlicher Freund und Verteidiger des Jesuitenordens war, dessen Geschichte jener Zeit zugleich die seines Pontifikates ist, oder ob er, unmittelbar oder mittelbar durch den Kardinal Torreggiani von den Jesuiten als ein willenloses Werkzeug beherrscht wurde. In Portugal, Frankreich, Spanien, Neapel und Sizilien wurde der Orden aufgehoben und seine Glieder des Landes verwiesen (s. d. A. Jesuitenorden). Dagegen erließ Clemens am 7. Januar 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, worin er das Institut des Ordens feierlich bestätigte, ihn für nützlich und heilig erklärte. Von neuem spendete er in der Bulle Animarum saluti dem Orden reichliches Lob, erklärte die Länder, aus denen er vertrieben war, dem Interdikt verfallen und erteilte nur den Jesuiten die Dispensation, während desselben Gottesdienst zu halten. Er rechnete auf eine religiöse Wallung des Volkes, die nicht vorhanden war. Seine Bulle fand überall Widerspruch und rief zugleich eine heftige Polemik gegen den römischen Stuhl hervor, der in der Meinung der Völker nie so erschüttert gewesen ist seit den Tagen von Avignon. Um nur seine Autorität zu retten, baten einige Kardinäle den Papst, einzulenken, den Orden preiszugeben. Vergebens; vielmehr machte sich die Erbitterung der Kurie über die bourbonischen Herrscher gegen einen kleinen Fürsten dieses Hauses Luft, der dasselbe wagte; an ihm sollte ein Beispiel gegeben und die Gewalt der Kirche noch einmal versucht werden. Der Herzog von Parma, Neffe des Königs von Spanien und Großsohn desjenigen von Frankreich, oder vielmehr sein Vormund Du Tillot erließ, nachdem Jahre lange Verhandlungen zu keiner Verständigung mit der Kurie geführt hatten, eine Reihe von Gesetzen, welche die Rechte der römischen Kirche schmälerten. Da erließ Clemens am 30. Januar 1768 ein scharfes und drohendes Breve oder Monitorium gegen ihn (Aliud ad Apostolatus), worin er sich auf die Nachtmahlsbulle berief, die den Geistlichen, wo es Rechte der Kirche gilt, der weltlichen Macht nicht zu gehorsamen gebietet, worin er ferner daran erinnert, daß der Herzog sein Vasall sei, die gegen die kirchliche Freiheit verstoßenden Gesetze für nichtig und verwegen erklärt und mit dem Banne droht. Auch machte er Miene, seinen Worten durch Waffen Nachdruck zu geben. Sofort aber (7. Februar) antwortete Du Tillot, vom Könige von Frankreich angewiesen, mit der Verhaftung der Jesuiten in Parma; 160 an der Zahl, wurden sie ins kirchliche Gebiet hinübergeschafft. Das Breve beschwor ein Ungewitter herauf, wie es der Papst nicht vermutet. Die bourbonischen Könige protestierten dagegen, wie gegen die Anwendung der Bulle In coena Domini, sie er-

klärten den für einen Rebellen und Majestätsverbrecher, der das Breve annehmen oder verbreiten würde, sie forderten vom Papste seinen Widerruf und die Aufhebung des Ordens. Selbst in Deutschland fand der Kampf gegen die Nachtmahlsbulle seinen Widerhall: es erschien 1765 das Werk des trierschen Weihbischofs von Hontheim (**Justinus Febronius, de statu ecclesiae** s. d. A. Hontheim), ferner „die pragmatische Geschichte der Bulle **In coena D.**“ von Le Bret; sie wirkten wie die Schriften des Campomanes in Spanien und die Beschlüsse des Parlaments in Frankreich. Der römische Stuhl war in der That dem Abgrunde nahe. Immer noch war Clemens hartnäckig; er erklärte, den Menschen nicht gefallen zu wollen, um Gott zu mißfallen, lieber alles verlieren zu wollen, als an seinem Eide, den er der Kirche bei seiner Erhebung geleistet, zum Verräter zu werden. Die Fürsten betraten nun den Weg der Gewalt: der König von Frankreich ließ Avignon und Venaissin, der von Sizilien Benevent und Ponte Corvo besetzen, er rüstete sich, auch Castro und Ronciglione dem Papste zu entreißen. Ob nun Clemens, wie Caraccioli berichtet, wirklich daran gedacht, nachzugeben, oder ob er, wie die Jesuiten sagen, jede Zumutung einer Reform des Ordens standhaft abgelehnt und nur zum Gebet seine Zuflucht genommen habe, mag dahingestellt bleiben. Auf den 3. Februar 1769 hatte er ein geheimes Konsistorium berufen, um mit den Kardinälen über den Frieden der Kirche zu beraten; in der Nacht zuvor starb er plötzlich an einer Apoplexie, wohl eine Folge der schweren Sorgen, in einem Alter von 76 Jahren. Ganz leichtfertig hat man von einer Vergiftung durch die Jesuiten gesprochen. **G. Voigt † (Hauck).**

Clemens XIV., Papst, 1769—1774. — Lettere, bolle e discorsi di Ganganelli, Florenz 1845; Clementis XIV. epist. ac brevia, herausgegeben von Theiner, Paris 1852; (Caraccioli), La vie du pape Cl. XIV. Paris 1775; Muratori, Annali d'Italia, Continat. 2. Bd, Venedig 1806 S. 5 ff; Crétineau-Joly, Cl. XIV. et les Jésuites. Paris 1847; (v. Reumont), Ganganelli, Papst Cl. XIV. Seine Briefe und seine Zeit. Berlin 1847; Theiner, Geschichte des Pontifikats Cl. XIV., 2 Bde, Leipz. und Paris 1853; Bower X, 2 S. 491; v. Reumont III, 2 S. 659; v. Ranke III, S. 139; Brosch II, S. 130; vgl. die Litteratur über die Aufhebung des Jesuitenordens bei diesem A.

Das Konklave, welches dem Tode Clemens' XIII. folgte, hat drei Monate gedauert, weil es für den Jesuitenorden entscheidend war. Seine Freunde (Zelanten) und seine Feinde (Kardinäle der Kronen genannt) führten ein künstliches Intriguenspiel gegeneinander, bei welchem man wenig die Einwirkung des heiligen Geistes, sehr aber die der bourbonischen Gesandten verspürte. Vor allen war es der französische Kardinal de Bernis, der im Namen seines Hofes nur wenige der Kardinäle als wahlfähig bezeichnete und im andern Falle zu drohen wagte, man werde nur einen Bischof von Rom, nicht aber einen Papst machen. Auch der junge Joseph (II.), zufällig in Rom anwesend, arbeitete für die Wahl eines antijesuitischen Papstes. Endlich, nach 185 Scrutinien, einigte man sich am 19. Mai 1769 durch einen Vertrag der beiden Parteien für einen der vom König von Frankreich genehmigten Kardinäle. Es war Lorenzo Ganganelli, der Sohn eines Arztes zu Arcangelo im Kirchenstaate, geb. 31. Oktober 1705. Ein Minorit im Kloster der heiligen Apostel zu Rom, dann Konsultor der Inquisition, war er 1759 zum Kardinal erhoben worden; als solcher kam er nicht zu einflußreicher Thätigkeit, da seine politischen Ansichten mit denen Clemens' XIII. nicht harmonierten: er riet zu einer Aussöhnung mit den bourbonischen Höfen. Daß er ihnen vor seiner Wahl die Aufhebung des Jesuitenordens versprochen habe, ist von den Jesuiten oft behauptet worden; aber ohne Grund. Er war gelehrt und kunstverständig; auch fehlte ihm die Einsicht in die zahllosen Mängel der Regierung des Kirchenstaats nicht; aber seine Maßregeln zur Hebung der Finanzen, zur Einführung industrieller Unternehmungen, zur bessern Ordnung des Steuerwesens waren ohne genügende Vorbereitung unternommen und nicht mit Konsequenz durchgeführt. Statt die erwarteten guten Folgen zu bringen, erhöhten sie also nur die Verwirrung. Dabei fehlte Clemens die Gabe, die geeigneten Männer für die Ausführung seiner Pläne zu gewinnen; er mißtraute den Kardinälen, glaubte alles selbst entscheiden und anordnen zu müssen: er stieß infolgedessen überall auf Mißtrauen und üblen Willen. Die Abneigung gegen ihn wurde dadurch erhöht, daß seine Reformen alle diejenigen, die von der Kirche ein Einkommen zogen, ohne Dienste zu leisten, zum Teil schädigten, zum Teil wenigstens erschreckten.

Die wichtigste Frage, die Clemens zu lösen hatte, war die über den Bestand oder die Aufhebung des Jesuitenordens. Als er die Tiara empfing, glaubte jedermann einen entscheidenden Schritt erwarten zu können: entweder werde er den Höfen gegenüber den festen

Widerstand seines Vorgängers fortsetzen oder die Jesuiten preisgeben. Er aber versuchte die Bahn einer abwartenden, zweideutigen Politik. Es scheint, daß er bereit war, den Orden nötigenfalls aufzugeben, wenn die Mächte darauf bestanden, daß er aber zögerte, um ihn vielleicht noch zu retten: konnte nicht einer jener Monarchen unterdes das Zeitliche segnen, einer jener Minister in Ungnade fallen? Ferner war durch die Hartnäckigkeit seines Vorgängers der Kampf gegen die Jesuiten zu einem Kampfe gegen das Papsttum geworden; beide Fragen mußten wieder getrennt werden, so daß, wenn die Aufopferung des Ordens unumgänglich war, die Könige dadurch mit Rom ausgesöhnt wurden. Sicher sah Clemens die Jesuiten als wirksame Stützen des römischen Stuhles an; diesen aber in seiner Würde zu erhalten, ging ihm über die Erhaltung des Ordens; und er glaubte das Papsttum nur sichern zu können, wenn er den aufgeklärten Regierungen entgegenkam. Diese geheimnisvolle Politik verschloß der Papst in seiner Brust; keiner der Kardinäle konnte sich seines Vertrauens, keiner eines Einflusses auf ihn rühmen; niemand durchschaute, niemand verstand ihn. Man wird seine Politik daraus entnehmen können, daß er einerseits den Jesuiten bald nach seiner Krönung neue Ablaßprivilegien für ihre Missionen erteilte und dem Könige von Frankreich erklärte, er könne ein von 19 seiner Vorgänger bestätigtes Institut weder tadeln noch aufheben, und daß er andererseits den Ordensgeneral nicht vor sich kommen ließ, und zu übersehen schien, daß in Portugal, Neapel, Venedig, in den Kurfürstentümern Baiern und Mainz, selbst im Reiche der Maria Theresia von den weltlichen Gewalten aus kirchliche Anordnungen geschahen, durch welche die Rechte der römischen Kurie willkürlich beeinträchtigt wurden. Er ging noch weiter: das Breve gegen Parma (s. S. 152, 49) wurde zurückgezogen, die Bulle In coena Domini nicht mehr feierlich verlesen. Allen Fürsten bot er eine versöhnliche Hand. Der Erfolg fehlte nicht ganz, mit Portugal kam es 1770 zu einer Aussöhnung, die päpstliche Nuntiatur in Lissabon wurde wieder geöffnet. Aber die Hauptsache mißlang; denn die Gesandten von Frankreich, Neapel und Spanien bestanden energisch auf der Aufhebung des Jesuitenordens. Die beiden ersteren Mächte hatten kirchliche Gebiete in Händen, gleichsam als Pfand ihrer Forderung; man sprach in den drei Reichen schon von einer förmlichen ewigen Lossagung von Rom, von der Wahl eigener unabhängiger Patriarchen. Die Verschlossenheit des Papstes nährte nur den Argwohn; seine Nachsicht und Milde hemmte zwar das Steigen der Erbitterung, konnte aber leicht als Schwäche ausgelegt werden, der man noch mehr abtrotzen könne.

Das Opfer mußte gebracht werden, und die Zeit dazu war da. Im Papste stand der Entschluß fest, den Jesuitenorden aufzuheben. Es kam nur noch darauf an, daß seine Vernichtung die katholischen Mächte auch vollständig befriedigte, daß sie nicht das Signal zu neuen Stürmen gegen den päpstlichen Stuhl gab. Vorsichtig versicherte der Papst sich erst scheinbar, daß sie auch die Zustimmung der Mächte haben, in der That, daß sie allein zur Aussöhnung genügen werde. Maria Theresia, auf ihr Seelenheil bedacht, war dem Orden so anhänglich, daß Clemens sie erst durch seine geistliche Autorität von ihm losmachen mußte. Dann begann er seine Schritte gegen den Orden zuerst als Beherrscher des Kirchenstaats: am 17. Oktober 1722 wurden das Kollegium Romanum und das römische Seminar unter einem Vorwande geschlossen, dann die Häuser der Jesuiten im Kirchenstaate, gewöhnlich nach vorhergegangenen Visitationen. Den aus Portugal vertriebenen Jesuiten wurde die bisherige Unterstützung entzogen. Endlich erging das Breve **Dominus ac Redemptor noster**, welches die völlige Aufhebung des Ordens aussprach. Clemens unterschrieb es erst, nachdem es insgeheim dem Gutachten der katholischen Höfe unterworfen war, am 21. Juli 1778; publiziert wurde es am 16. August (es steht in den Acta hist. eccl. T. I, p. 145—182). Der Papst läßt darin verlauten, daß Gott ihn über Völker und Königreiche gesetzt; als Grund der Aufhebung des Ordens für alle Zeiten führt er an, daß dieser die reichlichen Früchte und den Vorteil nicht mehr bringe, den man man bei seiner Stiftung beabsichtigt; er zählt Beispiele von Aufhebung anderer Regularorden auf; er entschuldigt mit dem Beispiel seiner Vorfahren, daß er den Orden „aus der Fülle der apostolischen Macht", ohne gerichtlichen Prozeß aufhebe; er stellt den apostolischen Brief seines Vorgängers (Apostolicum pascendi munus) als „mehr erpreßt denn erbeten" dar; er erklärt sein bisheriges Zögern als fleißige Nachforschung und reifliche Überlegung. Kein Wort des Breve vergiebt der Kirche oder ihrem Haupte ein Recht oder einen ihrer Ansprüche; seine Beschuldigungen gegen den Orden sind nicht die der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig mit seinem Erlasse wurde das Breve in Rom vollständig durchgeführt. Mehrere der Väter des Ordens, denen eine Verheimlichung oder Veruntreuung der Gelder, Güter und Dokumente des Ordens nachgewiesen worden, wurden

gefänglich eingezogen, Ricci scharf bewacht. Die Nachricht wurde fast überall mit Jubel aufgenommen, man lobte und pries den aufgeklärten Papst. Avignon und Venaissin, Benevent und Ponte Corvo wurden im April 1774 dem Kirchenstaate restituiert. Nur Friedrich d. Gr. beließ bekanntlich die Jesuiten in ihrer Thätigkeit (s. Brosch S. 141 Anm. 1); ebenso Katharina II. Heimliche Schreiben warnten Clemens oft vor der Rache der Jesuiten. Ob er das Aufhebungsbreve nachher bereut und für erzwungen erklärt, ob er an Gift der Jesuiten gestorben sei, ist dunkel; die Nachrichten derselben und die ihrer Feinde widersprechen sich selbst in betreff der letzten Krankheit des Papstes und des Leichenbefundes. Er starb, 69 Jahre alt, am 22. September 1774. Über wenige Päpste ist das Urteil der Nachwelt so mannigfaltig und so verschieden gewesen. Seinen Eifer für Wissenschaften, Antiquitäten und Künste bezeugt das Museum des Vatikan, das spätere sog. Pio-Clementinum. **G. Voigt † (Hauck).**

Clemens von Alexandrien, gest. 211—216. — Litteratur. **Ausgaben: P. Victorius, Florenz 1550; Fr. Sylburg, Heidelberg 1592; D. Heinsius, Leiden 1616. Die beste Ausgabe von J. Potter, Oxford 1715, 2 Bde; abgedruckt MSG 8. 9 (1857); Fr. Oberthür, Würzburg 1778 f. als Bd 4—6 der Opp. patrum graec. in S. patrum opp. pol.; R. Klotz, Leipzig 1831 ff. in Bibl. sacra patrum eccl. graec. III, 4 Bde; W. Dindorf, Oxford 1869, 4 Bde; ein Supplementum Clementinum hat Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestl. Kanons und der altchr. Litt. III, Erlangen 1884, herausgegeben; über die Ueberlieferung orientiert Harnack-Preuschen, Gesch. der altchr. Litt. I, Leipz. 1893, S. 296—327; eine neue Ausgabe von O. Stählin ist in Vorbereitung für die „Christl. Schriftst. bis Eus." — Sonderausgabe von Quis dives salvetur zuletzt von Köster in Krügers Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, Freiburg 1893. Die erste der beiden Hymnen am Schluß des Pädagogus, zuletzt in Christ et Paranikas, Anthologia graeca carm. christian., Leipzig 1871, S. XVIII u. 37. — Deutsche Uebersetzung von Protreptikus, Pädagogus und Quis dives in der „Biblioth. der Kirchenv." von Hopfenmüller und Wimmer, Kempten 1875 (in Rößlers Bibl. d. Kirchenv. [Leipzig 1776] nur kurze Auszüge). — Tillemont, Mem. III, 1, 306 f. 1699; Le Nourrys Dissert. im Auszug bei Dindorf Bd IV; Fabricius, Bibl. gr. V, 102; Guerike, De schola, quae Alex. floruit. u. a. s. Bd. I, 356; Redepenning, Origenes I, Bonn 1841, S. 83—183; Reinkens, De Clemente presb. Alex. homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Breslau 1851; H. Reuter, Clementis Alex. theologiae moralis capit. select. particulae, Berlin 1853; W. Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 506 bis 535; Siegfried, Philo von Alexandria, Leipzig 1875, S. 343 ff.; C. Merk, Clem. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie, Leipzig 1879 (Diss.); Fr. C. Winter, Die Ethik d. Clem. von Alex. (Stud. z. Gesch. d. chr. Ethik I), Leipzig 1882; Fr. Overbeck, Ueber die Anfänge der patrist. Litteratur in Hist. Zeitschrift NF Bd XII (1882), S. 417—472; Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886; C. P. Caspari, Hat die alex. Kirche zur Zeit des Clemens ein Glaubensbek. besessen oder nicht? ZkWL Bd VII (1886); P. Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio stoico Clementis Al. aliorumque auctore, Berol. 1886; E. Hiller, Zur Quellenkritik des Clem. Alex.: Hermes Bd 21 (1886), S. 126 ff.; Bratke, Die Stellung des Clem. Alex. zum antiken Mysterienwesen ThStK Bd 60 (1887), S. 647—708; B. F. Westcott in Dchr B; P. Dausch, Der neutest. Schriftkanon u. Clem. v. Alex., Freib. 1894; F. J. A. Hort, Six lectures on the Ante-Nicene fathers, Lond. 1895; Röhricht, De Clemente Alex. Arnobii in irrid. gent. cultu deor. auctore, Hamburg 1893; Wendland, Philo u. Cl. Al.: Hermes 1896, S. 435 ff.; V. Hozakowski, De chronogr. Cl. Al., Münster 1896; Atzberger, Geschichte d. christl. Eschatol. inn. d. vornic. Zeit, Freiburg 1896, S. 336 ff.; A. Harnack, Alex. Katechetensch. ob. Bd I, 356 ff.; J. Lehmann, D. Katechetensch. zu Alex., Leipzig 1896; O. Stählin, Untersuchungen über die Scholien des Clem. Al. 1897; E. Kutter, Clem. Alex. u. d. NT, Gießen 1897. — Vgl. ferner die Dogmengesch. von Thomasius² I, S. 139 ff.; Schmid-Hauck, S. 38 f.; Harnack³ I, 268 ff. 504 ff; Loofs³, S. 106 ff.; Seeberg I, S. 99 ff. — Weitere Litteratur bei Richardson, Bibliograph. Synopsis S. 39 ff.; Harnack-Preuschen a. a. O.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, S. 141 ff. resp. 146 ff.; G. Krüger, Gesch. d. altchr. Litt. in den ersten drei Jahrh., Freiburg u. Leipzig 1895, S. 98 ff. — Eine Clem. allseitig behandelnde Monographie steht noch aus.**

Titus Flavius Clemens dürfte um die Mitte des 2. Jahrhunderts geboren sein. Nach Julius Afrikanus fällt die Blüte seiner alexandrinischen Wirksamkeit unter Commodus (Routh, Rel. s.² II, S. 307), und ebenso nennt ihn der Verfasser des sog. kleinen Labyrinths (Hippolyt?) bei Eus. KG V, 28, 4 unter den Männern der Kirche, die schon vor der Zeit Viktors von Rom von Christus als Gott geredet haben. In dem ersten Buch der Stromateis (I, 139. 140. 144 ed. Pott.) führt Clemens seine chronologische Berechnung bis zum Tode des Commodus, hat also dies Buch, wie schon Eusebius KG VI, 6 richtig erkannte, nach 192 und vor 211 (dem Todesjahr des Septimius Severus) geschrieben. Es müssen aber damals schon mehrere Jahre seit Ende 192 verflossen gewesen sein, da Cl. Str.

I, 147 S. 409 ed. Pott. bereits anderer Chronologen gedenkt, die erst nach dem Tode des Commodus geschrieben haben; andererseits werden die Str. II, 125 erwähnten christlichen Martyrien als Vorspiele jener Verfolgung anzusehen sein (Zahn S. 168), welche im 10. Jahr des Sept. Severus die Leiter der alexandrinischen Katechetenschule zur Flucht veranlaßte (Euſ. VI, 3. 1). Als Clemens Str. I, 11 schrieb, blickte er auf das Alter als eine zukünftige Zeit hin. Seine Heimat war sicher nicht Ägypten, wo er von seinen Forschungen zur Ruhe kam; des Epiphanius Hinweis auf Athen (haer. 32, 6) hat man durch das „attische" Griechisch des Clemens zu stützen gesucht. Wohl heidnischer (Pädag. I, 1. II, 62; vgl. Euſ. Präp. evang. II, 2, 64), aber nicht niederer (vgl. seine Kenntnis feinerer Sitte, Pädag. II) Herkunft, hat er sich eine ausgebreitete Bekanntschaft mit der ganzen Bildung seiner Zeit erworben, wie denn seine reiche Verwertung der heidnischen Dichter und Philosophen stets den Blick der Erforscher des klassischen Altertums auf ihn gelenkt hat. Sehr viel freilich in seinen Schriften erweist sich als sekundären Quellen entlehnt (daher trotz seiner Unkenntnis des Lateinischen eine Stelle aus Varro; Bernays, Symbola philolog. Bonn. in hon. Fr. Ritschelii coll. I [Leipzig 1864] S. 312 zählt ihn unter die „zusammenraffenden und zusammenstückenden Mosaikschriftsteller"), aber eine umfangreiche Belesenheit ist dadurch nicht ausgeschlossen. „Auch ein Kenner der Musik ist er und hat ein Verständnis für die besonderen Bedingungen der kirchlichen Musik" (Jakobi in Prot. R.-E. 2. Aufl.). Als Christ ist er dem Unterricht hervorragender Lehrer in verschiedenen Teilen der Kirche nachgegangen: in Griechenland, Unteritalien, im Orient, speziell in Palästina und endlich in Ägypten (Str. I, 11). Seine Lehrer stammten aus Jonien (Athenagoras?), Ägypten, Assyrien — dies sehr wahrscheinlich Tatian —, in Palästina war es ein Hebräer von Haus aus (Zahn S. 163 A. 1), in Ägypten aber fand Cl. die „sizilianische Biene", bei welcher er zur Ruhe gelangte; durch sie alle will er die seligmachende Lehre direkt von Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus her überkommen haben, welche weiter zu überliefern er als die eigentliche Aufgabe seiner Schriftstellerei ansieht. Jener vorzüglichste Lehrer kann nur Pantänus gewesen sein (Zahn S. 159 ff.), der bereits beim Regierungsantritt des Commodus an der Spitze der alexandrinischen Katechetenschule stand (Euſ., KG V, 10, 1). Lehrte Pantänus nach Hieronymus, De vir. ill. 36 unter Severus und Caracalla, so könnte dies höchstens in Bezug auf die Doppelregierung beider zutreffen; Hieronymus hat aber dabei nur die Chronik des Eusebius erweitert (Zahn S. 170; Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus S. 202). Nach dem Brief Alexanders, des Bischofs von Jerusalem an Origenes (Euſ. VI, 14, 8) sind sie beide Schüler sowohl des Pantänus als des Cl. gewesen, Origenes nicht wohl vor 200; daher muß Clemens zunächst mit Pantänus gemeinsam an der Katechetenschule gewirkt haben, doch dürfte dabei späterhin dem Clemens bereits die Hauptaufgabe zugefallen sein (Alexander: *τὸν ἱερὸν Κλήμεντα κύριόν μου γενόμενον καὶ ὠφελήσαντά με*), mochte er auch erst nach des Pantänus Tod nominell an die Spitze treten. Damals sind die ersten Bücher der Stromateis entstanden. Einer späteren Zeit werden die Hypotyposen angehören (Zahn S. 166). Nach seiner Flucht aus Alexandrien um 202 oder 203 weilte Clemens bei Bischof Alexander und überbrachte vor 211 einen Brief desselben nach Antiochien (Euſ. VI, 11, 6 vgl. m. 8, 7). Als dagegen Alexander den vorhin erwähnten Brief an Origenes schrieb, wohl etwa 216 (Euſ. VI, 19, 16, vgl. Zahn S. 174), war Cl. bereits gestorben.

Das Hauptwerk des Cl. bildet jene Trilogie des Protreptikus, Pädagogus und der Stromateis, deren Absicht er selbst im Eingang des Pädagogus darlegt. Die litteraturgeschichtliche Bedeutung dieses Werkes hat mit Nachdruck Overbeck a. a. O. S. 454 ff. hervorgehoben. Er möchte es „das kühnste litterarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche" nennen, denn Cl. habe damit zuerst „das Christentum in den Formen der profanen Weltlitteratur für die christliche Gemeinde selbst dazustellen" versucht, somit den Anfang zu einer christlichen Litteratur profaner Form gemacht, welche „ihr Dasein . . auf die eigenen inneren und bleibenden Bedürfnisse der Kirche selbst gründet". „Die Absicht des Clemens ist keine geringere als eine Einführung in das Christentum oder, besser und dem Geiste des Werkes gemäßer gesagt, eine Einweihung in dasselbe. Denn . . die Aufgabe, die Cl. sich setzt, ist die Einführung in das Innerste und Höchste des Christentums selbst. Er will sozusagen mit einem Werke der Litteratur Christen erst zu vollkommenen Christen machen, mit einem solchen Werke für den Christen nicht nur wiederholen, was für ihn sonst schon das Leben geleistet hat, sondern ihn zu noch Höherem, als ihm die Formen der Initiation erschlossen haben, die sich die Kirche geschaffen hat, emporführen. Zu diesem Zweck . . übersetzt (er) den idealen Lebensgang eines Christen der damaligen Zeit in die Form eines

Buchs und fordert diesen Christen auf, die Wanderung zu wiederholen, um ihn von nun an bis zu den höchsten Zielen derselben zu geleiten. Dabei gilt es also zunächst des Heidentums ledig zu werden, . . dann sein Leben nach christlichen Grundsätzen einzurichten, um schließlich zur Aufnahme der höchsten Güter, die das Christentum gewährt, reif zu sein" (S. 456 f.). — Der Protreptikus leitet das Werk ein, noch in der Form der Apologie und ohne deutlichen Ausblick auf das Ganze. Er ladet ein, statt den mythischen Gesängen auf die heidnischen Götter dem neuen Lied des Logos zu lauschen, des göttlichen Anfangs alles Seins und Schöpfers des Menschen, welcher zum Gottmenschen geworden ist, um, das mystische Schweigen der prophetischen Rätsel lösend, durch seine Lehre uns zu Menschen Gottes zu machen. Cl. zeigt hier die Thorheit und Verkehrtheit des Götzendienstes und der Mysterien, die Grausamkeit der Opfer, wie auch die Philosophen und Dichter Griechenlands die Wahrheit nur geahnt und nur über Funken des göttlichen Logos verfügt, während dagegen die Propheten den kurzen Weg zum Heil gezeigt, und jetzt der göttliche Logos, der Lehrer des Guten, selbst redet, zur Sinnesänderung ruft und durch die volle Gotteserkenntnis das wahrhaft Gute in der Seele anfachen und zur Unvergänglichkeit führen will. — Ist so mit der rechten Gesinnung im allgemeinen der Grund gelegt, so will der Pädagogus nun eine christliche Sittenlehre bieten (vgl. Pädag. 1, 1). Dies hindert freilich Cl. nicht, den Inhalt seiner Schrift zu einem großen Teil dem Stoiker Musonius, dem Lehrer Epiktets, zu entnehmen, wie dies Wendland namentlich in Bezug auf das 2. und 3. Buch des Pädagogus überzeugend nachgewiesen hat (er zeigt das Zusammentreffen auch im Ausdruck mit Epiktet, während ihre Beziehung doch nur eine durch die gemeinsame Quelle vermittelte sein kann). Doch ist für Cl. der Mensch gewordene Logos der Pädagog, welcher menschenliebend der Gott verwandten Seele die Heilung bringt. Hat das erste Buch des Päd., besonders auch in Auseinandersetzung mit der häretischen Gnosis, die religiöse Grundlage der christlichen Sittlichkeit erörtert, so behandelt Cl. im 2. und 3. Buch das sittliche Verhalten in den einzelnen Beziehungen. Wie bei Epiktet erweist sich hiernach die wahre Tugend gerade in den kleinen Äußerlichkeiten durch eine naturgemäße, einfache und mäßige Lebensweise in Bezug auf Speise und Trank, Hausrat, Kleidung, Schmuck, Pflege des Körpers, Teilnahme an Gastmählern, am Bad, leiblichen Übungen, Gebrauch des Reichtums u. s. w. — Gegenüber der vorbereitenden Aufgabe des Protreptikus und Pädagogus sollen die Stromateis zur Vollendung des Christenstandes durch Einführung in die vollkommene Erkenntnis anleiten (vgl. Päd. I, 3 S. 99 *φιλάνθρωπος λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων*, auch Str. VI, 1). Haben jene Unbekehrte und Neubekehrte (jedoch nicht Taufkandidaten, da nach Päd. I, 12 ff. 25 ff. 53 alle einfach Gläubigen geistlich *παῖδες* sind, eben durch die Taufe Kinder geworden, vgl. Zahn S. 108 Anm.) im Auge, so die Stromateis die gereiften Gläubigen. Für diese wollen sie auf Grund der Schrift und der kirchlichen Überlieferung eine Darstellung des Christentums geben, welche allen wissenschaftlichen Anforderungen genügt, und zugleich erst das ganze Verständnis des Christentums eröffnet nnd dessen vollen Besitz darreicht (vgl. Harnack, Dogmengesch.[3] I, S. 595); das schließt eine faktische weitgehende Rücksichtnahme auf die draußen Stehenden (Str. IV, 1; VII, 89) denen er gerade das Bild des wahren Gnostikers entgegenhält (St. VI, 1; VII, 1), nicht aus (vgl. Zahn S. 109). Cl. hat dies Werk Stromateis „Teppiche" nach Vorbildern in der profanen Litteratur genannt (genauer *τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς* Str. I, 182 S. 427), weil es auf einen systematischen Aufbau verzichtet; es soll so die Wahrheit untermischt mit Lehren der Philosophie und in einer Form vorgetragen werden, welche sie zugleich verhüllt, wie die Schale den Kern der Nuß, und den Uneingeweihten verschließt (Str. I, 18; VI, 1. 2, vgl. Overb. S. 462 ff.). Hatte Cl. ursprünglich geglaubt, mit e i n e m Buch zum Ziel zu gelangen (Str. IV, 1), so sind deren mindestens sieben geworden, ohne daß er alles Beabsichtigte dargelegt hätte. Die Zusammengehörigkeit dieser sieben ist durch Rückbeziehungen gesichert. Nach Auseinandersetzungen über das Verhältnis der christlichen Wahrheit zur Philosophie (Buch 1) und zur häretischen Gnosis schildert Cl. die sittliche Aufgabe des rechten Gnostikers und tritt damit in die Untersuchung ethischer Fragen ein. Am Eingang des 4. Buchs (IV, vgl. dazu Zahn S. 109) macht er die weiter zu erörternden ethischen und theoretischen Probleme namhaft; diese behandeln Buch 4 und 5. Das 6. und 7. Buch aber gilt nach VI, 1 der Zeichnung des rechten christlichen Gnostikers und die Ablehnung eines Einwurfs gegen IV, 1 S. 564 sollte nun gegen Griechen wie Juden eine zusammenfassende Auslegung der heil. Schriften folgen, dagegen wird VII, 89 ff. nur der Einwurf gegen das Christentum aus der Verschiedenheit der christlichen Schulen abgelehnt. Daher die Frage: Hat

Cl. noch ein 8. Buch der Strom. geschrieben? Die einzige Handschrift der Stromateis, Cod. Laur. plut. V c. 3 (11. Jahrh.) enthält als 8. Buch ein Fragment eines Aufsatzes über logische Methode und alsdann folgen *Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί* und *Ἐκ τῶν προφητῶν ἐκλογαί*. Sind dies Bestandteile eines achten Buches (so Zahn) oder nur Vorarbeiten dafür (so Arnim)? Daß es einen achten Stromateus gegeben, bezeugen Euf. VI, 13, 1 und die Florilegien; ebenso Photius (Bibl. cod. 111), nach welchem jedoch in manchen Handschriften die Schrift *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* als solcher bezeichnet wird. Gegen die Annahme, daß in jenen Bruchstücken nur Vorarbeiten zu erblicken seien, hebt Zahn S. 118 hervor, daß es sich in den „Exzerpten" um abgerundete, gut stilisierte Sätze und zwar aus einer kritischen Darstellung, in den „Eklogen" um Bruchstücke einer Auslegung von Stellen der Schrift handele. Cl. selbst aber hatte Str. VII, 84 als Inhalt des folgenden 8. Buches eine Behandlung der *δόγματα κατ' ἐκλογὴν τῶν γραφῶν* in Aussicht gestellt. Nach Harnack (Gesch. d. altchr. Litt. I, 178) hat vielleicht Epiphanius haer. 31 die Exzerpte in diesem Buch benutzt.

Jedenfalls unberechtigt ist es in jenen Exzerpten und den Eklogen Bestandteile der Hypotyposen des Cl. zu erblicken. Dieses exegetische Werk war ein kurzgefaßter Kommentar zur ganzen Bibel, aber in Scholien zu ausgewählten Sprüchen (Zahn S. 132). Dies zeigen ebenso die durch Ökumenius aufbewahrten Fragmente wie jene Auslegung des Cl. zu den katholischen Briefen, die Cassiodor ins Lateinische hatte übersetzen lassen und deren Zugehörigkeit zu den Hypotyposen des Cl. Zahn nachgewiesen hat. Zahn hat S. 79 ff. den Text dieser Übersetzung herausgegeben, Preuschen auf Grund einer besseren Kollation genauer über den Text einer der beiden Handschriften unterrichtet (a. a. O. S. 306 f.). Photius war geneigt, die Hypotyposen de[illegible] wegen der darin enthaltenen Ketzereien abzusprechen.

Die vollständig erhaltene Schrift *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* will zeigen, daß nicht der Besitz, sondern der Mißbrauch des Reichtums zu verurteilen ist. Scheinbar in ausgesprochenem Gegensatz zu der Weltentfremdung in Tertullians Schrift De idololatria vertritt doch auch Cl. eine wesentlich asketische Haltung. — Nur wenige Fragmente besitzen wir von der gegen die quartodecimanische Theorie Melitos gerichteten Schrift *Περὶ τοῦ πάσχα*, nur Eines aus dem dem Bischof Alexander zu Jerusalem (Euf. VI, 13, 3) gewidmeten *Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας*. In ihrer Echtheit angezweifelt ist die zuerst bei Maximus Conf. und Anastasius Sin. erwähnte Schrift *Περὶ προνοίας*, welche aus mindestens zwei Büchern bestand und philosophische Definitionen enthalten zu haben scheint. In Quis dives blickt Cl. auf ein Werk *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας* zurück (anders v. Arnim S. 13 f.), welches Str. IV, 1—3 beabsichtigt erscheint. Unwahrscheinlich ist, daß Päd. II, 52. 94; III, 41 Cl. sich eine Schrift *Περὶ ἐγκρατείας* oder einen *λόγος γαμικός* nur in gedankenloser Aneignung der Worte des Musonius, von dem er in den betreffenden Abschnitten abhängig ist, zuschreibe (so Wendland S. 36 f.), ohne selbst auch eine Schrift dieses Titels verfaßt zu haben. Nur dem Titel nach kennen wir die *Διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς* und den *Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους* (Euf. VI, 13, 3, vgl. Zahn S. 44). Eines *σύγγραμμα εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς* wird bei Palladius, Hist. Laus. 139 gedacht. Als von ihm beabsichtigte Schrift erwähnt Cl. wiederholt eine *Περὶ προφητείας* (Zahn S. 45 f.). Sie sollte nach Str. IV, 2 den Inhalt der biblischen Bücher und ihre Inspiration und deren Wesen im Gegensatz zu den Häretikern (Gnostikern wie Montanisten) darlegen. Zahn läßt die Möglichkeit offen, daß diese Schrift bei der Ausführung die Bezeichnung *ὑποτυπώσεις* erhalten habe. Beabsichtigt hat Cl. auch über „die Seele" Str. III, 13; V, 88 und über „die Auferstehung" Päd. I, 47; II, 104 zu schreiben. Über die Schrift *Εἰς τὴν Γένεσιν* (Euf. VI, 13, 8) vgl. Zahn S. 45.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Cl. hat Harnack (DG³ S. 597 f.) dahin charakterisiert, daß Cl. es verstanden habe die apologetische Aufgabe durch eine systematische zu ersetzen, die christlich-kirchliche Überlieferung in wissenschaftliche Dogmatik zu verwandeln, dabei den Zusammenhang mit dem Glauben der großen Christenheit festzuhalten und mit einem einzigen Prinzip die Fülle der Probleme zu bewältigen. — Bezeichnend für Cl. ist, daß er nur Unterschiede von nahezu fließender Art dort wahrnimmt, wo andere Gegensätze schauen. Er ist im stande differente Anschauungen in sich zu vereinigen, ja zu verschmelzen. Daher kann auch von irgend welcher Geschlossenheit eines Systems bei ihm nicht die Rede sein. „Selbst da, wo er verspricht systematisch zu Werke zu gehen, hängt" das „Einzelne doch nur lose an den Hauptfäden" (Jakobi). Überall ist Cl. bestrebt Wahr-

heitsmomente zu finden und seine Erkenntniswelt zu bereichern. Hierdurch bestimmt sich insbesondere sein Verhalten zur außerchristlichen Philosophie. Ist ihm auch die Vorstellung von einem dämonischen Ursprung derselben nicht völlig fremd (Str. I 80. 83f. V, 10), und zeigt er recht eingehend, daß die Philosophen ihre Erkenntnis aus der zeitlich älteren alttest. Schrift geschöpft haben, insbesondere ein Pythagoras und Plato sie dem Mose verdanken (vgl. z. B. Str. I, 165. 101ff. 150. V, 89ff. VI, 39 S. 759 *ὡς μὲν κλέπται πάσης γραφῆς Ἕλληνες εἴρηνται ἱκανῶς .. διὰ πλειόνων δέδεικται τεκμηρίων*), so tritt doch seine eigentliche Überzeugung zu Tage, wenn er die Philosophie ganz direkt aus einer Einwirkung des göttlichen Logos erklärt. Daher weist der in dem Hauptwerk des Cl. durchgeführte Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts durch den Logos der Philosophie eine Stellung in der göttlichen Heilsökonomie zu. Wie es ein und derselbe Gott ist welcher von den Hellenen *ἐθνικῶς*, von den Juden *Ἰουδαϊκῶς*, von den Christen *πνευματικῶς* erkannt worden ist (Str. VI, 41 S. 761), so ist es der Logos desselben Gottes, welcher durch die Philosophie, das Gesetz und seine persönliche Offenbarung seine Erkenntnis vermitelt hat (Str. VI, 42 *ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν .. ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιεμένοι.* 44 *ὡς κατὰ καιρὸν ἥκει τὸ κήρυγμα νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα.* Ebenso I, 28 *πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας.* VI, 159 *Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας*). Nur daß die gemäß dem Gesetz Gerechten bloß des Glaubens ermangeln, die gemäß der Philosophie Gerechten (vgl. auch Str. I, 27 *τοῖς .. ὑπὸ φιλοσοφίας δεδικαιωμένοις*) auch der Befreiung von dem Götzendienst (Str. VI, 44). Zwar hat die Seele keinen Anteil an Gottes Wesen (Str. II, 16), aber doch haben die Philosophen die Wahrheit geahnt (Protr. 64), namentlich Plato ist ihr nahe gekommen (Protr. 68ff. Päd. II, 18. Str. I, 42), wie überhaupt den Griechen die meisten Funken des göttlichen Logos zu Teil geworden (Protr. 74). Freilich war ihr Wahrheitsbesitz ein nur anfänglicher, bruchstückweiser, auf wenige beschränkter, noch nicht die wahre Gerechtigkeit vermittelnder (Protr. 75. 113. Str. I, 98. 99). Die Offenbarung des Logos durch das Gesetz und die Propheten überragt weit die durch die Philosophie erfolgte (vgl. z. B. gleich Protr. 2), und noch ungleich vollkommener ist die durch den Mensch gewordenen Logos vermittelte (Protr. 5. 7 u. s. w.). — Diese Verhältnisbestimmung verhindert jedoch nicht, daß thatsächlich die ganze Denkweise des Cl. eine durch die Philosophie beherrschte bleibt. Daher hebt er mit Nachdruck die fortdauernde Bedeutung der Philosophie auch für die christliche Erkenntnis hervor, erörtert mit besonderer Vorliebe das Verhältnis von Pistis und Gnosis und urteilt scharf über die, welche von einer Wertung der Philosophie nichts wissen wollen (Str. I, 43. VII, 92). Einer bestimmten philosophischen Schule will Cl. sich nicht anschließen, sondern huldigt grundsätzlich einem Eklektizismus (Str. I, 37 *φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί*). Gegen die Sophistik und gegen die Ablehnung der göttlichen Vorsehung wie den Hedonismus der Schule Epikurs erklärt er sich wiederholt (z. B. Str. VI, 67), aber trotz seinen meist ungünstigen Äußerungen über die stoische Philosophie (z. B. Str. I, 51) ist er gerade von dieser am stärksten abhängig (vgl. Wendland, Merk) und bei der Verehrung, die er Plato zollt, natürlich kaum minder von diesem, beides zum Teil durch Vermittlung von Philo (vgl. Siegfried, Wendland). Während er nur den heiligen Schriften Entnommenes und ihm durch seine Lehrer als apostolisch Überliefertes vortragen will (Str. I, 1ff.), huldigt er in besonderem Maße jenem mit stoischen Elementen versetzten Platonismus, welcher die religiöse und sittliche Denkweise der Gebildeten jener Tage bestimmte (s. auch R. Hoyer, Die Heilslehre. Der Abschluß sokratischer Philosophie und die wissenschaftliche Grundlage späterer Religionssysteme, Bonn 1897, S. 38. Namentlich Antiochus habe dem Cl. die Gedanken Platos vermittelt).

Hier wurzelt die Wertschätzung der Gnosis bei Cl. Er ist durchweg bemüht der häretischen Gnosis entgegenzuarbeiten. Daher jene seine Forderung, sich an die kirchliche Ueberlieferung zu halten (Str. I, 11. VII, 95. 99. 106. 110). Er führt in Päd. I eingehend aus, wie bereits der einfältig Gläubige als Glied der Kirche die Vollkommen-

heit besitzt (Päd. I, 18). Der getaufte Christ steht im Sohnesverhältnis (Päd. I, 12. 18. 25 *ἀναγεννηθέντες . . εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν . . ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δὲ ἔστιν ἐπιγνῶναι θεόν. οὔκουν ἀτελὴς ὁ ἐγνωκὼς τὸ τέλειον.* 26 *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα.* 27 *τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ.* 29 *καθ' ὅσον μὲν οὖν δύνατον ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ . . τελείους ἡμᾶς γενέσθαι πιστεύομεν. πίστις γὰρ μαθήσεως τελειότης.* 31 Nicht sind die einen Gnostiker, die andern Psychiker, sondern alle Gläubiger Pneumatiker, 37 *θεοδίδακτοι*; 41 ff. Die Verbindung mit dem Logos in der Zugehörigkeit zur Kirche sichert ihnen diese Vollkommenheit, vgl. 52 *τελείωσιν . . λέγων* [der Apostel] *τὸ ἀποτετάχθαι ταῖς ἁμαρτίαις καὶ εἰς πίστιν τοῦ μόνου τελείου ἀναγεγεννῆσθαι*). Der Glaube ist die Grundlage auch aller Erkenntnis (Str. V, 2 *ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται* vgl. II, 11), aber beide durch Christus gegeben (Str. VII, 55 *πιστεῦσαι . . θεμέλιος γνώσεως, ἄμφω δὲ ὁ Χριστός, ὅ τε θεμέλιος ἥ τε ἐποικοδομή*). Wie der Glaube die zusammenfassende Erkenntnis des Wesentlichen ist (Str. VII, 57 *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν . . τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*), so vermittelt die Erkenntnis das Eindringen in das Geglaubte und ein begründetes Verständnis desselben. Hieraus ergiebt sich dann doch, daß diese Erkenntnis die Vollendung des Glaubens ist (Str. VII, 55 *διὰ ταύτης γὰρ* [die Gnosis] *τελειοῦται ἡ πίστις*). Dieser enthält in sich das Bedürfnis und die Aufgabe zur Gnosis zu werden. Diese aber ist doch das Größere im Verhältnis zum Glauben, die *πίστις ἐπιστημονική* mit Einsicht in die Gründe gegenüber dem bloßen Autoritätsglauben, der *πίστις δοξαστική* (Str. II, 48 f.). Daher schließt diese wissenschaftliche Erfassung des Geglaubten auch erst die religiös-sittliche Vollendung in sich. Zu diesem Wachstum im Christentum ist aber die Philosophie fortdauernd dem Christen unentbehrlich (Str. I, 35). Ist doch das Christentum die wahrhafte Philosophie: *βάρβαρος φιλοσοφία . . τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής* (Str. II, 5), der vollkommene Christ der wahrhafte Gnostiker. Gerade weil Christus als Logos der Quell aller Wahrheit ist, beschließt der christliche Glaube alle Erkenntnis, zu ihr bringt man aber nur durch auf dem Weg der Forschung. Diese vermag durch allegorische Ausdeutung auch das in der Schrift geheimnisvoll Verhüllte zu erkennen und auch das esoterisch Überlieferte zu erfassen. Den Zusammenhang mit dem häretischen Gnostizismus weist Cl. selbst zwar entschieden ab und wahrt sich seine kirchliche Stellung durch das Festhalten an der kirchlichen Tradition; nur der *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικός* (Str. VII, 41) ist ihm der wahre Gnostiker. Auch verwirft er die gnostische Unterscheidung von Natur psychischer und pneumatischer Menschen, da vielmehr alle zur Vollkommenheit bestimmt sind, denn das Christentum gewähre *καὶ ἄνευ γραμμάτων φιλοσοφεῖν, κἂν βάρβαρος ᾖ κἂν Ἕλλην κἂν δοῦλος κἂν γέρων κἂν παιδίον κἂν γυνή.* Aber thatsächlich bestimmt doch die Philosophie seine ganze Anschauungsweise. Ihr entnimmt er vor allem die Logosidee, die ihm das Prinzip christlicher Wissenschaft ist. Alle Beziehung Gottes zur Welt, alle Offenbarung Gottes ist ihm durch den Logos vermittelt. Gott selbst wird rein transcendent als qualitätsloses Sein gefaßt (Str. VII, 28 *ὂν γάρ ἐστι καὶ αὐτό*), das nicht abstrakt genug bestimmt werden kann (Päd. I, 71 *ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν μονάδα*). Nur uneigentlich nennen wir ihn *ἓν ἢ τἀγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὂν ἢ πατέρα ἢ θεόν* (Str. V, 82). Hat seine Güte sich in der Weltschöpfung ausgewirkt (Päd. I, 88), so sind zugleich Unveränderlichkeit, Bedürfnislosigkeit, Apathie die charakteristischen Merkmale göttlichen Wesens. Der Logos aber ist die Einheit der göttlichen Kräfte und der Urbilder alles Geschaffenen. Wie er mit dem Vater aufs engste verbunden ist (Protr. 98 *εἰκὼν . . τοῦ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς*), Gottes *ἐννόημα* (Str. V, 16), Eins mit dem Vater (Päd. III, 101 *υἱὲ καὶ πατήρ, ἓν ἄμφω κύριε* vgl. Str. I, 182), so sind für Cl. doch auch wieder Sohn und Geist *πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι* (Zahn S. 98), bilden die oberste Stufe der Gesamtheit geistiger Wesen, indem Cl. den Sohn-Logos von dem Gotte unveränderlich immanenten Logos unterscheidet und daher *τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει* (Photius, Bibl. cod. 109). Als Prinzip der Schöpfung der Welt dieser gegenüberstehend, durchwaltet er sie doch zugleich als ordnendes und leitendes Prinzip. Daher heißt der Natur nach leben dem Logos entsprechend leben (das christliche Leben ist das naturgemäße und vernünftige Str. II, 19), und spendet durch ihn der menschenfreundliche Gott allen Erkenntnis, denen er das Leben gegeben (Str. V, 6 *μεταδέδωκεν καὶ τοῦ λόγου λογικῶς τε ἅμα καὶ εὖ ζῆν ἐθέλων ἡμᾶς*), den Hellenen (Protr. 74), wie durch Gesetz und Propheten (Päd. I, 56 ff.). Die

volle Offenbarung ist aber durch den Logos als Gottmenschen gegeben (Protr. 7). Diese Menschwerdung trägt freilich bei Cl. trotz seiner Ablehnung des gnostischen Doketismus einen doketischen Charakter. Der Leib Christi war nicht den menschlichen Bedürfnissen unterworfen, *ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη* (Str. VI, 71. Vgl. Str. III, 59 und bes. Adumbr. bei Zahn S. 87, 14 ff.). Der Gottmensch ist der Arzt (vgl. hierzu Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, TU VIII, 4 S. 97 ff.; auch Hoyer a. a. O.), die Hilfe aber, die er gewährt, die Mitteilung der rettenden Erkenntnis. Denn dies größte und königlichste Werk Gottes, die Rettung des Menschen (Päd. I, 100), geschieht durch den Logos als Lehrer (Str. V, 7 *ἐπεὶ γὰρ ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχὴ θείου διδασκάλου ἐδεήθημεν· καταπέμπεται ὁ σωτὴρ τῆς ἀγαθοῦ κτήσεως διδάσκαλός τε καὶ χορηγὸς, τὸ ἀπόρρητον τῆς μεγάλης προνοίας ἅγιον γνώρισμα*), welcher zuerst vom Heidentum zum Glauben, dann von dem Glauben zur Erkenntnis führt (Str. VII, 57 *πρώτη . . μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν . ., δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*), die, der aus Liebe für uns gelitten, nicht versagen wird (Str. VI, 70 *ὁ γὰρ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς ἡμᾶς παθὼν οὐδὲν ἂν ὑπεστείλατο εἰς διδασκαλίαν τῆς γνώσεως*).

Diese wahrhafte Philosophie schließt die Befreiung von der Sünde und alle Tugend in sich (Str. VI, 54 ff.). Wie alle Sünde in der Unwissenheit wurzelt (Str. VII, 66 *κακία . . δι' ἄγνοιαν*), so hat das Wissen um Gott und das Gute das Thun des Guten zur Folge, wie der Leib den Schatten (Str. VII, 82 *ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά*, vgl. VII, 4). Gegen die Gnosis hat Cl. mit möglichstem Nachdruck die Freiheit aller zum Guten hervorgehoben, die sittlichen Unterschiede sind in der freien Entscheidung des Willens begründet. Zwar haftet dem Menschen die Sünde an (Päd. III, 93 *τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*, vgl. Philo, De vita Mos. 3, 17 *συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν*), aber obschon Adam nicht vollkommen geschaffen wurde und demgemäß auch wir nicht durch unsere natürliche Ausstattung vollkommen sind, so war doch er und sind auch wir für das Gute beanlagt und können durch Lernen und Übung (*τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει*) zur Vollkommenheit gelangen (Str. VI, 96. Ebenso 95 *φύσει μὲν ἐπιτήδειοι γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν, . . πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι*). Daher wirken Gott und Mensch zum Heil zusammen (Str. VII, 48) und heilen die Gebote des Logos die Seele nicht minder als seine Vergebung der Sünden (Päd. I, 6); seine Lehre bringt Unsterblichkeit und ewiges Leben (Str. IV, 27 *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ . . ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας*).

Auf die Erfüllung der sittlichen Aufgaben legt Cl. das größte Gewicht. Für ihn bedeutet *φιλοσοφεῖν* geradezu nach der Tugend streben (vgl. Winter S. 45 f.). In den ethischen Ausführungen zeigt er sich aber in hohem Maß von Plato und der Stoa, welcher er auch die Termini entlehnt, beeinflußt (vgl. insbes. Wendland a. a. O. für Päd. II. III; allseitig ist aber auch jetzt noch nicht klar gelegt, in welcher Gestalt und in wie weit unmittelbar oder mittelbar die Philosophie auf Cl. eingewirkt, eine Aufgabe, auf die Overbeck schon ThLZ 1879 S. 475 energisch hingewiesen). Dem entsprechend ist sein sittliches Ideal gestaltet. Er rühmt Plato, der möglichste Ähnlichkeit mit Gott zum Ziel gesetzt (Str. II, 100), und wie die Stoiker das Bild des Weisen, so zeichnet Cl. das Bild des vollkommenen Gnostikers. Daher sein Grundsatz, daß sittlich handeln der Natur gemäß handeln ist, aber auch die Aufgabe, die Fessel des Leibes möglichst abstreifend (Str. VII, 40), wie bereits leiblos (Str. VII, 79 *οὕτως ζῆσαι . . ὡς γνωστικός, ὡς ἄσαρκος*), sich über das Irdische zu erheben. Der Mensch, welcher dem Centauren vergleichbar Seele und Leib in sich eint, soll die Seele zu ihrem Ursprung zurückführen. In seiner Schrift **Quis dives salvetur** das Übermaß äußerlicher Enthaltsamkeit bekämpfend, ist seine „innerliche Asketik" doch „nur in Worten milder als die des vormontanistischen Tertullian". Zu dieser asketischen Haltung leitete ihn „sowohl seine Philosophie als auch seine christliche Weltverachtung. Je mehr das Fleisch austrocknet, desto mehr erhebt sich der Geist zum Anschauen Gottes und zur höchsten Tugend" (Jakobi). „Wie dogmatisch die Hauptbestimmung von Gottes Wesen, er sei *ἀπαθής* und *ἀνενδεής*, so ist ethisch die Hauptforderung an den Menschen *ἀπαθής* und wenigstens *ὀλιγοδεής* zu werden" (Merk S. 65 f.). Dem entspricht die Gestaltung des äußern Lebens. „Alles was den Christen in seiner Apathie stört, wird verworfen; was ihn darin erhält oder bestärkt, ist erlaubt oder geboten" (ebd.). Zwar auch in der Wertschätzung des Maßhaltens ist Cl. ein Hellene. Aber das höchste Ziel bleibt ihm doch die Austilgung der Affekte (Str. VI, 74 *ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους· ἡ μὲν γὰρ γνῶσις . . ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν, ἀπάθειαν δὲ καρποῦται*

παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή). Durch Erkenntnis und Askese gelangt der vollkommene Gnostiker zur Einheit mit Gott (Str. IV, 149 *δυνατὸν .. τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν.* VI, 113 *οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα.* Vgl. VI, 71 *οὐδὲ γὰρ ἐνδεῖ τι αὐτῷ πρὸς ἐξομοίωσιν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ εἶναι*). Die Umprägung der christlichen in hellenische Gedanken ist dabei unverkennbar (Harnack ThLZ 1883 S. 127). Auch die von Cl. so betonte Liebe (Quis dives 27 *ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις τὸν θεὸν τοσούτῳ ἐνδοτέρω τοῦ θεοῦ παραδύεται*) ist als affektlose gefaßt. „Das hohe ethisch-religiöse Ideal des in in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen, welches die griechische Philosophie seit der Zeit Platos ausgearbeitet und dem sie die gesamte wissenschaftliche Welterkenntnis untergeordnet hatte, ist von Cl. übernommen, vertieft und nicht nur von Jesus Christus, sondern an das kirchliche Christentum geheftet worden", freilich in kühnster Umbildung der kirchlichen Überlieferung (Harnack DG^{3} S. 596).

Der Weg zu jener Gottesgemeinschaft ist für Cl. nur der kirchliche. Die Kirche ist die jungfräuliche Mutter, welche mit der Milch des Logos säugt. Und die Darreichung der Erkenntnis ist mit heiligen Weihen verbunden, welche erleuchten und göttliches Leben spenden (Päd. I, 26 f. o.). Eben darum schließt schon der schlichte Glaube des Getauften das Heil bereits in sich (Päd. I, 27 *οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ*). Durch die Eucharistie aber wird der Mensch mit dem Logos und Geist geeint und der Unverweslichkeit teilhaft gemacht (Päd. II, 19 f.). Ihrem Wesen nach charakterisiert Cl. die Kirche als das andere Werk Gottes im Verhältnis zur Schöpfung der Welt, nämlich die Auswirkung des Heilswillens Gottes (Päd. I, 27 *οὕτω καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ* [Gottes] *ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται*), sie ist das irdische Abbild der himmlischen Kirche (Str. IV, 66. 172 *θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ.* VI, 108. VII, 29 *τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν*). Waltet hier ein durchaus geistiger Kirchenbegriff, so ist dann doch wieder, wo die polemischen Ausführungen gegen die Gnosis die thetischen ablösen (von Str. VII, 15, insbes. VII, 17, an), für Cl. die empirische, katholische Kirche die Kirche (Harnack DG^{3} S. 376 f.). Daher jenes Gewicht, welches Cl. auf die kirchliche Überlieferung legt. Aber doch trägt dieselbe für ihn nicht jenen geschlossenen Charakter wie für die abendländischen Väter. Was den Schriftgebrauch anlangt, so hat Zahn (Gesch. d. NTl. Kanons I, S. 137) daran erinnert, daß Cl. es liebe „das Füllhorn seines durch die bunteste Lektüre gesättigten Gedächtnisses über den Leser .. auszuschütten." Dabei falle „Christliches und Heidnisches, Orthodoxes und Häretisches oder doch Anrüchiges, kirchlich Anerkanntes und Apokryphes in sonderbarer Unordnung heraus und nicht immer" sei „die Linie sichtbar, welche die zustimmende Aneignung von der ablehnenden Kritik" scheide. Aber doch hat Zahn geurteilt, den Schriften des Cl. bestimmte Erkenntnisse über das NT. der alexandr. Kirche seiner Zeit entnehmen zu können; nicht anders zuletzt Kutter (a. a. O.). Völlig deutlich ist, daß für Cl. trotz seiner Verwertung auch apokrypher evangelischer Überlieferung, die vier Evangelien allein Geltung haben. Er hat das direkt ausgesprochen (vgl. zu Str. III, 93 *ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν .. ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους* Kutter S. 56 f.). Eine in gleicher Begrenztheit vorliegende Sammlung der übrigen ntl. Schriften besaß Cl. nicht, aber was er als apostolische Schrift kannte, erhob sich eben damit in eigentümlichem Wert als Autorität über alle kirchliche Überlieferung, deren Voraussetzung sie bildet. Auf eine Untersuchung über das, was die alexandrinische Kirche des Cl. als solche apostolische Schrift in regelmäßiger Verlesung gebrauchte, kann hier nicht eingegangen werden. Ebenso nicht auf die Frage, inwieweit aus den Schriften des Cl. sich ergiebt, daß Alexandrien zu seiner Zeit ein festes Taufbekenntnis besessen habe.

N. Bonwetsch.

Clemens, keltischer Bischof, Widersacher des Winfrid-Bonifatius. 745. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 1. Bd S. 324 ff.; Ebrard, Iroschottische Missionskirche 1874; Werner, Bonifatius 1875; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd 1 S. 511 ff.; Hahn, Jahrbücher der fränk. Reichs S. 72 ff.

Unter den Widersachern, auf welche Winfrid-Bonifatius bei Aufrichtung des römischen Kirchentums im Frankenreiche stieß, wird neben dem fränkischen Bischof Aldebert in Neustrien (s. Bd I S. 324 45) für das ostfränkische Gebiet ein Bischof Clemens genannt. Wir haben nur die gegnerischen Berichte und Urteile, so daß es unmöglich ist, ein sicheres und richtiges Bild über seine Grundsätze und Bestrebungen zu gewinnen. Wilibald, der erste Biograph von Bonifatius, zählt ihn zu den „falschen Brüdern, die das Volk verführen,

indem sie unter dem Schein und Namen des Gottesdienstes die gefährlichste Sekte ketzerischer Verderbtheit einführen". Bonifatius bezeichnet ihn als „Diener und Vorläufer des Antichrists". Clemens war britischer Missionsbischof, hatte also weder festen Sitz noch abgegrenzten Sprengel. Er war verheiratet und Vater von zwei Söhnen. Wie er dem römischen Cölibat gegenüber das Recht der Priesterehe vertrat, so verwarf er auch das kanonische Verbot der Ehe mit der Frau des verstorbenen Bruders. Er berief sich dabei auf das mosaische Gesetz. Bonifatius beschuldigte ihn deshalb der Unkeuschheit und des Rückfalls in das Judentum. Über die göttliche Vorherbestimmung und Gnadenwahl, heißt es, habe Clemens abweichende Ansichten gehabt und überdies die Lehre verbreitet, daß alle, welche in der Hölle gebunden waren, Gläubige wie Ungläubige, Juden wie Heiden durch Christus bei seiner Höllenfahrt erlöst und in das Himmelreich geführt worden seien. Er wollte weder das bindende Ansehn der Väter Augustinus und Hieronymus noch des römischen Stuhles anerkennen. Clemens gehörte also zu jenen „Irrlehrern und Knechten des Teufels", die sich in den Rahmen der römischen Kirchenordnung nicht einfügen lassen wollten und deshalb beseitigt werden mußten. Seine Schicksale sind dieselben, wie die des fränkischen Bischofs Aldebert. Bonifatius hat ihn 743 einkerkern lassen, 745 vor die gemeinsame fränkische Synode gebracht und da er nicht Buße thun wollte, wurde er zur Haft verurteilt. Dies Urteil ist aber offenbar nicht vollstreckt worden, denn Bonifatius sieht sich durch die unbehinderte weitere Thätigkeit seines Gegners, der „fortfuhr, das Volk zu verführen", genötigt, die Hilfe des Papstes anzurufen. Eine römische Synode bestätigte ohne weiteres die Maßnahmen des Bonifatius und die Verdammung des Clemens und belegte denselben mit dem Bannfluch. Der britische romfreie Bischof versagte selbstverständlich dem päpstlichen Richterspruch die Anerkennung, beharrte auf seinem Recht und verlangte die Wiederaufnahme der Verhandlungen vor einer fränkischen Synode. Wir erfahren aber nicht, ob diesem Verlangen entsprochen worden ist und welchen Ausgang die Sache genommen hat, vielmehr verschwindet Clemens damit aus unseren Augen (doch vgl. N. Abh. d. baier. Akad. I, 1779, S. 246 ff.). **A. Werner.**

Clemens Prudentius s. Prudentius.

Clemens von Rom. — Litteratur. Hilgenfeld, Die apost. Väter 1853; Gundert, Der 1. Brief von Clemens R. an die Korinther, ZlThK 1854 S. 29 ff.; Lipsius, De Clem. R. ep. ad Cor. I disquisitio 1855; Ligthfoot, The apostolic Fathers. Part. I. S. Clement of Rome, 2 Bde London 1890; Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbrief 1891; Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus. NJdTh I, 375 1892; Hagemann, über den 2. Brief des Cl. von Rom, ThQS IV, 509 ff.; Hilgenfeld, Der 2. Clemensbrief ZwTh IV, 394 ff.; Sworzow, Patrologische Untersuchungen 1875; Ad. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius 1897 S. 251 ff. 438 ff. Ueber die Ausgaben siehe unten. Ein genaues Verzeichnis der Litteratur in der Ausgabe der PP. Ap. von v. Gebhardt und Harnack, Proleg. p. XX ff.

Clemens Romanus ist einer der gefeiertsten Namen des christlichen Altertums, aber der Sagenkreis, der ihn wie kaum einen andern umgiebt, macht es schwer, den geschichtlichen Kern herauszuschälen, und von den zahlreichen Schriften, welche unter diesem Namen umlaufen, tragen ihn die meisten sicher mit Unrecht, unbestritten keine.

Alle Verzeichnisse der ersten römischen Bischöfe führen unter diesen auch den Clemens auf, aber, damit beginnt schon die Unsicherheit, an verschiedenen Stellen. Irenäus, der uns die römische Überlieferung zur Zeit des Eleutherus (um 180) bezeugt, nennt (Haer. III, 3, 3) den Clemens an dritter Stelle nach Petrus (Petrus, Linus, Anencletus, Clemens). Damit stimmen Eusebius, sowohl in der Kirchengeschichte (III, 13, 15) als in der Chronik, Epiphanius (Haer. XXVII, 6) und auch Hieronymus überein, obwohl dieser weiß, daß manche Lateiner anders zählen (De vir. ill. 15). Nur lautet der Name des zweiten Bischofs nach Petrus bei Epiphanius und Hieronymus Cletus statt Anencletus. Eine andere Reihenfolge begegnet uns zuerst in der Chronik des Hippolyt (sie reicht bis 234), Clemens steht hier vor Cletus (Petrus, Linus, Clemens, Cletus). Diese Reihenfolge geht dann in den liberianischen Katalog über und ist von Augustin, Optatus u. a. angenommen. Auch die apostolischen Konstitutionen lassen Clemens sofort auf Linus folgen (VII, 46). Zugleich verdichtet sich die doppelte Überlieferung der Namen Anencletus und Cletus zu zwei Personen, so daß die Liste jetzt lautet; Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anencletus. Schon der Katalog aus der Zeit Sylvesters, der dem sog. leoninischen Papstkataloge zu Grunde liegt, stellt aber die ältere Reihenfolge, nach der Clemens die dritte Stelle nach Petrus einnimmt, wieder her, und das felicianische Papstbuch, das dann den

liberianischen und leoninischen Katalog zusammenarbeitet, gewinnt auf diesem Wege die Reihenfolge: Petrus, Linus, Cletus, Clemens, Anencletus. Ganz vereinzelt steht das pseudotertullianische Carmen adv. Marcionem, welches auch noch den Anencletus dem Clemens vorangehen läßt (vgl. über die Reihenfolge der römischen Bischöfe Lipsius: Chronologie d. Röm. Bischöfe, 1869, Lightfoot I, 201 ff. Early Roman Succession und jetzt besonders Harnack Chronologie). Durchaus abweichend ist dagegen die Erzählung des angeblich von Clemens an Jacobus geschriebenen Briefes, den wir jetzt vor den clementinischen Homilien finden. Darnach soll Petrus selbst den Clemens zu seinem Nachfolger bestimmt und als solchen eingesetzt haben. Schwerlich liegt dieser Erzählung, wie manche neuere annehmen, eine zweite jener vorhin erwähnten ebenbürtige Tradition zu Grunde. Dann wäre nicht zu begreifen, wie diese durch die bei Irenäus zweifellos bezeugte Tradition so ganz hätte verdrängt werden können. Es ist eben nur der Verfasser des pseudoclementinischen Romans, der seinen Clemens in diese enge Verbindung mit Petrus bringt. Wohl aber hat diese Erzählung später Glauben gefunden, und die Bischofslisten, welche den Clemens eine Stelle höher hinaufrücken, indem sie ihn zwischen Linus und Anencletus oder Cletus einschieben, sind vielleicht ein Vermittelungsversuch zwischen ihr und der sonst bezeugten Tradition. Lightfoot und Harnack nehmen an, daß die Einschiebung des Clemens zwischen Linus und Anencletus nur auf dem Versehen eines Schreibers beruhe. Daß Tertullian (de praescr. haer. 32) Clemens von Petrus ordiniert sein läßt, giebt dieser Erzählung auch noch nicht den Wert einer unabhängigen Tradition. Darnach ist anzunehmen, daß Clemens nicht in die unmittelbar auf die apostolische folgende Zeit gehört, sondern noch zwei Männer zwischen ihm und Petrus stehen. Von einem wirklichen Episkopat des Clemens im späteren Sinne kann überhaupt nicht die Rede sein (Harnack S. 193). Der erste Brief des Clemens selbst zeigt deutlich genug, daß es zu seiner Zeit noch keinen Bischof in Rom gab. Katholische Theologen (Brüll in der Tüb. ThQS 1876 S. 252 ff. 422 ff.) bemühen sich vergebens nachzuweisen, daß der Brief bereits die Episkopalverfassung voraussetze. Erst später trug man die ausgebildete Episkopatsidee in frühere Zeiten zurück und suchte, indem man hervorragende Presbyter der älteren Zeit zu Bischöfen im Sinne der späteren monarchischen Verfassung machte, die Bischofsreihen bis auf die apostolische Zeit zurückzuführen. Der Kern der alten Überlieferung kann deshalb nur der sein, daß Clemens zwar nicht in der unmittelbar nachapostolischen Zeit, wohl aber in einer etwas späteren einer der hervorragendsten Presbyter der römischen Gemeinde oder auch der bedeutendste unter ihnen gewesen ist.

Irenäus (a. a. O.) macht den Clemens zu einem Schüler der Apostel. „Κλήμης, ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους.“ Origenes (in Joann. 1, 29), Eusebius (H. E. III, 15), Epiphanius (Haer. XXVII, 6), Hieronymus (de vir. ill. 15) identifizieren ihn dann mit dem von Paulus im Briefe an die Philipper 4, 3 genannten Clemens und machen ihn so zu einem speziellen Schüler des Paulus, eine Annahme, die dann Chrysostomus (Comm. in 1 Ti) noch weiter dahin ausspinnt, daß Clemens den Paulus auf allen seinen Reisen begleitet habe, während die judenchristliche Clementinenlitteratur ihn in die engste Beziehung zu Petrus setzt als dessen Reisebegleiter und vertrautesten Schüler. Beide Angaben werden auch mannigfach kombiniert, und namentlich sucht man die unmittelbare Nachfolge auf dem römischen Stuhle mit der älteren Tradition, wonach zwei Bischöfe zwischen Petrus und Clemens stehen, in Übereinstimmung zu bringen. Die apostolischen Konstitutionen (VII, 46), die allerdings Clemens vor Cletus stellen, sagen Linus sei von Paulus, Clemens von Petrus eingesetzt. Rufinus in der Vorrede zu den Rekognitionen läßt Linus und Cletus schon während der Lebenszeit des Petrus das Bischofsamt verwalten; nach ihrem Tode habe dann der sie überlebende Petrus noch selbst den Clemens eingesetzt. Noch künstlicher ist die Kombination des Epiphanius (a. a. O.), Clemens sei von Petrus unmittelbar und als erster Bischof eingesetzt, habe aber sein Amt eine Zeit lang niedergelegt, nun sei Linus und nach diesem Cletus eingetreten und diesem dann abermals Clemens gefolgt. Daß das alles Sage oder nicht einmal Sage, sondern willkürliche Erfindung ist, bedarf nicht erst des Beweises. Neuerdings ist überhaupt bezweifelt, daß Clemens ein Apostelschüler gewesen sei, auch von solchen, die den 1. Brief an die Korinther als von ihm verfaßt ansehen (v. Gebhardt und Harnack Proleg. p. LXII — Lemme S. 391). Allerdings bezeichnet sich der Verfasser des Briefes nirgends selbst als Apostelschüler, aber der Zeit nach kann er es recht wohl noch sein (vgl. Zahn, Hirt d. Hermas S. 61, auch Harnack Chronol. S. 252) und beachtenswert ist es doch, daß der Briefschreiber (c. 44, 3) noch Presbyter kennt, die von den Aposteln selbst eingesetzt sind.

Die Annahme, die sich wie bemerkt, bei Origenes, Eusebius, Hieronymus u. a. findet, Clemens Romanus sei derselbe, den Paulus Phi 4, 3 erwähnt, ist zwar auch in neuerer Zeit von einzelnen (z. B. Franke in Rudelbach und Guerickes Zeitschrift 1841, Heft III, S. 73 ff. und Laurentius ebendas. 1865 S. 1) verteidigt, aber von den meisten (Hefele, Gebhard und Harnack, Ritschl, Lightfoot I, 22) mit Recht aufgegeben. Die Gleichheit des Namens beweist nichts, da der Name sehr häufig ist. Im 5. Bande des **Corpus Inscript. lat.** kommt er über 50, im 10. über 40 mal vor. Der von Paulus erwähnte Clemens war ohne Zweifel wie die übrigen *συνεργοί* ein Philipper.

Eine in der neueren Zeit viel verhandelte und noch nicht zur Ruhe gekommene Frage ist die, ob in der Erzählung der clementinischen Homilien und Rekognitionen, daß Clemens ein Verwandter des Kaiserhauses gewesen sei, ein historischer Kern steckt und welcher? Allerdings muß man, um hier geschichtlichen Boden zu gewinnen, zunächst dem Kaiser Tiberius, den die Clementinen nennen, um die ganze von ihnen erzählte Geschichte in frühere Zeiten zu verlegen, den Kaiser Domitian substituieren. Nach den neueren Forschungen, namentlich auch auf Grund der Ausgrabungen in den römischen Katakomben, ist jetzt als sicher anzusehen, daß das Christentum bereits in der kaiserlichen Familie des flavischen Hauses Eingang gefunden hatte (vgl. De Rossi, **Bullet.** 1865, **p.** 17 **sq.** 33 **sq.**; Kraus, **Roma Sotteranea** 1872, **p.** 43). Nimmt man nun an, daß nicht bloß Flavia Domitilla, von der Eusebius erzählt, daß sie um ihres christlichen Bekenntnisses willen nach der Insel Pontia verbannt wurde, sondern auch der Konsul Flavius Clemens, den Domitian hinrichten ließ, der christlichen Gemeinde angehörte (wie Volkmar, Hilgenfeld, v. Gebhardt und Harnack, auch de Rossi, Kraus, Peter, Geschichte Roms III, 500 u. a. m.), so hat man fast um dieselbe Zeit in Rom zwei hervorragende Christen des Namens Clemens, von denen der eine Konsul und Märtyrer, der andere Bischof oder doch Presbyter ist, und es entsteht die Frage: Sind die beiden ursprünglich eine Person, und hat erst die spätere Zeit die eine Person in zwei zerlegt? oder sind sie in Wirklichkeit zwei Personen, und hat erst die pseudoclementinische Litteratur eine aus ihnen gemacht, indem sie auf den Bischof Züge übertrug, die von dem Konsul herausgenommen sind? Von den Älteren hat keiner an die Identität beider gedacht. Eine dahin gehende Vermutung hat zuerst Lipsius (**De Clem. R. epist. p.** 184) 1855 aufgestellt, bestimmt ausgesprochen ist sie zuerst von Volkmar (Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.). Er behauptet: „Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Konsul und beweibt, andererseits Christ und Presbyter oder Bischof von Rom, zu vereinigen, war die Bischofsidee der späteren Zeit gar nicht im stande; sie mußte aus den beiden Eigenschaften des einen Clemens zwei machen". Der Konsular mußte mit seiner Christlichkeit auch sein Märtyrertum an den Bischof abgeben, ja er mußte in weiterer Konsequenz auch seine Frau verlieren. Aus der Flavia Domitilla, die in Wahrheit die Frau des Konsuls war, wird bei Eusebius seine Nichte. Hilgenfeld, der früher (App. VV. S. 97) noch anders geurteilt hatte, stimmte später zu (**Clem. Rom. epp. Lipsiae** 1876, **p. XXXII**; vgl. Zeitschr. f. w. Theol. 1869 II, S. 232 ff.). Lipsius hat die Frage eingehender in seiner Chronologie der römischen Bischöfe (S. 152 ff.) erörtert. Er meint, es dränge alles zu dem Schlusse, daß der Bischof Clemens im Unterschiede von dem Konsul gar nicht existiert habe. Alles, was die Legende von dem Bischofe erzähle, sei teils den Lebensverhältnissen des Konsuls, teils dem Schicksal seiner Nichte entnommen. Doch läßt Lipsius zuletzt die Alternative stehen: Entweder war Flavius Clemens ein Heide, und dann ist der von ihm verschiedene aber frühzeitig mit ihm identifizierte Bischof eine wirklich geschichtliche, aber in ihren Lebensverhältnissen völlig unbekannte Person; oder der Bischof ist erst in der kirchlichen Sage aus dem Konsul hervorgewachsen, und dann war dieser, trotz des Schweigens der späteren Tradition über ihn, wirklich ein Christ. Die Entscheidung werde wohl nie mit Sicherheit getroffen werden können; der Möglichkeit, daß erst die Clementinen aus zwei verschiedenen Personen eine einzige gemacht, stehe mit gleichem Recht die andere gegenüber, daß der Bischof schon in der älteren Überlieferung, die der clementinische Roman für seine Zwecke verwertete, als ein Anverwandter des Kaiserhauses galt, wogegen erst die spätere Kirche, die von dem Konsul nichts mehr wußte, von demselben den inzwischen zum Träger der ursprünglich auf den Konsul bezüglichen Angaben gewordenen Bischof unterschied. Auch v. Gebhardt und Harnack lassen die Frage unentschieden, meinen aber bei aller Hinneigung zu der Identifizierung des Konsuls mit dem Bischofe doch, es bleibe noch manches übrig, was dieser nicht günstig sei. Ausführlich verteidigt und weiter ausgesponnen ist die Hypothese von Erbes (JprTh IV 1878 S. 693 ff.) und Hasenclever (Christl. Proselyten der höheren Stände im 1. Jahrh. JprTh VIII 1882, S. 34 ff. 230 ff.). Dagegen haben

Zahn (Hirt des Hermas S. 44 ff.), Wieseler (JdTh 1878 S. 375) Funk (ThQS 1879 S. 531 ff.) und jetzt auch Harnack (Chronologie S. 253) sich entschieden dahin erklärt, daß der Bischof und der Konsul nicht Eine Person sind. Am ausführlichsten ist die Frage und zwar in ablehnendem Sinne neuerdings von Lightfoot (I, 14 ff.) erörtert.

Schon die Voraussetzung, von der man bei der Identifizierung des Bischofs Clemens mit dem Konsul Flavius Clemens ausgeht, daß der letztere Christ gewesen und um seines christlichen Bekenntnisses willen hingerichtet sei, ist eine überaus unsichere. Sueton sagt davon nichts, sondern motiviert die Hinrichtung durch einen ungegründeten politischen Verdacht des Kaisers. Das angebliche Christentum des Clemens gründet sich lediglich auf einen Bericht des Dio oder vielmehr dessen Epitomators Xiphilinus, ein Bericht, der um so weniger auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, als Dio oder Xiphilinus auch in andern Stücken gerade an dieser Stelle irrt, und das ganze christliche Altertum nichts von einem christlichen Konsul, der zum Märtyrer geworden, weiß. Die Ausgrabungen in Rom, auf die man sich so gern im allgemeinen beruft, bezeugen nur ein Eindringen des Christentums in das flavische Haus, aber nicht, daß der Konsul Flavius Clemens selbst Christ gewesen. Allerdings hat man unter der Kirche San Clemente, in der schon Hieronymus seine Andacht verrichtete, ein antikes Haus ausgegraben, welches das Haus des Konsuls Clemens sein, und dessen christlicher Charakter durch die Verbindung mit der Kirche bewiesen werden sollte, aber tiefer grabend fand man ein Heiligtum des Mithras, und damit fällt diese Hypothese hin.

Aber auch einmal angenommen, der Konsul Flavius Clemens sei Christ gewesen, so reicht das zu seiner Identifizierung mit dem Bischof Clemens noch lange nicht aus. Man müßte dann weiter annehmen, der Konsul habe sein Christentum nicht etwa bloß in der Stille und im Verborgenen geübt, sondern sei eine leitende Persönlichkeit in der christlichen Gemeinde gewesen, denn das war der als Bischof bezeichnete Verfasser des Briefes an die Korinther doch gewiß, wenn er auch nicht Bischof im späteren Sinne war. Daran zu denken läßt aber die Darstellung seines Todes bei Sueton gar nicht zu, mit der höchstens ein im Verborgenen geübtes Christentum vereinbar wäre. Ganz unhaltbar muß aber die Hypothese erscheinen, wenn man erwägt, daß es doch schwer vorstellbar ist, wie in der römischen Gemeinde die Erinnerung daran, daß ein Konsul, ein Verwandter des Kaiserhauses, unter ihren ersten Häuptern gewesen, so völlig sollte verschwunden sein. Was Volkmar und Erbes beibringen, um das zu erklären, man habe sich später nicht denken können, daß ein Christ ein so hohes Staatsamt bekleidet habe und mit einer Verwandten des Kaisers verheiratet gewesen sei, reicht dazu nicht aus. Und selbst wenn es ausreichte, so bleibt noch ganz unerklärt, wie das Märtyrertum des Clemens schon zur Zeit des Irenäus, der ausdrücklich den Telesphorus als den ersten Märtyrer in der Reihe der römischen Bischöfe bezeichnet, so gänzlich vergessen sein konnte. Auch Eusebius und Hieronymus wissen von einem Märtyrertum des Clemens noch nichts. Der erste, der es erwähnt ist Rufin. Endlich ist für die Entscheidung der Frage mit Lightfoot (I S. 58) großes Gewicht darauf zu legen, daß der Brief an die Korinther in Stil, Diktion und Gedankeninhalt nicht die geringste Spur von der Bildung verrät, die ein Mann wie der Konsul Clemens doch zweifellos besaß. Der Brief kann unmöglich von einem Manne geschrieben sein, dessen Söhne Quinctilian zum Lehrer hatten.

Über die Lebensumstände des Clemens ist weiter nichts bekannt, als was der erste Brief ergiebt. Demnach ist aber nicht einmal mit Sicherheit auszumachen, ob Clemens jüdischer oder heidnischer Abstammung war. Die Ansichten gehen auseinander. Während Harnack, Wrede u. a. ihn für einen Heidenchristen halten, haben Lemme und ausführlich Lightfoot die Ansicht verteidigt, daß er ein geborener Jude, nach Lightfoot ein jüdischer Freigelassener aus der Dienerschaft des Fl. Clemens, sei. Als Hauptgrund gilt die ausgedehnte Bekanntschaft mit dem AT., die auch Wrede darlegt. Durchschlagend ist der Grund so wenig wie die für die heidnische Abkunft angeführten Gründe. Möglich ist eine solche Bekanntschaft mit dem AT. auch bei einem Heidenchristen.

Unter den zahlreichen Schriften, die den Namen des Clemens tragen, sind die bei weitem bedeutendsten **die beiden Briefe an die Korinther**. Bis zum Jahre 1875 war nur eine Handschrift derselben bekannt. Sie fanden sich, freilich nur lückenhaft und verstümmelt, in dem berühmten Codex Alexandrinus, aus dem sie Junius mit einer von ihm angefertigten lateinischen Übersetzung (Oxonii 1633) herausgab. Abgesehen von zahlreichen ohne neue Vergleichung der Hdschr. ausgeführten Drucken (ein Verzeichnis derselben bei v. Gebhardt und Harnack Proleg. p. XVIII) veranstalteten auf Grund der Hdschr. neue Ausgaben Wotton (Cantabrigiae 1718) und Jacobson (Oxonii 1834).

Madden veröffentlichte ein Faksimile (London 1856), Tischendorf (Lipsiae 1863 u. 1873), Lightfoot (Londini et Cantabr. 1869) stellten neue Vergleichungen der Hdschr. an. Auf Anordnung der Trustees des Britischen Museums erschien 1879 ein photographisches Facsimile des Cod. Alex. (NT. und die Episteln des Cl.). Um die Richtigstellung des Textes bemühten sich noch besonders Hilgenfeld (Nov. Test. extra canonem scriptum. Lipsiae 1866) und Laurent (ZtKr 1870, S. 135 f.). Endlich schließt die Reihe von Ausgaben, denen lediglich der Cod. Alex. zu Grunde liegt, mit der neuen Ausgabe der PP. App. von Dressel, in der O. v. Gebhardt und Ad. Harnack die clementinischen Briefe besorgten (Lipsiae 1875 Fasc. I). Noch in demselben Jahre veröffentlichte aber Bryennius, Metropolit von Serrä, auf Grund einer in Konstantinopel entdeckten ganz neuen Handschrift die Briefe. Mit dieser Ausgabe (*Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων / πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομέναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σέρρων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1875) beginnt eine neue Periode nicht bloß für die Textkritik der Briefe, sondern da dieselben jetzt erst vollständig vorliegen, auch für die geschichtliche Verwertung derselben. Der Cod. Const. füllt die Lücken des Alex. aus und giebt den sog. zweiten Brief, von dem bisher nur ein Fragment vorlag, ganz. Über den Wert der neuen Handschrift, die Lightfoot (I, 425) in photographischer Nachbildung giebt, im Vergleich mit dem Alex. gehen die Ansichten auseinander. Gebhardt hält den Alex. für vorzüglicher (z. Textkritik der neuen Clemensstücke, ZKG I, 2); ebenso Overbeck (ThLZ 1877 Nr. 11). Hilgenfeld (Protest. K.-Z. 1876 Nr. 3), Wagenmann (JdTh 1876, I, 161) und Donaldson (The new MS. of Clement of Rome in der Theol. Review 1877 S. 35 ff.) ziehen den Const. vor. Dieser verschiedenen Schätzung entsprechen dann die beiden neuen unter Benutzung des Cod. Const. bearbeiteten Ausgaben von v. Gebhardt und Harnack (Edit. Dresseliana tertia — Fasciculi primi partis prioris ed. altera Lipsiae 1876) und von Hilgenfeld (Clem. Rom. epistolae iterum edd. Lipsiae 1876). Bald nachher fand Bensly in einer Handschrift der heraclensischen Rezension des NT. vom J. 1170 eine syrische Übersetzung beider Briefe, über die Lightfoot (I, 129 ff.) genauere Nachricht giebt. Sie ist treu, an manchen Stellen etwas paraphrasierend. Der Text, der ihr zu Grunde liegt, ist A und C gegenüber selbstständig, so daß wir an ihr einen dritten Textzeugen besitzen. In den meisten Fällen stimmt ihr Text mit A, dessen Glaubwürdigkeit dadurch erhöht wird, selten mit C. Die Ausgabe von Ligthfoot hat S sorgfältig benützt. Endlich ist 1893 noch eine lateinische Uebersetzung des ersten Briefes von Morin aufgefunden und bereits 1894 herausgegeben (Anecdota Maredsolana, Vol. II fasc 1, S. Cl. R. ad Cor. epistulae versio latina antiquissima. Ed. Presb. D. Germanus Morin, Maredsoli in monast. S. Benedicti). Die Übersetzung, die von Harnack (ThLZ 1894 S. 159 u. SBA 1894 S. 601 ff.) in das 2. Jahrhundert, von Zahn in das 5. Jahrh. gelegt wird (ThLB 1894, 14), während sie Wölfflin (Arch. f. latein. Lexicogr. 1894 S. 81 ff.) für jünger hält, ist vulgärlateinisch, voll Gräcismen, Fehlern gegen Kasus und Numerus. Aber sie ist wörtlich, und es liegt ihr ein guter Originaltext zu Grunde. So bietet sie ein treffliches Hilfsmittel zur Herstellung des Textes, doch möchte jetzt wohl der Streit, ob A oder C den besten Text geben, zu Gunsten von A entschieden sein.

Der erste Brief ist ein offizielles Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische. Veranlassung dazu gaben in der letzteren entstandene Streitigkeiten. Welcher Art dieselben waren, läßt sich dem Briefe nur insoweit mit Sicherheit entnehmen, daß sich der Streit um die Autorität und die Stellung der Presbyter handelte. Einige derselben waren von der Gemeinde entsetzt, und die Majorität der Gemeinde stand den Presbytern feindlich gegenüber. Was aber zur Absetzung der Presbyter geführt hatte, welche Parteistellung die Majorität und die Minorität in der Gemeinde einnahm, wird sich aus dem Briefe mit Sicherheit nicht ermitteln lassen. Die Ansicht, daß die Streitigkeiten eine Fortsetzung der von Paulus bekämpften waren (Schenkel) darf wohl als abgethan gelten. Ebenso die Ansicht von Rothe (Anfänge d. Kirche S. 464 ff.) und Thiersch (Die Kirche im apostol. Zeitalter S. 366), es habe sich um das bischöfliche Amt gehandelt. Nach Harnack handelte es sich um die Frage, ob überhaupt ein Regiment in der Gemeinde bestehen soll. Lemme (S. 400 ff.) sieht in den Wirren den Kampf zwischen dem in Korinth herrschenden paulinischen Heidenchristentum und dem in Rom vertretenen Judenchristentum. Wrede hat ausführlich die Ansicht vertreten, die Gegner des Presbyteriums seien charismatisch begabte Männer, und der Streit sei der Kampf zwischen dem

Subjektivismus der Pneumatiker und der festen Ordnung des kirchlichen Amts. Lightfoot verzichtet darauf, den Streitpunkt genauer zu fixieren. Diesen Streitigkeiten ein Ende zu machen und den gestörten Frieden herzustellen, schreibt die römische Gemeinde unaufgefordert (anders Lipsius) und sendet Beamte nach Korinth, „daß sie Zeugen seien zwischen euch und uns". Der offizielle Charakter des Briefes tritt in den jetzt aus dem Cod. Const. ergänzten Stellen noch deutlicher hervor, und auf das Verhältnis der römischen Gemeinde zu den übrigen fällt ein neues Licht. Zwar von einem rechtlich begründeten Primat ist noch keine Rede, wohl aber hat die römische Gemeinde als die gereifteste und innerlich gefestigtste ein achtsames Auge auf die übrigen Gemeinden, ein warmes Herz und eine hilfreiche Hand für die Gesamtkirche. Sie kennt die *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ θεοῦ*, während andere Gemeinden durch ihr Verhalten beweisen, daß sie Erinnerung und Belehrung nötig haben. Sehr bestimmt hält sie den Korinthern ihre Sünde vor und erwartet, daß sie den ihnen erteilten Mahnungen nachkommen werden. Der Brief beschäftigt sich zum Eingang und zum Schluß mit den besonderen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde, während der mittlere Teil allgemeine sittliche Ermahnungen enthält, dazu bestimmt, die tieferliegenden Gründe des Streites zu beseitigen.

Als Gemeindeschreiben trug der Brief wahrscheinlich gar keinen Namen, und der Verfasser macht sich auch nirgend darin kenntlich; aber alte Zeugnisse nennen als Verfasser den Clemens. Hauptzeuge ist Dionysius, Bischof von Korinth, der in einem um 170 an den Bischof Soter von Rom gerichteten Briefe unsern Brief als von Clemens geschrieben erwähnt (Euseb. h. e. IV, 23) und hinzufügt, er werde in der dortigen Gemeinde noch immer vorgelesen. Irenäus redet Haer. III, 3, 3 von der Veranlassung des Briefes und von Clemens als dem Verfasser. Clemens Alexandrinus zitiert ihn oft und hält ihn sehr hoch, so daß er den Verfasser als einen Apostel bezeichnet (Strom. IV, c. 17; sonst: I c. 7; V. c. 12; VI c. 8). Ebenso Origenes und die jüngeren Zeugen: Eusebius, Epiphanius, Hieronymus u. a. m. Im Orient ist der Brief, wie der Cod. Alex. und ebenso S zeigt auch noch später in den Gottesdiensten gelesen.

Gleich nach der ersten Veröffentlichung des Briefes durch Junius traten Zweifel an dessen Echtheit hervor, namentlich suchte Calov (Clement. ep. *νοθείας* convinc. Vitemb. 1673) die Unechtheit zu begründen. Dann verstummten die Zweifel, bis sie Semler, Ammon, später Baur und Schwegler wieder aufnahmen. Auch was diese gegen die Echtheit vorbringen (am ausführlichsten Schwegler, Nachapost. ZA. II, 126), darf gegenwärtig wohl als widerlegt gelten. Hilgenfeld (App. VV. S. 92 ff.) schlug einen Mittelweg ein. Er lehnte die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit ganz ab; davon könne keine Rede sein, da der Brief selbst auf den Namen des Clemens keinen Anspruch mache, den ihm erst die Überlieferung beigelegt habe. In jedem Falle aber gehöre der Verfasser „zu den Häuptern der heidenchristlichen paulinischen Gemeinde in Rom am Ende des ersten Jahrhunderts". Neue Gründe gegen die Echtheit brachte Volkmar bei (Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.; Handbuch der Einleitung in die Apokryphen 1860 S. 278), namentlich, daß in dem Briefe das Buch Judith zitiert werde, welches erst Ende 117 oder Anfang 118 geschrieben sei. Deshalb müsse man den Brief bis in die Zeit Hadrians herabsetzen. Ihm haben Baur (Lehrbuch der Dogmengeschichte 1858 S. 82), Keim (Gesch. Jesu von Naz. 1867, I, S. 147) u. a. zugestimmt. Aber auch diese Gründe, besonders der aus der Abfassungszeit des Buches Judith hergenommene, sind als nicht stichhaltig nachgewiesen (Lipsius, ZwTh 1859, S. 39 ff.; Hilgenfeld, Ebendaselbst 1858, S. 282 ff., 1861, S. 335 ff.; Zahn, Hirt des Hermas, S. 44 ff.). Bei weitem die meisten Kritiker halten jetzt daran fest, daß der Brief noch im ersten Jahrhundert geschrieben ist, wenn auch manche dahingestellt sein lassen, ob Clemens der Verfasser ist, oder wer dieser als Verfasser angegebene Clemens sein mag, Fragen, die ja auch, da wir es mit einem Schreiben der römischen Gemeinde zu thun haben, nicht so wichtig sind, wie die Frage nach der Abfassungszeit. Die hie und da aufgetauchten Zweifel an der Integrität des Briefes, die von Mosheim (Instit. hist. christ. maj. p. 213 sq.), Schröckh (Christl. Kirchengesch. II, 269 ff.) aufgestellten Interpolationshypothesen bedürfen heute einer Widerlegung nicht mehr. Der Brief bildet ohne alle Frage ein wohlgeordnetes Ganzes. Angezweifelt ist neuerdings von Jacobi (ThStK 1876 S. 710 ff.) und Overbeck (ThLZ 1877 S. 286) die Echtheit des Gebets c. 59 (vgl. über dieses Gebet auch Zahn ZPK 1876 S. 194 ff.). Es läßt sich nicht leugnen, daß sich das Gebet dem Zusammenhange nicht recht einfügt. Lemme (S. 470) und Lightfoot (I, 394) haben auch darauf aufmerksam gemacht, daß dasselbe viele Anklänge an das jüdische Gebet Schmone-Esre enthält, aber nach dem von Lightfoot (I, 365) gegebenen Nachweis der Gleichheit der Sprache, ist nicht anzunehmen, daß

es ein späteres Einschiebsel ist. Ob wir übrigens in dem Gebete das formulierte Kirchengebet der römischen Gemeinde jener Zeit vor uns haben oder ein von Clemens komponiertes Gebet muß dahinstehen.

Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes hängt zunächst davon ab, ob mit der gleich zu Eingang des Briefes erwähnten Verfolgung, welche die römische Gemeinde zu bestehen gehabt hat, die neronische oder die domitianische gemeint ist. Früher herrschte die Ansicht vor, man müsse an die neronische Verfolgung denken, und der Brief sei deshalb in die Jahre 64—68 zu setzen. So Voß, Grabe, Pagi, Dodwell, Wocher, Mack (Tüb. ThQS 1838 S. 385 ff.), Schenkel (De eccl. Corinth. 1838 p. 105 sq.). Unter den neueren haben diese Ansicht nur noch Hefele (PP. App. Proleg. p. XXXII sq.) und Wieseler (Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, Kiel 1861, I. Hälfte, S. 3 ff. — JdTh 1877, 3) vertreten. Die Gründe dafür reichen schwerlich aus. Ist c. 5 u. 6 des Briefes die neronische Verfolgung gemeint, worüber kein Zweifel besteht, so folgt notwendig, daß diese schon nicht mehr der unmittelbaren Vergangenheit angehört, sondern etwas weiter zurückliegt, und daß die c. 1 erwähnte Verfolgung eine andere ist. Aus c. 40 und 41 ist nicht zu schließen, daß der Tempel in Jerusalem noch stand, und der Opferdienst noch fortdauerte, denn auch Schriftsteller, die unzweifelhaft nach der Zerstörung des Tempels schrieben (Barnabas, der Verf. des Briefes an den Diognet, die Talmudisten), reden von dem Opferdienst im Präsens. Bestimmte Spuren deuten auch sonst in die letzten Jahre des ersten Jahrhunderts. Aus c. 42—44 ergiebt sich, daß die Zeit aller Apostel, nicht bloß des Petrus und Paulus, bereits vorüber ist, und der ganze Bestand des Gemeindelebens spiegelt nicht die Zeit unmittelbar nach dem Tode der beiden Apostel, sondern eine etwas spätere wieder. Auf der anderen Seite finden sich aber ebenso sichere Spuren, die es verbieten, den Brief in das zweite Jahrhundert hinabzurücken. Nach c. 44, 3 sind noch Presbyter im Amte, welche die Apostel selbst eingesetzt haben; nach c. 5, 1 muß man annehmen, daß auch noch Gemeindeglieder leben, welche Zeitgenossen des Petrus und Paulus gewesen sind (*γενεὰ ἡμῶν*); von gnostischen Irrlehren findet sich noch keine Spur; die Verfassung ist in Rom und Korinth nicht die bischöfliche, sondern noch steht ein Kollegium gleichberechtigter Presbyter an der Spitze der Gemeinden. So haben denn auch die meisten den Brief in die Zeit von 93—97 gelegt, unter den älteren Junius, Cotelier, Tillemont, dann Gieseler, Rothe, Ritschl, Gundert, Lipsius, Tischendorf, v. Gebhardt und Harnack. Lightfoot möchte bis zur Zeit Nervas herabgehen, Harnack (Chronol. S. 255) bleibt bei dem Ende der Regierungszeit Domitians (93—95) stehen. Dafür spricht das Zeugnis Hegesipps (Eus. h. e. III, 16).

Was den Lehrbegriff des Briefes anlangt, so bezeichnete ihn Schwegler als den „der richtigen Mitte“, der „Kapitulation zwischen Judenchristentum und Paulinismus“ (NA Zeitalter II, 128). Ähnlich Reuß (Hist. de la Théol. chrét. II, 609). Zu einem fanatischen Judenchristen, der vom Christentum kaum vielmehr als den Namen hat, stempelt den Verfasser neuerdings Lemme (S. 408). Allerdings wurzelt die Anschauung des Clemens, wie Wrede eingehend nachweist, ganz im AT., und der Brief ist voll von alttest. Citaten und Anspielungen, aber darum ist Clemens doch noch kein Judenchrist. Dagegen spricht schon die Art, wie er über Paulus spricht und der Gebrauch der paulinischen Briefe und des Hebräerbriefs. Andererseits ist die paulinische Lehre freilich bereits stark abgeschwächt und wird von Clemens nicht mehr in ihrer Geschlossenheit und Tiefe erkannt. Die Paulinischen Sätze sind bereits zu bloßen Formeln herabgesunken. Die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, findet sich stark ausgesprochen c. 32, 4: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας — ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Aber die Pflicht, gute Werke zu thun, wird dann doch nur aus dem Willen und Beispiel Gottes abgeleitet, ohne daß ein Verhältnis zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der sittlichen Thatkraft besteht. So beschreibt Clemens seinen Lesern den Heilsweg in einer Weise, in der man den Pauliner kaum noch erkennt. Wir kommen zum Heil *„ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν· ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ· ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους κ. τ. λ.* (c. 35, 5). Clemens stellt den Tod Christi als Erlösungstod dar, Christus hat sein Blut zu unserer Erlösung vergossen (vgl. c. 7, 21. 49), aber auch dieser Satz ist bereits eine unverstandene

Formel; die Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Christi zur Begründung eines neuen Lebens in den Gläubigen fehlt gänzlich, und im Grunde ist der Tod Christi doch nur ein Beweis der Demut Christi und der göttlichen Liebe, durch den die Welt zur Buße, zur Sinnesänderung angeregt wird. Der Brief des Clemens ist gerade dafür sehr charakteristisch, daß die beginnende Zusammenfassung der apostolischen Lehre zur Lehre der katholischen Kirche eine Abschwächung und oberflächliche Aneignung der apostolischen Gedanken mit sich bringt, indem man auf diese Weise einen gewissen mittleren Durchschnitt der verschiedenen Lehrformen erreicht. Vgl. über die Lehre des Briefs: Ritschl, Altkathol. K. S. 287 ff.; Hilgenfeld, App. VV. S. 85 ff.; Wieseler, JdTh 1877, 3.; Lightfoot I, 396, die Dogmengeschichten von Harnack, Seeberg.

Für die Beurteilung des sog. zweiten Briefes ist erst seit wir ihn im Cod. Const. vollständig besitzen, eine feste Grundlage gewonnen. Die Annahme, daß er gar kein Brief sei, sondern eine Homilie, finden die meisten jetzt bestätigt, aber verschieden ist die Ansicht darüber, in welcher Gemeinde die Homilie gehalten sein mag? und von wem? Die Hypothese Hilgenfelds, der Verfasser sei Clemens Alexandrinus, der einmal in seiner Jugend in Korinth gepredigt habe (Clem. Rom. Epist. 1876 p. XLIX), ist jedenfalls unhaltbar. Aber auch die von Harnack (ZKG I, 264 ff.) aufgestellte und scharfsinnig begründete Hypothese, die Homilie sei römischen Ursprungs und vielleicht auf den von Hermas im Hirten (Vis. II, 4) genannten von dem Verf. des 1. Briefes zu unterscheidenden Clemens zurückzuführen, ist durch die allerdings vorhandene Verwandtschaft mit dem Hirten nicht zu begründen (vgl. Overbeck ThLZ 1877 S 288). Lightfoot nimmt an, die Homilie sei in Korinth entstanden und dem ersten Brief unter der Überschrift *Προς Κορινθιους* angehängt. Später sei sie dann als Brief angesehen. Daß die Schrift ins 2. Jahrhundert gehört, zeigt die Stellung des Verf. zum Kanon des NT.s und zum Gnostizismus. Harnack nahm 120—145 an. Hilgenfeld setzt sie etwas später um 180, Lightfoot nicht nach 140. Eine ganz abweichende Hypothese hat neuerdings Harnack (Chronologie S. 438 ff.) aufgestellt. Er nimmt an, die Schrift sei der von Dionysius von Korinth (Eus. h. e. IV, 23, 11) erwähnte zweite Brief der römischen Gemeinde an die korinthische. Allein diese Hypothese ist doch von großen Schwierigkeiten gedrückt. Die Schrift ist doch kein Brief, sondern eine Homilie und es möchte kaum möglich sein, sie bis in die Zeit des Bischofs Soter (165—173), was dann doch geschehen müßte, herabzusetzen. Auch die Beweise für den römischen Ursprung reichen nicht aus. Das wahrscheinlichste bleibt doch, daß sie 130—140 in Korinth entstanden ist. Die Herrenworte, die der Verfasser citiert, finden sich nicht sämtlich in unseren kanonischen Evangelien. Von diesen scheint er wenigstens Matthäus und Lukas zu kennen, Johannes nicht. Aber neben denselben gebraucht er auch außerkanonische, namentlich das Evangelium der Ägypter. Von den paulinischen Briefen macht er keinen Gebrauch. Auch das spricht gegen den römischen Ursprung und eine spätere Abfassungszeit. Der Lehrbegriff hat viel Eigentümliches. Christus ist ihr das *σάρξ* gewordene *πνεῦμα* (c. 9), Christus und die Kirche, die ebenfalls als präexistierend gedacht wird, bilden eine Syzygie (c. 14: *Οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ, λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τό θῆλυ ἡ ἐκκλησία — — ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ*). Dennoch wird man nicht annehmen dürfen, der Verfasser habe einer von der Kirche geschiedenen Sekte angehört, sondern nur die Homilie in eine Zeit legen müssen, in der solche Gedanken auch noch in der Kirche Raum hatten (vgl. über den Lehrbegriff Harnack ZKG I, 329 ff).

Von den zahlreichen Schriften, die sonst noch den Namen des Clemens tragen (vgl. Harnack, Die Überlieferung und der Bestand der altkirchlichen Litteratur) dürfen wir zunächst als zweifellos nicht von ihm herrührend die Homilien und Rekognitionen, überhaupt die verschiedenen Gestalten dieser unter den Namen Clementinen (s. d. Art.) zusammengefaßten Litteratur sowie die apostolischen Konstitutionen (s. d. Art. Bd I S. 734, 5) ausscheiden. Daß die Echtheit aller dieser Schriften auch heute noch in Maistre (S. Clem. de Rome son histoire etc., Paris 1884 2 Bde) einen Verteidiger gefunden hat, mag nur der Seltsamkeit wegen bemerkt werden.

Erwähnenswert sind nur die zwei Briefe an die Jungfrauen. Wir besitzen sie nur syrisch in einem Kodex, welcher dem Seminar der Remonstranten in Amsterdam gehört. Aus diesem hat sie zuerst Wetstein am Schlusse seiner Ausgabe des NT.s (1752) veröffentlicht, dann nach sorgfältiger Vergleichung der Hdschr. J. Ph. Beelen (Lovan. 1836). Beelen gab eine lateinische Übersetzung, die Funk verbessert und seiner Ausgabe

der Apost. KK. eingefügt hat. Obwohl der Kodex erst aus dem Jahre 1470 stammt, ist doch die Behauptung Cotterils (Modern criticism and Clements epistles to virgins, London 1884), die Briefe gehörten dem Mittelalter an, unhaltbar. Höchst wahrscheinlich kennt sie schon Epiphanius (Haer. XXX, 12), sicher Hieronymus (ad Jovin. I, 12). Ebenso unhaltbar ist die noch neuerdings von Villecourt, der die Briefe in MSG (1855 Bd I) herausgab, und Beelen verteidigte Echtheit. Die in den Briefen vorausgesetzte kirchliche Sitte und die Gestalt der Askese, zu der sie ermahnen, deuten auf eine spätere Zeit, namentlich aber der Umstand, daß sie den Mißbrauch des Zusammenlebens von Asketen beiderlei Geschlechts (Syneisakten) rügen, ein Mißbrauch, den schon Tertullian kennt und der zu Cyprians Zeit besonders einriß. In diese Zeit gehören vielleicht die Briefe, die vorzugsweise im Orient gelesen zu sein scheinen. Sie bildeten ohne Zweifel ursprünglich ein Buch und sind erst später in zwei zerlegt, wie Harnack (die Überlieferung u. s. w. S. 519) annimmt, in der Absicht, die Korintherbriefe, die sich in den älteren syrischen Bibelhandschriften finden, zu verdrängen. Vielleicht sind sie eben deshalb dem Clemens, an den sonst nichts erinnert, zugeschrieben. D. G. Uhlhorn.

Clementinen I. — Litteratur. a) Ausgaben: Cotelerius, SS. Patrum qui temporibus apostol. floruerunt etc. opera, Paris. 1672; Clericus, SS. PP. etc. opera Antwerp. 1698, Amstelod. 1724; Clementis R. quae feruntur Homiliae, textum recognovit, A. Schwegler-Stuttg. 1847; Clementis R. quae feruntur Homiliae viginti nunc primum integrae edd A. R. Dressel-Gottingae 1853; De Lagarde, Hom. Clem. 1865; Sichardus, Divi Clementis Recognitionum ll. X Basil. 1526. 1536; Gruterus, D. Clementis opp. omnia Colon. 1563; Venradius, Clementina h. e. B. Clementis opera, Agripp. 1570; Gottfr. Arnold, d. h. Clementis von Rom Recognitiones in zehen Büchern. Nunmehr ins Teutsche übersetzt, Berlin 1702; Gersdorf, S. Clementis R. Recognitiones Rufino interprete, Lipsiae 1838; De Lagarde, Clementis R. Recognitiones Syriace, Lipsiae 1861; Dressel, Clementinorum Epitomae duae, Lipsiae 1859. b) Bearbeitungen: Neander, Ueber die Pseudoclementinischen Homilien. Beilage zu der genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme, Berlin 1818; Baur, De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda, Tübinger Osterprogramm 1831; ders., Die Christuspartei in Korinth, Tüb. Ztschr. 1831 H. 4; ders., Das Manichäische Religionssystem, Tüb. 1831; ders; Die christl. Gnosis, Tüb. 1835; Schliemann, Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und d. Ebjonitismus, Hamburg 1844; Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, Tüb. 1846 I, 364 ff.; Hilgenfeld, Die Clementinischen Rekognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Jena 1848; Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1853 S. 153 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Rom., Göttingen 1854; Hilgenfeld, Der Ursprung der pseudoclem. Rekog. u. Hom., Thl. Jahrbb. 1854 S. 483 ff.; Lehmann, D. clementinischen Schriften mit bes. Rücksicht auf ihr litter. Verhältnis. Gotha 1869; Lipsius, Protest. KZ. 1879 S. 477 ff.; ders., Die Quellen d. Petrussage, Kiel 1872; ders., D. apokryphischen Apostelgeschichten. Ergänzung; J. Langen, D. Clemensromane, Gotha 1890; Harnack, ThLZ 1891 S. 145 ff.; ders., Dogmengeschichte I, 294 ff. (3. Aufl.); ders., Gesch. d. altchristl. Literatur S. 212 ff.; Meyboom, Marcion en Paulus in de Clementinen. Theol. Tydschr. 1891 S. 46 ff.; W. Chawner, Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called the Homilies of Clemens, London 1894.

Mit dem Namen Clementinen pflegt man einen noch immer nach vielen Seiten hin rätselhaften Kreis von Schriften zu bezeichnen, die ihrem Inhalte nach einander verwandt, offenbar alle aus einer Quelle stammen. Der Name ist allerdings nicht ganz zutreffend. Clementinen oder, wie Lagarde richtiger sagt, Clementien (*τὰ κλημέντια*) bezeichnet da, wo er vorkommt, nur eine einzelne Redaktion (die sog. orthodoxen Clementinen, dann auch die Homilien), ist aber nirgend Gesamtname. Aufbehalten sind uns aus diesem Schriftenkreise drei Bücher, die clementinischen Homilien, die Rekognitionen und die Epitome; es müssen aber früher, auch abgesehen von den Quellenschriften, noch andere dieser vielgelesenen und immer wieder überarbeiteten Litteratur angehörende Schriftwerke vorhanden gewesen sein.

1. Die Homilien des Clemens Romanus. Die ersten Mitteilungen über diese Schrift machte Turrianus in seinem Buche „pro canonibus App." (Lutetiae 1573) nach einer, wie es scheint, nicht mehr vorhandenen Handschrift. Ob dieselbe eine andere Einteilung hatte, oder ob Turrianus sich, was Harnack meint (Litt. Gesch. S. 212), nur mit seinen Mitteilungen an die damals schon bekannten Rekognitionen anschloß, muß dahin stehen. Nach einem colbertinischen Codex der Pariser Bibliothek gab sie dann Cotelerius zuerst heraus. Der Codex war schon damals defekt, er bricht in der Mitte der 19. Homilie ab. Der Text war mannigfach korrumpiert und die Bemühungen von Davisius und Clericus haben ihn nur wenig lesbarer gemacht. Schweglers Ausgabe hat

keinen kritischen Wert. Eine neue vollständige Handschrift entdeckte Dressel in der ottobonianischen Bibliothek und gab darnach die Homilien 1853 zum ersten Mal vollständig heraus. An kritischer Genauigkeit läßt auch diese Ausgabe viel zu wünschen übrig. Einen urkundlich sicheren Text hat erst De Lagarde zu geben sich bemüht. Er hat den Pariser Codex ganz, den Cod. Ottob. leider nur in den beiden letzten Homilien kollationiert. Sehr wertvolle Annotationes criticae zu den Homilien hat Fr. Wieseler im Anhange der Epitomenausgabe von Dressel gegeben. Das Buch, wie es jetzt vollständig vorliegt, umfaßt zwei Briefe an den Jakobus und 20 ebenfalls in der, jedoch nicht stark hervortretenden, Form der Anrede an diesen geschriebene Homilien. Der erste Brief ist von Petrus an Jakobus gerichtet und bittet diesen um strengste Geheimhaltung der ihm übersandten Kerygmen. Ihm schließt sich dann ganz eng eine „*Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*“ an, welche das der Bitte entsprechende Verfahren des Jakobus berichtet. Der zweite Brief ist von Clemens nach Petrus Tode an Jakobus geschrieben, erzählt diesem, wie Petrus kurz vor seinem Tode den Schreiber des Briefes zu seinem Nachfolger eingesetzt habe und ihn beauftragt „*Ἰακώβῳ διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον, μέχρι καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων*“. Der Brief soll dann diese auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift begleiten. Der Inhalt des Buches selbst ist nun folgender: Clemens von heißem Durste nach Wahrheit beseelt, hat diese in den Philosophenschulen vergeblich gesucht, und beschließt, als in Rom etwas von Jesu bekannt wird, selbst nach Judäa zu reisen, um Antwort auf die ihn beunruhigenden Fragen zu gewinnen. Zuerst nach Alexandrien kommend, findet er hier den Barnabas, der ihn dann in Cäsarea Stratonis bei Petrus einführt (Hom. I, 1—15). Dieser verkündet ihm das Christentum, besonders die Lehre vom wahren Propheten, überzeugt ihn sofort und trägt ihm an, ihn nun noch ferner zu begleiten, um bei den bevorstehenden Disputationen mit Simon dem Magier gegenwärtig zu sein (I, 16—22). Schon am folgenden Tage soll eine solche stattfinden, und Petrus bereitet den Clemens durch einen Vortrag über den wahren Propheten und die Lehre von den Syzygien dazu vor, läßt ihm auch durch Niceta und Aquila, welche, früher Gefährten des Simon, jetzt zu Petrus gekommen sind, das Nötige über Simons Leben und Lehre mitteilen (II, 1—34). Da die Disputation auf Bitten des Simon um einen Tag aufgeschoben wird, so benutzt Petrus den Rest den Tages, um den Clemens zuvor über den Gegenstand der Disputation, die falschen Perikopen des AT.s, zu belehren (II, 35—53), eine Belehrung, die er am folgenden Morgen (III, 1—29) noch vervollständigt. Dann beginnt die Disputation selbst (III, 30), welche drei Tage währt, von deren Inhalt uns jedoch nur die exegetische Debatte des ersten Tages über die Aussagen der Schrift von Gott (III, 30—57) mitgeteilt wird. Am Schlusse des dritten Tages flieht Simon von Petrus besiegt, während dieser noch einige Zeit in Cäsarea verweilt und eine Gemeinde stiftet, der er den Zachäus als Bischof ordiniert (III, 58—72). Ehe er selbst abreist, um den Simon weiter zu verfolgen, sendet er den Clemens mit Niceta und Aquila nach, um ihm von dem Thun des Gegners Bericht zu erstatten. Diese treffen nun in Tyrus den Simon nicht mehr, aber drei seiner Begleiter: Appion, den alexandrinischen Grammatiker, den Astrologen Annubion und den Epikuräer Athenodor (IV, 1—6). So entsteht denn eine längere Disputation zwischen Clemens und Appion über die heidnischen Mythen und deren allegorische Auslegung bis nach einigen Tagen auch Petrus in Tyrus eintrifft (IV, 7 — VI, 26). Petrus und Clemens setzen nun zusammen ihre Reise über Sidon, Berytus, Biblus, wo Petrus überall Gemeinden stiftet, nach Tripolis fort, jedoch ohne auch hier den schon weiter geflohenen Simon einzuholen. Dennoch beschließt Petrus einen längeren Aufenthalt, hält vier Tage nacheinander Reden an das Volk, um dasselbe vom Götzendienst zu bekehren, verweilt im ganzen drei Monate, gründet eine Gemeinde und tauft hier auch den Clemens (VII—XI); dann bricht er zur weitern Verfolgung des Simon auf. Auf der Reise ererzählt ihm Clemens seine früheren Schicksale, wie er aus kaiserlichem Geschlechte zuerst seine Mutter Matthidia mit seinen beiden älteren Brüdern Faustus und Faustinianus verloren habe, indem die Mutter infolge eines Traumes mit ihren Söhnen von Rom nach Athen gereist und seitdem spurlos verschwunden sei, wie dann auch der Vater Faustus sie aufzusuchen fortgegangen und nicht wiedergekehrt. Unerwartet wird zuerst die Mutter auf der Insel Antaradus wiedergefunden, dann in Laodicea Nicetas und Aquila als Faustinus und Faustinianus erkannt (XII—XIII). An beide Ereignisse knüpfen sich Reden und Gespräche. Die Taufe der bekehrten Mutter in Laodicea (XIV, 1) wird Anlaß, auch den Vater zu finden, mit dem Petrus ein längeres Gespräch über das Fatum hat (XIV, 2 —

XV). Unterdes ist Simon von Antiochien nach Laodicea gekommen und hier erfolgt nun die Hauptdisputation, welche vier Tage währt und die sich nach einer mehr einleitenden exegetischen Debatte (XVI, sehr ähnlich der III, 30 ff. berichteten) um die Erkenntnis Gottes durch Visionen (XVII), die Lehre vom höchsten Gott (XVIII) und vom Bösen (XIX) dreht. Daran schließt sich, nachdem Simon besiegt sich zurückgezogen, ein Privatgespräch des Petrus mit seiner Begleitung über den Teufel an (XX, 1—11). Unterdes sind Appion und Annubion auch angekommen und Faustus geht den Appion zu besuchen, wird aber von Simon verwandelt und kehrt mit dem Gesichte des Simon zurück. So verwandelt sendet ihn Petrus, der durch Boten Kenntnis davon erhalten hat, wie Simon viel Anhänger in Antiochien gewonnen habe, in diese Stadt, um, nach seinem Gesichte für Simon gehalten, alles zu widerrufen (XX, 11—22). Das geschieht, und nachdem Petrus Kunde von dem Erfolg dieser Sendung erhalten hat, ordnet er in Laodicea die gestiftete Gemeinde und reist ebenfalls nach Antiochien ab (XX, 33).

Die Erzählung, deren Gang wir soeben dargelegt haben, dient nun aber nur als Einkleidung der Lehre, indem dem Petrus Gelegenheit gegeben wird, seine Lehre den Begleitern, besonders dem Clemens gegenüber, thetisch darzulegen, den Gegnern, besonders Simon gegenüber, zu verteidigen. Eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien ist darum ungemein schwierig, weil in demselben sehr verschiedenartige Elemente beisammen liegen, welche der Verfasser nicht zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen im stande gewesen ist. Namentlich werden sie, worauf zuerst Baur (Gnosis S. 326) hingewiesen hat, von einem nirgend völlig eins gewordenen doppelten Interesse, einem metaphysischen und einem ethischen, beherrscht, woher es kommt, daß in manchen Lehren ganz widersprechende Anschauungen unvermittelt nebeneinander stehen. Das Ziel des ganzen Menschenlebens, davon geht Petrus in seiner Darlegung aus, ist: das höchste Gut zu erlangen (II, 15). Dieses zu erlangen bedarf es aber einer Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, sowie einer Erkenntnis Gottes nach seinem Wesen. Eine solche kann der Sünde wegen kein Mensch aus sich selbst erlangen, sondern er bedarf dazu der Offenbarung. Gott hat sich ursprünglich in der Schöpfung geoffenbart (I, 18; II, 15), aber diese Uroffenbarung ist durch die Sünde verdunkelt (I, 18), deshalb bedarf es einer fortgehenden Offenbarung. Diese ist vermittelt durch den wahren Propheten (*ἀληθὴς προφήτης*), der alles weiß, den Geist als *πνεῦμα ἔμφυτον* und *ἀέναον* in sich hat (II, 6. 10; III, 11, 12). Der wahre Prophet wird an der echten Weissagung und deren Erfüllung erkannt, und hat der Mensch ihn einmal als Propheten erkannt, so muß er nun auf seine Autorität hin alles annehmen. Der *ἀλ. προφ.* ist nun aber nicht in einer Person bloß, sondern in verschiedenen Personen erschienen, die Namen und Gestalten wechselnd, durchläuft er den *αἰὼν οὗτος*, bis er in seiner Zeit, dem *αἰὼν μέλλων* Ruhe finden wird (III, 20). In welchen Personen er aber erschienen ist, darüber ist ein Schwanken im Lehrbegriff nicht zu verkennen. Acht Personen werden über die ganze übrige Menschenwelt erhoben und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt, nämlich die sieben Säulen der Welt, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses (XVIII, 14; XVII, 4) und Christus, doch treten aus diesen wieder drei, Adam, Moses, Christus hervor und werden ausdrücklich als Erscheinungen des wahren Propheten bezeichnet, während endlich Christus doch noch über alle sich hervorhebt. Wie der *ἀλ. πρ.* immer als derselbe wiederkehrt, so ist auch die von ihm geoffenbarte Religion dieselbe (XVIII, 3); es giebt keinen Fortschritt, sondern nur ein stetes Wiederkehren derselben Einen Religion; die Uroffenbarung in Adam, der reine Mosaismus und das Christentum sind identisch. Das Christentum soll nur als der gereinigte Mosaismus, der in vielen Stücken durch Lehren wider Gott, durch die Opfer und falsche Riten entstellt war, wie denn in das Gesetz viele falsche Schriftstücke gekommen waren (II, 43—45; III, 43) und die Propheten des AT.s der falschen, weiblichen Prophetie angehören (III, 23—53), erscheinen, obwohl es unwillkürlich über diese Stellung hinausgeht und vor dem Judentum die Verbreitung unter den Heiden (I, 11) und die Taufe, die durchaus notwendig zur Seligkeit ist (XI, 25; XII, 21), voraus hat. Der Tod Christi hat für den Verf. keine Heilsbedeutung, von der Auferstehung schweigt er ganz. Als Grundlehre der wahren Religion wird nun die Lehre von dem Einen Gott, dem Weltschöpfer, hingestellt (II, 12; 45; III, 37; XV, 11; VII, 2). Hier lassen sich aber zwei ganz verschiedene Strömungen in der Lehre erkennen. Nach der einen Seite hin haben wir eine durchaus pantheistische Entwickelung. Gott ist das Eine, allein seiende (XVII, 8), das All (XVII 7), das alles durchdringende Weltherz, von dem der ganze Fluß des Lebens ausgeht und in den er zurückkehrt (XVII, 8. 9). So erscheint denn auch die Weltentwickelung als Gottentwickelung. Ursprünglich ist in Gott *πνεῦμα* und *σῶμα* eins, dann trennt sich beides, das ist der

Anfang der Weltentwickelung, so daß weder an eine Schöpfung aus nichts noch an eine Emanation im eigentlichen Sinne zu denken ist. Das πνεῦμα (auch σοφία XVI, 12. cf. XI, 22) konstituiert sich nun als υἱός, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος (XX, 2); das σῶμα, die οὐσία, ὕλη geht viermal, zwiefach entgegengesetzt auseinander (II, 33; XIX, 12; XX, 3. 8). Aus der Mischung entsteht der διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (XX, 2. 8), die ψυχή der Welt; das σῶμα wird ἔμψυχον, das ζῶον der Welt (VI, 24; IX, 12). Doch das ist nur das erste Glied der langen Kette von Gegensätzen, die sich zu Syzygien zusammenschließen (II, 15), in denen sich die Gott-Welt entfaltet; und zwar giebt es eine doppelte Reihe solcher Syzygien, dadurch von einander unterschieden, daß in der ersten das Große, Männliche vorangeht (Himmel — Erde; Tag — Nacht u. s. w.), in der zweiten das Kleine, Weibliche (Kain — Abel; Ismael — Isaak u. s. w.). Der Kreuzungspunkt beider Reihen ist der Mensch, der so als Gottes Bild erscheint, worauf die Homilien besonders Gewicht legen. Die Protoplasten sind das letzte Glied der ersten Reihe, Adam der wahre Prophet, Eva der falsche Prophet (III, 27). Die in beiden vereinzelten Elemente, Wahrheit und Lüge, sind in den folgenden Menschen gemischt, nur daß jetzt nach dem neuen Gesetze in einzelnen die Elemente gesondert auftreten (männliche und weibliche Prophetie). Das Böse kann in diesem Gedankenzusammenhange nur als ein notwendiges gefaßt werden (XX, 9); und das Ende der ganzen Entwickelung ist eine durch einen Läuterungs- oder Vernichtungsprozeß vermittelte Rückkehr des Alls in Gott (II, 17; XVII, 10), der wie die ἀρχή so auch die τελευτὴ τῶν πάντων (XVII, 9), die ἀνάπαυσις ist. Allein neben diesem pantheistischen Zuge findet sich nun ein nicht minder starker von ethischem Interesse getragener Zug zu einer ganz entgegengesetzten Weltanschauung. Gott ist auch hier der Eine, aber weder wird er pantheistisch gedacht, noch ist von einem dualistischen Auseinandergehen Gottes die Rede. Er ist als der Eine persönlich gedacht, sein Wesen aufs stärkste anthropomorphisierend beschrieben (XVII, 7). Er ist Weltschöpfer, Gesetzgeber, Richter. Der Mensch, sein Ebenbild, ist frei (II, 15; VIII, 16 u. ö). Aus der Freiheit kommt die Sünde (VIII, 1; XI, 16; XII, 11). Während der Teufel den Menschen immer verführt, belehrt ihn der ἀλ. πρ. immer von neuem und weist ihm die Wege, Gott zu dienen. Giebt es wirkliches aus Freiheit entsprungenes Böses, so kann auch am Ende nur eine Scheidung eintreten, die Bösen werden ewig bestraft (XI, 11; XV, 1; VIII, 19). Beide so ganz verschiedene Elemente des Lehrsystems suchen sich nun auszugleichen, und der Verfasser strebt sichtlich mit allen Kräften dahin, eine Einheit herzustellen. Namentlich läßt sich dieses Streben in der Lehre vom Bösen erkennen, wo allerdings die Differenz auch für den von einem tiefgehenden ethischen Interesse beherrschten Verfasser am klaffendsten zu Tage treten mußte, und zwar sucht er eine Ausgleichung dadurch zu gewinnen, daß er er die Auffassung des Bösen als eines Notwendigen in den übermenschlichen Regionen festhält, dagegen es im Gebiete des menschlichen Lebens als ein Freies will angesehen wissen. Den Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit sucht er im Menschen, in dem Gutes und Böses von Adam und Eva zusammenkommt und sich ausgleicht. So gewiß es aber nicht richtig ist, daß aus dem Gemisch von notwendig Bösem und Gutem Freiheit entsteht, so deutlich tritt hier gerade die Unvereinbarkeit beider Anschauungen zu Tage. Daher die vielen handgreiflichen Widersprüche in der Lehre. Oft stehen die gerade entgegengesetzten Ansichten dicht nebeneinander (z. B. über das endliche Schicksal der Bösen), die man nicht abschwächen und in falscher Weise ausgleichen darf, sondern als verschiedene Anschauungen nebeneinander stehen lassen muß. Gnosis und Gesetzeserfüllung sind nach den Homilien die beiden notwendigen Stücke des Heilsweges. Die Taufe steht unvermittelt daneben, wird aber trotzdem als durchaus notwendig gedacht. Die Gesetzerfüllung kann, da es an einem lebendigen ethischen Prinzip fehlt, nur äußere Gesetzlichkeit werden; diese muß sich aber nach der Auffassung der Materie asketisch gestalten, jedoch mit vielfacher Inkonsequenz. Aller Besitz ist Sünde, Fleischgenuß verboten (III, 45; VIII, 15), die Ehe, obwohl als ein Befleckendes angesehen, erlaubt, ja gepriesen. Öftere Waschungen sind ratsam, zum Teil vorgeschrieben. Der Episkopat erscheint als bereits eingelebtes Institut, der Bischof repräsentiert als Christi Stellvertreter die Einzelgemeinde, Jakobus als Oberbischof in Jerusalem die ganze Kirche.

2. Die **Rekognitionen** besitzen wir nur in der Übersetzung des Rufin. Der Name ist der Kunstsprache des Drama entnommen (ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμοί) und bezieht sich auf die „Wiedererkennungen“ in den letzten Büchern. Das Buch ist in zahlreichen Handschriften (Harnack zählt in der Litt.-Gesch. S. 229 deren 74 auf, es giebt aber noch mehr) erhalten, aber eine genügende Ausgabe giebt es noch nicht. Was den Inhalt

anlangt, so fehlen die drei prologartigen Schriften, die Briefe und die Diamartyria jetzt ganz, obwohl Rufin den Brief des Clemens vorfand, den er schon früher übersetzt hatte und als seiner Meinung nach späteren Ursprungs wegließ (Praef. ad Gaudentium p. 2 ed. Gersdorf). Der übrige Inhalt der in 10 Bücher geteilten Schrift steht zu dem der Homilien in einem eigentümlichen Verwandtschaftsverhältnisse. Die Anlage ist im ganzen dieselbe neben großen Abweichungen im einzelnen. Am meisten nähern sich beide Bücher in den erzählenden Abschnitten, am weitesten auseinander gehen sie in den Lehrpartien, in den Gesprächs- und Disputationsabschnitten. Der Eingang stimmt ziemlich überein, nur kommt Barnabas nach Rom, Clemens nicht nach Alexandrien. Die Gespräche vor der Disputation in Cäsarea weichen bis auf den Bericht über Simon bedeutend ab; I, 27—72 haben die Rekognitionen einen ganz eigentümlichen, in vieler Beziehung merkwürdigen Vortrag des Petrus. Dann folgt, wie in den Homilien, eine dreitägige Disputation, deren Inhalt von allen drei Tagen berichtet wird (II, 20 — III, 50), jedoch nur selten mit dem der Homilien stimmt, zum Teil ganz andere Fragen behandelt. Daran schließt sich eine Privatunterredung des Petrus mit den Seinen (III, 50—64) und die Ordnung der Gemeinde. Über die Reise nach Tripolis ist ganz kurz berichtet (IV, 1), alles, was die Homilien IV—VI haben, fehlt. In den dreitägigen Reden in Tripolis (IV, 2 — VI, 15) treffen die Rekognitionen von allen Lehrpartien noch am meisten mit den Homilien zusammen, doch auch hier nur zum Teil. Die Erzählung von den Wiedererkennungen im VII. Buch stimmt fast ganz mit der der Homilien, nur auch hier nicht in den sehr abgekürzten Gesprächen. Nachdem der Vater auch wieder gefunden ist, folgen statt der Disputation mit Simon, welche die Homilien hier haben, dreitägige Gespräche zwischen Petrus, dem Vater und seinen Söhnen über das Fatum (VIII, 3 — X, 52), zum Teil dem Stoffe nach mit der Disputation des Clemens und Appion zusammenfallend. Die Schlußerzählung (X, 53—72) ist im ganzen die der Homilien, nur wird sie etwas weiter geführt und auch noch die Gründung der Gemeinde in Antiochien sowie die Taufe des Vaters berichtet. Das Lehrsystem der Rekognitionen zeigt bei weitem nicht solche Eigentümlichkeiten wie das der Homilien. Es macht den Eindruck einer im praktischen Interesse vorgenommenen Abschwächung.

3. Die **Epitome** („*Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*") zuerst von Turnebus (Paris 1555), dann von Cotelier in seinen PP. App. herausgegeben, ist ein dürftiger, ganz unselbstständiger Auszug aus den Homilien, dem dann noch als Fortsetzung ein Auszug aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (c. 145—147) und aus dem Martyrium des hl. Clemens von Simeon Metaphrastes (c. 149—173), endlich ein Schluß aus der dem Ephraim, Bischof von Cherson, beigelegten Schrift „*περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος*" (c. 174—179) angehängt ist. Neuerdings hat Dressel die Epitome auf Grund neuer Handschriftenvergleichung herausgegeben, auch eine zweite Epitome hinzugefügt, die sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß sie noch etwas mehr aus den Homilien aufgenommen hat. Für die Lösung der litterargeschichtlichen Fragen haben diese Auszüge keinen Wert. Große Hoffnungen setzte man in dieser Beziehung früher auf die Veröffentlichung der syrischen Redaktion. Das Erscheinen derselben hat diese Hoffnungen als unbegründet erwiesen. Der syrische Text bietet nicht, wie man annahm, eine eigentümliche Redaktion, die auf die Entstehung der Schriften neues Licht würfe, sondern nur eine Kompilation aus den Rekognitionen und Homilien. Von den beiden benutzten Handschriften giebt die eine nur die drei ersten Bücher der Rekognitionen bis in den Anfang des 1. Kap. des IV. Buches; die andere hat außerdem unter besonderen Überschriften Hom. X, XI, XII, c. 1—24, XIII und XIV. Doch bedürfte es hier wohl noch einer besonderen Vergleichung. Namentlich ist es auffallend, daß der syrische Text, an einer Stelle wenigstens (Hom. XII, 24 und XIII, 1), sich viel enger an die Rekognitionen anschließt. Außer den uns erhaltenen Redaktionen muß es aber in älterer Zeit noch andere gegeben haben, da manche vorkommende Citate zu keiner von jenen stimmen. Der in den Büchern vorkommende Erzählungsstoff zog auch dann noch an, als die ursprüngliche Bedeutung der Bücher längst antiquiert war, und wurde deshalb durch mannigfache Überarbeitung immer wieder mundgerecht gemacht. Auch in die mittelalterliche Dichtung ist die Sage übergegangen, die Kaiserchronik hat sie bearbeitet, und mit Recht ist auf ihre Berührung mit der Faustsage hingewiesen, in der sie gewissermaßen ihre Fortsetzung gefunden hat und in der sie bis auf unsere Tage herabreicht.

Die **wissenschaftliche Bearbeitung** der clementinischen Litteratur beginnt eigentlich erst mit Neander, der in der Beilage zu seiner „Genetischen Entwicklung der gno-

stischen Systeme" (Berlin 1818) eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien gab und durch mannigfaltige Kombinationen desselben mit verwandten Lehren die Untersuchungen über dieselben erst anregte, und mit Baur, der für seine Auffassung der ältesten Kirche gerade den Homilien ein bedeutsames Beweismaterial entnahm. Der Lehrbegriff des Buches, an dem Baur zuerst mehr das ebionitische dann mehr das gnostische Element betonte, wird von ihm als der Abschluß der gnostischen Entwicklungsreihe, als dritte, Judentum und Christentum identifizierende und beide dem Heidentum entgegenstellende Form der Gnosis angesehen. Das Buch, innerhalb der römischen Urgemeinde entstanden, ist für Baur ein Dokument des in dieser herrschenden Judaismus, nnd die in ihm empfohlene Kirchenverfassung nicht, wie Rothe wollte, ein häretisches Nachbild, sondern die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung. Im Gegensatze gegen Baur schrieb Schliemann sein ausführliches Werk, wichtig durch sorgfältige Sammlung des Materials und subtile Untersuchung der einzelnen Fragen, besonders aber dadurch, daß Schliemann zuerst den Beweis für die Ursprünglichkeit der Homilien und die Abhängigkeit der Rekognitionen zu führen suchte. Schwegler kombinierte dann die Ergebnisse Baurs und Schliemanns. Von diesem nimmt er die Priorität der Homilien vor den Rekognitionen, von jenem die allgemeine Auffassung des Schriftenkreises an. Ihm bezeichnen die Homilien den Wendepunkt des Ebionitismus zur Vermittelungsanbahnung, die Rekognitionen den Schlußpunkt dieser Entwickelung, die Stufe der Neutralität und des Friedensschlusses.

Die litterarische Frage nach dem Verhältnis der beiden Bücher zu einander und ihrer Entstehung aus älteren Schriften war bis dahin durchaus vernachlässigt, denn Schliemanns Beweis für die Priorität der Homilien konnte nur solange für einen Beweis gelten, als niemand, wie es damals stand, an dem Ergebnis zweifelte. Erst Hilgenfelds epochemachende Schrift nahm die litterarische Frage ernsthaft in Angriff und versuchte tiefer in die Entstehungsgeschichte der Schriften einzudringen. Er kehrte das, wie es schien, zweifellos feststehende Verhältnis um, stellte wieder die Rekognitionen als fast vergessene Hauptschrift voran, sah in ihnen die Urschrift, in den Homilien die Überarbeitung, und suchte, indem er zum erstenmale in die Struktur der Schriften auf höchst scharfsinnige Weise eindrang, Schicht auf Schicht unterscheidend, die Genesis dieser Litteratur darzustellen. Als Grundlage der ganzen Litteratur nimmt er ein *Κήρυγμα Πέτρου* an, eine uralte Schrift römischen Ursprungs und judenchristlichen Charakters aus der Zeit nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems. Diese wurde in den drei ersten Büchern der Rekognitionen verarbeitet. In dem Abschnitt I, 27—72 haben wir noch ein gut erhaltenes Stück vor uns und können aus den Inhaltsangaben III, 75 das Buch noch ziemlich genau rekonstruieren. Auf diesen Grund lagerte sich nun eine Reihe von Überarbeitungen und Fortsetzungen. Diese aufzudecken dient die Polemik der Schriften als Handhabe. Während der Gegner des Petrus, Simon der Magier, in der Urschrift noch gar nicht Vertreter eines gnostischen Systems, sondern vielmehr als inimicus homo (Rec. I, 70. 71) der Apostel Paulus selbst war, wurde derselbe nachher Vertreter der gnostischen Systeme, zuerst des basilidianischen (antibasilidianische Umarbeitung), dann des valentinianischen (anti-valentinianische Umarbeitung), bis endlich der Verfasser der Homilien den vorhandenen Stoff in anti-marcionitischem Interesse umarbeitete, sodaß die Gestalt des Simon nach und nach die Hauptgestaltungen der Gnosis durchläuft. An die Grundschrift reihten sich dann zwei Fortsetzungen: die Reisen (*Περίοδοι*) des Petrus (Rec. IV—VII) aus der letzten Zeit des Trajan oder der ersten des Hadrian; die Wiedererkennungen (*Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*), etwa gleichzeitig mit der Bildung des valentinianischen Systems. So war der Stoff angeschwollen zu dem Inhalte der Rekognitionen, während die Homilien eine etwa unter Anicet (151—161) zu Rom entstandene Umarbeitung der Rekognitionen sind.

Hilgenfeld gegenüber hat dann der Unterzeichnete die Verteidigung der Priorität der Homilien wieder aufgenommen. Nach meiner Ansicht hatte der Verfasser der Rekognitionen die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich und überarbeitete sie. Andererseits sind aber die Rekognitionen in einigen Punkten, namentlich darin, daß sie nur e i n e Disputation, und zwar in Cäsarea, kennen, ursprünglicher als die Homilien. Dieser Umstand führte auch mich zu der Annahme einer Grundschrift, als deren Hauptstück ich aber nicht Rec. I, 27—72 glaubte ansehen zu müssen, deren Hauptinhalt vielmehr die Disputation mit Simon Magus bildete, die jetzt Hom. XVI—XXIX aufgenommen ist. Dieser Disputation gingen dann noch einleitende Gespräche über die Syzygien (II, 5—18), über Simon (II, 19 bis 31) und die falschen Perikopen des AT.s (II, 37—53 und III, 29) voran, während das Gespräch über den Teufel (XX, 1—11) und die Geschichte der Einsetzung des Zachäus den Schluß bildeten. Diese Grundschrift verarbeitete der Verf. der Homilien zu seinem Werke. Er

schob den Clemens und alles diesen betreffende ein, wie er denn auch den Niceta und Aquila zu Brüdern des Clemens machte. Die Lehre nahm er fast unverändert herüber, nur gehören ihm die starken apologetischen Tendenzen des Buches, die sich darum auch so enge an die Person des Clemens anschließen. Der Verfasser der Rekognitionen nahm dann eine nochmalige Überarbeitung vor, zog dabei aber auch die Grundschrift wieder heran, woraus es sich erklärt, daß die Rekognitionen in einzelnen Punkten ursprünglicher sind als die Homilien. Als Vaterland der ganzen pseudoclementinischen Litteratur suchte ich Ostsyrien nachzuweisen. Dahin und nicht nach Rom (Baur, Schliemann, Hilgenfeld) oder Kleinasien (P. Lange, Geschichte der Kirche, I, 1, S. 41) weist das Lehrsystem der Homilien; es ist ein judenchristliches, aber so, daß das strengere Judenchristentum mit gnostischen Elementen gemischt erscheint. Die nächstverwandte Gestaltung sind die Elkesaiten, nur ist das Lehrsystem der Homilien bereits unter dem Einfluß des hellenisch gebildeten Heidenchristentums fortgeschritten, namentlich hat es stoische Elemente aufgenommen. Dieser ganze Prozeß vollzog sich in Ostsyrien, einem Lande für Religionsmischung so günstig wie kein anderes, darum das Vaterland so vieler synkretistischer Sekten. Dorthin weisen auch die Kirchenverfassungsideen. In Ostsyrien entstand nach 150 die Grundschrift, deren Tendenzen über die nächsten Kreise nicht hinausgingen; ebenfalls dort wurden um 170 die Homilien verfaßt, deren Tendenz schon ist, in der heidnischen Welt erobernd für ihre Lehre aufzutreten, genauer für diese in Rom Propaganda zu machen. Deshalb schieben sie den Clemens als eine berühmte Persönlichkeit der römischen Gemeinde ein. So wurde der Stoff nach Rom verpflanzt, und die Rekognitionen sind dann eine in Rom selbst bald nach 170 entstandene Überarbeitung, die den vorhandenen Stoff in praktischem Interesse verwertete, dem Katholizismus annäherte und annehmlicher machte.

Abgesehen davon, daß Hilgenfeld seine Ansicht gegen meine Schrift in einem größeren Artikel der theol. Jahrbb. von 1854 verteidigte, blieb nun die ganze Frage eine Reihe von Jahren ruhen. Weder Hilgenfelds noch meine Ansicht konnte in weiteren Kreisen durchdringen. Die meisten, welche die Clementinen sonst berührten, umgingen wie Ritschl in der 2. Aufl. seiner Geschichte der altkathol. Kirche die litterarhistorische Frage als eine jetzt durchaus unklar gewordene. Erst 1869 nahm Lehmann diese wieder auf. Seine Ansicht hält die Mitte zwischen Hilgenfeld und mir. Er geht von dem Nachweis aus, daß die Rekognitionen in ihrer jetzigen Gestalt in zwei Hauptmassen von verschiedenen Verfassern zerfallen, Buch I—III und IV—X. Für die letztere Hälfte giebt er mir recht, daß hier die Priorität den Homilien gebührt. Anders steht es aber mit dem ersten Teil; hier sind die Rekognitionen entschieden ursprünglicher und lassen die Grundschrift noch viel deutlicher erkennen. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld recht, dessen Nachweis der Grundschrift Lehmann noch vervollständigt. Lehmann denkt sich dann die Entstehung der Schriften folgendermaßen. Zu Grunde liegt eine alte Geheimschrift Kerygma Petri, zu der der pseudopetrinische Brief und die Contestatio gehören. Diese alte Schrift wurde zu einem größeren Werke verarbeitet, deren Inhaltsverzeichnis Rec. III, 75 erhalten ist, und das Rec. I—III, wenn auch überarbeitet, noch vorliegt. Nur sind einzelne Stücke, namentlich Rec. III, 52. 63 aus den Homilien eingeschoben. Dieses vor 160 entstandene Werk enthielt nicht bloß Lehrreden, sondern auch Disputationen, hatte aber die Person des Clemens noch nicht aufgenommen. Es wurde nun 160 von dem Verfasser der Homilien überarbeitet und erweitert und aus diesen schuf dann wieder ein anderer Überarbeiter sein gegenwärtig Rec. I, 1—13 und IV—X erhaltenes Werk um 170. Es läßt sich nicht leugnen, daß Lehmann die Einseitigkeiten der Ansicht Hilgenfelds und meiner eigenen Arbeit mit richtigem Blick erkannt hat, und daß sein Gedanke, die Rekognitionen in verschiedene Massen zu zerlegen, deren Verhältnis zu den Homilien ein verschiedenes ist, ein glücklicher war. Namentlich ist er mir gegenüber durchaus im Recht, wenn er annimmt, daß die Grundschrift der Kerygmen Rec. I—III noch genauer erhalten ist, und zu ihr namentlich auch der altertümliche Abschnitt Rec. I, 23—71 gehört. Auf dem Wege, den Lehmann eingeschlagen, ist dann Lipsius weiter gegangen. Er konstruiert das pseudoclementinische Schrifttum folgendermaßen: Die älteste Grundlage bilden Acta Petri mit schroff antipaulinischer Tendenz, die längere Zeit vor der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein müssen. Sie schilderten die Kämpfe des wahren Heidenapostels Petrus mit seinem unechten Doppelgänger Simon-Paulus von Jerusalem bis nach Rom und schlossen mit Simons verunglücktem Flugversuche und dem als Strafe für sein Auftreten gegen Simon und Nero über Petrus verhängten Kreuzestode. Reste dieser Acta sind noch in einer orthodoxen Überarbeitung erhalten in den Acta Petri et Pauli bei Tischendorf Acta app. apocrypha (Lips. 1851). Aus dieser ältesten und, wie bemerkt, sehr um-

fassenden Grundschrift wurde nur ein Bruchstück herausgenommen und in antignostischem Sinne bearbeitet. Das sind die Kerygmen des Petrus, die ums Jahr 140—145 verfaßt wurden. Sie behandelten die Reden und Disputationen in Cäsarea, und in ihnen ist Simon-Paulus schon zum Erzketzer, zum Vertreter der Gnosis geworden. Zu diesen Kerygmen bildete der schroff-antipaulinische Brief des Petrus und die *διαμαρτυρία* die Einleitung. Etwas später wurde dann erst der Familienroman des Clemens in die Geschichte des Petrus eingefügt, und so entstand durch Überarbeitung und Erweiterung der Kerygmen eine Schrift, die den Namen *Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα* oder auch *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* führt. Diese Anagnorismen liegen uns in zwei selbstständigen Bearbeitungen vor, die eine mit antimarcionitischer Tendenz in den Homilien. Sie haben die Grundschrift teilweise verkürzt, teilweise stark überarbeitet, aber den dogmatischen Charakter ihrer Vorlage treuer bewahrt. Die andere Bearbeitung ist in den Rekognitionen erhalten. Sie läßt uns besonders I—III noch genauer in die überarbeitete Grundschrift hineinsehen, ihr Interesse ist aber überwiegend kirchlich praktisch, das Dogmatische tritt hinter dem Moralischen zurück, das spezifisch Ebionitische ist ausgemerzt, das Ganze für ein katholisches Ohr annehmlicher gemacht. Sie vertritt ein dem Katholizismus stark angenähertes Judenchristentum, hat aber den Erzählungsstoff treuer bewahrt und läßt die Spuren der Grundschrift noch deutlicher hervortreten, ist deshalb auch litterarhistorisch wichtiger als die Homilien. In seinem Werke über die apokryphischen Apostelgeschichten hat Lipsius seine Hypothese nach manchen Seiten hin noch ausgebaut und verteidigt.

Eine ganz abweichende Konstruktion hat dann Langen versucht. Für ihn ist die Frage nach dem Primat die Alles beherrschende. Als Grundschrift betrachtet er eine römische „Predigt des Petrus", die nach 135 in Rom entstand mit der Absicht, Rom den mit dem definitiven Fall Jerusalems für die Judenchristen verlorenen Primat zuzuweisen. Sie war großkirchlich orthodox, judenchristenfreundlich aber nicht judaistisch. Kurz vor dem Ende des 2. Jahrhunderts wurde diese Schrift in Cäsarea in streng judenchristlichem Geiste ausgearbeitet mit der Tendenz, den Primat für Cäsarea zu gewinnen. Das sind die Homilien. Im Anfang des 3. Jahrh. folgte dann eine abermalige Umarbeitung zu Gunsten Antiochiens. Das sind die Rekognitionen, eine konziliant katholische Bearbeitung der Homilien. Diese ganze Konstruktion, so scharfsinnig sie erdacht ist, scheitert schon an dem einen Umstande, daß nach allem, was wir wissen, die Frage des Primats im 2. und im Anfange des 3. Jahrhunderts nicht die Bedeutung gehabt hat, die Langen ihr beilegt.

Der gegenwärtige Stand der Clementinenfrage ist dahin zu charakterisieren, daß bisher nach keiner Seite hin sichere Ergebnisse, die in weiteren Kreisen Zustimmung gefunden hätten, erzielt sind. Was zunächst die litterarhistorische Frage anlangt, so dürfte zwar als ausgemacht gelten, daß es nicht genügt, die Rekognitionen lediglich als eine Überarbeitung der Homilien oder umgekehrt die Homilien als Überarbeitung der Rekognitionen anzusehen. Weder die einfache Priorität der Homilien noch die der Rekognitionen ist haltbar. Beiden liegt eine ältere Schrift, die Kerygmen des Petrus, zu Grunde, deren dogmatischer Inhalt in den Homilien, deren Geschichtserzählung dagegen in den Rekognitionen treuer bewahrt ist. Ob nun, was ich gegen Lipsius immer noch für wahrscheinlicher halte, diese Kerygmen die älteste Grundlage des ganzen Schriftenkreises bilden, oder ob diese selbst wieder die Überarbeitung einer noch älteren Schrift sind, und welchen Charakter diese trug, namentlich, ob sie schon eine antipaulinische Tendenz hatte, ist bei dem gegenwärtigen Stande der Frage nicht mit Sicherheit zu sagen. Um in der litterarhistorischen Frage zu sicheren Ergebnissen zu kommen, wäre zunächst eine korrekte Ausgabe beider Schriften mit eingehendem Kommentar nötig. Ganz besonders bedürfte es einer genauen Untersuchung der Citate, der biblischen und außerbiblischen. Eine solche würde vielleicht auch auf die Zeit der Entstehung der einzelnen Schriften mehr Licht werfen.

Auch in der Beziehung gehen die Ansichten gegenwärtig weiter auseinander als früher. Während darüber bisher ziemliches Einverständnis herrschte, daß die Schriften auch in ihren jüngeren Schichten noch in das 2. Jahrhundert gehören, spätestens bis 170 oder 180 anzusetzen seien, mehren sich neuerdings die Stimmen, die sie für jünger erklären. Harnack glaubt (Dogmengesch. I, 294 und ThLZ 1891 S. 145), sie seien frühestens in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden. Ähnlich urteilen Zahn (GgA 1876 Nr. 45) und Seeberg (Dogmengesch. S. 52 ff.). Man wird Harnack zugeben müssen, daß äußere Zeugnisse für die Entstehung im 2. Jahrh. sich nicht beibringen lassen, aber der Inhalt der Schriften, namentlich der Homilien, scheint eher für die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts als für das 3. zu sprechen.

Verändert haben sich auch die Urteile über die Bedeutung des Schriftenkreises. Hatten Baur und Schwegler in ihnen eine Hauptquelle für die Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche zu finden geglaubt, so sagt Harnack: „für die Erkenntnis des Ursprungs der katholischen Kirche tragen die Clementinen nichts aus". Daß die Quellenschriften dem gnostischen oder besser gesagt dem synkretistischen Judenchristentum angehören, wird allgemein zugestanden, anders steht es mit der Frage, ob die Homilien und Rekognitionen selbst aus häretischen oder katholischen Kreisen stammen. Harnack hält das letztere für wahrscheinlicher. Er meint, die Schriften hätten überhaupt nicht den Zweck, ein theologisches System zu geben, sondern erbaulich zu unterhalten und dabei den Polytheismus und die unsittliche Mythologie zu bekämpfen. Seeberg läßt die von ihm angenommenen zwei Grundschriften, die *Περίοδοι Πέτρου* und die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein, um judenchristliche Propaganda in Rom zu machen. Diese Schriften wurden dann im 3. Jahrhundert von zwei katholischen Christen überarbeitet, und zwar entstanden zuerst die Homilien, dann die Rekognitionen, deren Verfasser die Grundschrift und die Homilien benutzte. Den Inhalt beider bilden vulgär-katholische Elemente mit gnostischem Judaismus vermengt. Bigg (The Clementine Homilies in Studia bibl. et eccl. II, 157 ff.) kehrt die Sache um. Er behauptet, die Homilien seien eine ebionitische Bearbeitung einer katholischen Vorlage. Meinesteils kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Clementinen wie früher überschätzt, jetzt unterschätzt werden. Zwar die Annahme der Tübinger Schule, daß der Lehrbegriff der Homilien der in weiteren Kreisen der Kirche einmal herrschende gewesen sei, und die Schriften als für ein bestimmtes Stadium in der Entwickelung der katholischen Kirche charakteristisch anzusehen seien, darf als überwunden gelten. Aber für das wahrscheinlichste halte ich immer noch, daß die Homilien einer Fraktion des synkretistischen Judenchristentums und zwar eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berührten und von hellenisch-heidenchristlichen Elementen zersetzten Judenchristentums angehören, und daß ihre Entstehung mit dem Vorstoß zusammenhängt, den dieses Judenchristentum (Elkesaiten) zur Zeit Caracallas und Elagabals in Rom machte. Für einen katholischen Schriftsteller enthält das Buch doch zu viel häretische Elemente. Erst die Rekognitionen, in denen diese Elemente stark zurücktreten, fanden dann ihrer Geschichtserzählung wegen und mit Rücksicht auf ihren erbaulichen Inhalt weitere Verbreitung in katholischen Kreisen.

G. Uhlhorn.

Clementinen II. s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Clericus, Johann, gest. 1736. — A. des Amorie van der Hoeven jr De Joanne Clerico et Phil. a Limborch dissertationes duae, Amst. 1843; J. Clerici vita et opera ad ann. 1711, Amst. 1711; Hoefer, Biographie univ. Ein Verzeichnis seiner Schriften bei v. d. Aa, Biogr. Woordenboek d. Nederlanden und Rogge, Bibliotheek d. remonstr. geschriften.

Clericus (le Clerc), Johann, geb. 19. März 1657 zu Genf, war der Sohn des Professors der griechischen Sprache Etienne le Clerc, und der Susanna Galatin. In Genf erhielt er seine erste Ausbildung und machte seine theologischen Studien unter Turretin und Mestrezat. Darnach begab er sich nach Grenoble, Saumur, Paris und London, wo er einige Monate lang in der Gemeinde der protestantischen Flüchtlinge aus Savoyen predigte. Seine religiöse Überzeugung, die in vielen Punkten von der calvinischen Dogmatik sich weit entfernte, sprach er damals in einer anonymen Schrift aus: Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur. Irenopoli 1679. Die Beschäftigung mit den theologischen Schriften seines Großoheims Stephanus Curcellaeus und des Simon Episcopius (s. d. A.) veranlaßten ihn, sich den Remonstranten anzuschließen. Er ging deshalb nach Amsterdam, wo er Phil. a Limborch (s. d. A.) kennen lernte und auf dessen Verwendung hin zum Professor der hebräischen Sprache, der Philosophie und der schönen Wissenschaften am remonstrantischen Seminar ernannt wurde (1684). Nach Limborchs Tod wurde ihm auch der Lehrstuhl für Kirchengeschichte anvertraut. 1691 verheiratete er sich mit der Tochter des berühmten Geschichtsschreibers Gregorio Leti.

Während Clericus sich mit allem Eifer der Erziehung der jungen Theologen widmete, entfaltete er gleichzeitig eine erstaunliche Thätigkeit beinahe auf allen wissenschaftlichen Gebieten und unterhielt einen gelehrten Briefwechsel mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit in allen Ländern. Er besorgte viele Ausgaben fremder Werke und ließ daneben eine Anzahl eigener Schriften erscheinen. Unter den ersteren nennen wir hier allein die Werke

seines Oheims David Clericus, Professors der orientalischen Wissenschaften in Genf, H. Grotius, de veritate religionis christ. (Amst. 1709), D. Erasmi opera omnia (Lugd. Bat. 1703—6), D. Petavii opus de theologicis dogmatibus (Amst. 1700) et N. Testamentum cum adnotationibus H. Hammondi (Amst. 1698). Unter den letztern verdienen besondere Beachtung XVII prima commata cap. primi evang. Joannis paraphrasi illustrata (Amst. 1695), Mosis libri quinque (Amst. 1693), V. Testamenti libri historici, hagiographi, prophetae (Amst. 1708, 1731), Historia eccles. duorum prim. saeculorum (Amst. 1716). Auch schrieb er Streitschriften gegen P. Bayle, R. Simon u. a. Anfangs neigte er zum Sabellianismus, später ist er davon zurückgekommen. Hatte er in seinen Entretiens (Amst. 1684), worin er seine philosophischen Ideen auseinandersetzte, den Satz verteidigt, daß die Vernunft ein unfehlbarer Führer sei zur Beurteilung von allem, was der Mensch für seine Seligkeit zu wissen braucht, so wehrte er sich nachdrücklich gegen die Beschuldigung des Socinianismus, und in mehr als einer seiner Schriften hat er später seinen Glauben an die Offenbarung deutlich ausgesprochen. Als Theologe hat er sich hauptsächlich verdient gemacht durch eine bessere Bibelerklärung, die frei von dogmatischen Vorurteilen war. Bis an seinen Tod blieb er im Vollbesitz seiner Geisteskräfte schriftstellerisch thätig, dagegen wurde ihm die fernere Ausübung seines Berufs 1728 unmöglich gemacht, als ihn mitten in einer Vorlesung ein Schlaganfall traf, der sich vier Jahre später wiederholte und die Zunge völlig lähmte. Er starb am 8. Januar 1736. **Rogge.**

Clermont, Synoden. — MG Conc. I, 1883.

Die wichtigste der in Clermont (Arvernum) gehaltenen Synoden ist die des Jahres 1095; man vgl. über dieselbe den A. Urban II. Vorher weiß man von 2 Synoden der Merowingerzeit, nämlich am 8. November 535 unter Theudebert I. (534—548), und zwischen 584 und 591 unter Childebert II. Die letztere behandelte einen Disziplinarfall; die Beschlüsse der ersteren sind nicht unwichtig für die Kenntnis der Zustände im Anfang der fränkischen Zeit. Über die angebliche zweite Synode in Clermont im Jahre 549, s. Maaßen, Gesch. der Quellen des kanon. Rechts I, 1871, S. 209 f. Die späteren in Clermont gehaltenen Synoden haben keine allgemeine Bedeutung. **Hauck.**

Cletus, angeblich einer der ersten römischen Bischöfe, s. den A. Anaklet I. (Bd I S. 485, 33), wo zur Litteratur der inzwischen erschienene 2. Bd von Harnacks Geschichte der altchristlichen Litteratur S. 144 ff. hinzuzufügen ist. **Hauck.**

Climacus s. Johannes Scholastikus.

Clinici. Mit diesem Namen bezeichnete man seit dem dritten Jahrhundert die auf dem Krankenbette durch Besprengung nicht Untertauchung Getauften. Cyprian, der den Namen zuerst erwähnt, mißbilligte ihn unverholen: Quod quidam eos salutari aqua et fide legitima Christi gratiam consecutos non christianos sed clinicos vocant, non invenio, unde hoc nomen adsumant (ep. 69, 13 S. 762). An der vollen Giltigkeit der Krankentaufe hatte er keinen Zweifel (ep. 69, 12 ff. S. 760 besonders c. 16 S. 765). Dagegen sprach Cornelius von Rom mit Bezug auf Novatian, der die Taufe in einer schweren Krankheit erhalten hatte, Bedenken dagegen aus: *Ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, ᾗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβεν· εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι* (Eus. h. e. VI, 43, 14). Da Novatian Presbyter war, so sieht man, daß im 3. Jahrhundert die Bedenken gegen die Aufnahme der Clinici in den Klerus schon vorhanden waren, doch nicht als berechtigt anerkannt wurden (vgl. VI, 43, 17). Sie blieben indes unüberwunden, und im 4. Jahrhundert gab ihnen die Synode von Neocäsarea nach, indem sie verfügte, daß die clinici in der Regel die Presbyterweihe nicht erhalten sollten (can. 12 Bruns S. 72).

Daß bei der Krankentaufe die herkömmlichen, aber für den Taufakt nicht notwendigen Ceremonien unterblieben, liegt in der Natur der Sache. Nach dem Briefe des Cornelius wurden sie im Falle der Genesung nachgeholt, und gab es eine Bestimmung darüber, daß das geschehen sollte (*κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κάνονα*, Euseb. IV, 43, 15). Sind seine Angaben über Novatian nicht lügnerische Nachreden, so beweist dessen Beispiel, daß es auch unterbleiben konnte. Im 4. Jahrhundert begnügte man sich das Notwendige zu fordern: *ὅτι δεῖ . . ἐκμανθάνειν τὴν πίστιν καὶ γινώσκειν ὅτι θείας δωρεᾶς κατηξίωθησαν* (Conc. Laodic. 47 S. 78).

Im beginnenden Mittelalter findet man das Wort grabatarii, gravattarii im Sinne des altkirchlichen clinici gebraucht. Da man zunächst die altkirchlichen Taufzeiten festzuhalten suchte, so wurde bestimmt, daß die grabatarii zu jeder Zeit getauft werden dürften (Synode von Auxerre 573—603 can. 18 MG Conc. I S. 181). Seltsamerweise wiederholte sodann die Pariser Synode von 829 das Verbot, Clinici in den Klerus aufzunehmen (I, c. 8 Mansi XIV S. 530). Auch Gratian nahm den 12. Kanon von Neo-Cäsarea in sein Dekret auf (P. I Dist. 57). **Hauck.**

Cluni und die Cluniacenser. M. Marrier et A. Queretanus (Duchesne), Bibliotheca Cluniacensis, in qua SS. Patrum abba. Clun. vitae, miracula, scripta, statuta, chronologiaque duplex, Paris 1614; Bullarium s. ord. Cluniacensis ed. Symon, Lyon 1680; Bernard et Bruel, Recueil des chartes de l'abbaye de Cluni, CHCL 6 Bde bis z. J. 1300, Paris 1876 ff.; Mabillon, Annales Ord. S. Ben. III—V, Paris 1706—08; Helyot, Gesch. der Kloster- und Ritterorden V, 214—63, Leipzig 1755; Lorain, Essai historique sur l'abbaye de Cluny, Dijon 1839; Champly, Histoire de l'abbaye de Cluny, Mâcon 1866; W. Schultze, Forschungen zur Geschichte d. Klosterreform im 10. Jahrh. Dissertation, Halle 1883; E. Sackur, Die Cluniacenser bis zur Mitte des 11. Jahrhh., 2 Bde, Halle 1892 und 94; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, 1896; M. Heimbucher, D. Orden und Kongregationen d. kath. K., Paderborn 1896 I, 116 ff.

Nachdem in Frankreich am Ende des 9. Jahrh. besonders durch die Einfälle der Normannen und Sarrazenen ein tiefer Verfall der gesamten fränkischen Kultur, sowie der religiösen Institutionen eingetreten war, begann am Anfang des 10. Jahrh. eine klösterliche Reformbewegung, die eine allgemeine Renaissance hervorbrachte. Diese Bewegung knüpft sich an den Namen des Klosters Cluni in der Diöcese Mâcon im jetzigen Departement Saône-Loire. Als der französische Adel durch Errichtung neuer und Wiederherstellung alter Klöster für die Wiederbelebung des mönchischen Geistes zu wirken begann, stiftete Herzog Wilhelm der Fromme von Aquitanien am 11. Sept. 910 die genannte Abtei. An ihre Spitze stellte er den vornehmen Burgunder Berno, der sich durch strenge Zucht in seinen beiden Klöstern Gigny (durch Papst Formosus 834 privilegiert Jaffé 3499) und Baume ausgezeichnet hatte (Sackur I, 38). Die Stiftungsurkunde (CHCL I, 112) unterstellt Cluni dem Schutze der Apostel Petrus und Paulus und dem Papste. Freie Abtswahl nach der Regel Benedikts und Exemption von jeder weltlichen und bischöflichen Oberhoheit wird den Mönchen zugesichert. Das päpstliche Schutzverhältnis, das schon bei früheren Klostergründungen begegnet (Sackur I, 34), sich aber erst im Laufe der Zeit konsequent ausbildet, ist kein privatrechtliches, wonach dem Papst das Verfügungsrecht über die Abtei zusteht, sondern ein vormundschaftliches Verhältnis, wonach der Papst die sakralen Funktionen des Diöcesan-Bischofs direkt oder durch einen beliebigen Bischof ausübt (Sackur I, 271 gegen Blumenstock, Der päpstl. Schutz, Innsbruck 1890 S. 18 ff.; CHCL I, 285 apostolicae sedi ad tuendum non ad dominandum subigavit). Für den päpstlichen Schutz entrichtet das Kloster alle 5 Jahre 10 Solidi nach Rom, die zur Beleuchtung der Apostelgräber dienen. Das päpstliche Schutzverhältnis sollte das Kloster durch Verknüpfung mit der hierarchischen Centralgewalt vor der Habsucht der Bischöfe und weltlichen Obrigkeiten bewahren; es wurde bedeutungsvoll, weil Cluni dadurch an der Machtentwicklung des Papsttums interessiert war.

Die Norm des Klosterlebens bildete in Cluni die Benediktinerregel mit den Ergänzungen des Aachener Kapitulars von 817 und den Einrichtungen Benedikts von Aniane (Testament Bernos Bibl. Clun. 9 ff., Sackur I, 61). Vor allem wurde den Mönchen der Verzicht auf privates Eigentum und das Verbot des Essens vierfüßiger Tiere eingeschärft, ihnen auch Schweigsamkeit zur Pflicht gemacht, so daß sich schon früh eine eigentümliche Zeichensprache, die für jeden Fall mönchischen Lebens ein Zeichen hatte, ausbildete. Der Psalmengesang und die Lesung heiliger Schriften wurde gepflegt, und unbedingter Gehorsam gegen das streng monarchische Regiment des Abtes gefordert. Als Berno 927 starb, teilte er durch sein Testament die 6 Klöster, die er leitete, unter seinen Verwandten Wido und seinen Schüler Odo, der schon zum Abt von Cluni erwählt war. Der Gedanke eine Kongregation reformierter Benediktinerklöster zu bilden lag ihm demnach völlig fern. Odo, eine energische Persönlichkeit von seltener geistiger und sittlicher Tiefe (Sackur I, 116 ff.), der sich auch litterarisch auszeichnete (MSL 133, 1 ff.; Sackur II, 331), unternahm, gestützt auf ein Privileg Johanns XI. von 931 (Jaffé 3584), die Reform der Klöster in großem Stile. Das päpstliche Privileg gestattete ihm entgegen dem früheren Kirchenrecht mehrere Klöster unter seiner Leitung zu vereinigen und Mönche aus nicht reformierten Abteien in Cluni aufzunehmen. Es gelang ihm, zahlreiche Klöster Süd- und

Nordfrankreichs zum regulären Klosterleben zurückzuführen. Die meisten der reformierten oder neu gegründeten Klöster blieben aber unabhängig von Cluni, sie wurden zum Teil wie die Abtei St. Bénoit-sur-Loire zu Fleury, die die Reliquien des hl. Benedikt von Nursia besaß, zu selbstständigen Reformzentren, auch wurden sie keineswegs sämtlich dem päpstlichen Schutz unterstellt, Fleury blieb königlich, nur die simonistische Erhebung des Abts war verboten (Jaffé 3606). Mit Unterstützung des Papstes Leo VII. und des römischen Stadtherrn Alberich reformierte Odo eine Reihe römischer Abteien und italienischer Klöster wie Subiaco und Monte Cassino; in Rom begründete er das Marienkloster auf dem Aventin, dem römischen Absteigequartier der Äbte von Cluni. Auf seinen italienischen Reisen seit 986 unternahm er auch des öftern politische Missionen, wie die Friedensvermittlung zwischen dem König Hugo von Italien und Alberich von Rom. Obwohl die Reform der italienischen Klöster von den Päpsten protegiert wurde, bevorzugte man doch nicht einseitig die Cluniacenser, Papst Agapet II. besiedelte die römische Abtei St. Paul, die Odo reformiert hatte, auch mit Mönchen aus dem Kloster Gorze, die der von Cluni unabhängigen lothringischen Reformrichtung angehörten (Schultze S. 75; Lager, Die Abtei Gorze, Stud. u. Mitteil. d. Bened.-Ordens VIII, 32 ff.). Als Odo 941 in Tours starb, war die Reform in ganz Frankreich ausgebreitet und in Italien bis nach Palermo gedrungen. Der hochbetagte Nachfolger Odos, Aymard, ließ sich nach seiner Erblindung 954 in dem aus einer vornehmen und reichen Familie stammenden Majolus eine ebenso thatkräftige wie demütige Persönlichkeit als Coadjutor beigeben. Damals befanden sich 160 Mönche in Cluni und den abhängigen Obedienzen, die Zahl der Filialklöster war aber noch klein, nur 5 größere Abteien unterstanden der Regierung des Abtes von Cluni. Durch den französischen König Lothar erhielt der Abt von Cluni 955 das wichtige Privileg völliger Immunität und Gerichtsbarkeit über den Klosterbezirk (CHCL II, 980). Im hohen Maße erfreute sich auch Majolus der Protektion der Päpste (Privileg Johannes XIII. Jaffé 3744) und des Kaisers Otto I. und seiner Gemahlin Adelheid. Diese unterstellte 962 das burgundische Kloster Peterlingen, den ersten Besitz auf deutschem Reichsgebiet, dem Kloster Cluni. Die außerordentliche Schätzung des Majolus durch Otto I. gab Anlaß, dem Kaiser, allerdings irrtümlich (Hauck III, 383 gegen Sackur I, 226), die Absicht beizulegen seine sämtlichen deutschen und italienischen Klöster Cluni unterstellen zu wollen. Nach dem Tode Benedikts VI. 973 kam Majolus sogar für die Papstwürde in Betracht. In Frankreich und Italien mehrten sich die reformierten Klöster, das Kloster St. Bénigne zu Dijon wurde durch den in Cluni gebildeten Italiener Wilhelm von Volpiano ein neuer selbstständiger Reformherd. Majolus starb 994, als er im Begriff stand die alte königliche Abtei St. Denis zu reformieren. Sein Nachfolger Odilo (Ringholz, O. v. Cluny, Brünn 1885) stammte aus einer reichbegüterten Adelsfamilie der Auvergne und ist einer der einflußreichsten, für das 11. Jahrh. typischen Mönchsfürsten, der harte Askese und mystische Schwärmerei mit zielbewußtem Handeln verbindet (über seine litterarische Thätigkeit siehe MSL 142, 939 ff., Sackur II. 342). Er veranlaßte auch den Mönch Radolphus Glaber eine Geschichte seiner Zeit zu schreiben (MG SS VII, 48 ff.). Zur Zeit Odilos breitete sich die Reform unter Alfons VI. in Spanien aus, und erst durch die Cluniacenser wurde die einheimische Regel Isidors durch die Benedikts in allen Klöstern verdrängt, es wurde auch durch ihn der Anfang zur Bildung einer Kongregation gemacht, indem die von Cluni reformierten oder neu gegründeten Klöster in dauernde Abhängigkeit vom Hauptkloster gebracht wurden (Sackur II, 91 ff.; K. Müller, Grundriß der Kgeschichte I, 392). Auf den jugendlichen Kaiser Otto III. gewann Odilo seit seiner italienischen Reise 998 Einfluß, der allerdings hinter den der italienischen Reformmänner zurücktritt. Unter ihm ist auch zuerst eine Beziehung zwischen der französischen und italienischen Reformbewegung nachzuweisen (s. A. Camaldulenser Bd III S. 685, 29). Der bigotte französische König Robert II. wurde ein willenloses Werkzeug in den Händen der mönchischen Reformpartei, während Kaiser Heinrich II. zwar in vertrautem Verhältnis zu Odilo stand, auch in seiner Klosterpolitik wie die Cluniacenser Rückführung der Klöster zur ursprünglichen Benediktinerregel bezweckte, aber ebenso konsequent aus politischen Rücksichten im Gegensatz zu ihnen die kirchliche Selbstständigkeit und Autonomie der deutschen Klöster zu mindern versuchte. Von dem lothringischen Kloster St. Vannes, an dessen Spitze Richard stand, (Sackur, R. von St. Vannes, Diss. Breslau 1886), werden seit 1005 zahlreiche Klöster der deutsch-französischen Grenzlande reformiert. Sein Schüler Poppo (Ladewig, P. von Stablo, Berlin 1883) führte die Reformrichtung nach Deutschland. Heinrich II. machte ihn zum Abt der Reichsklöster Stablo in der Diöcese Lüttich und St. Maximin in der Diöcese Trier. Noch bedeutender ist der Einfluß Poppos unter Konrad II., der ihn zu politischen Missionen ge-

brauchte und mit der Leitung einer Reihe bedeutender Reichsklöster unter andern auch St. Gallens betraute, obwohl er keineswegs die Reformpolitik seines Vorgängers fortzusetzen oder gar die Verselbstständigung der Klöster im cluniacensischen Sinne zu fördern bestrebt war. Dauernde Erfolge hatten aber die dem romanischen Volkscharakter entsprechenden Reformen Poppos, die eine Zusammenfassung der Mönche zu einer gleichartigen disziplinierten Schar bezweckten, bei den individualistisch gerichteten deutschen Mönchen nicht (Hauck III, 509). Die Beziehungen der französischen Cluniacenser zu dem deutschen Kaiserhaus ruhten von 1027—46 unter Odilo völlig. Das Zerwürfnis scheint durch die Eroberung Burgunds und die Behandlung der burgundischen Abteien Peterlingen und Romainmoutier herbeigeführt zu sein (Sackur II, 450).

Allmählich erweiterten sich die Tendenzen der Reformbewegung, sie wurde zu einer sozialreformatorischen. Die von Cluni ausgehende Reformbewegung war von einem wirtschaftlichen Aufschwung begleitet, und die Bemühungen Odilos um die Durchführung der Treuga Dei, eines Gottesfriedens, der der landbauenden und gewerbetreibenden Bevölkerung zu Gute kam, sind allgemein anerkannt (Sackur II, 272). Bald wurde von den Klosterreformatoren auch eine Reform der Kirche angestrebt, indem anfänglich einzelne kirchliche Mißstände, wie Simonie, Priesterehe und die unkanonischen Ehen der Weltlichen von verschiedenen Führern der Bewegung bekämpft wurden, ohne daß das Reformmönchtum als Ganzes ein bestimmtes kirchenpolitisches Programm vertrat. Klar und scharf wird zuerst von Abbo von Fleury und den lothringischen Reformkreisen der Satz aufgestellt, daß, um die Kirche zu reformieren, die Herrschaft des kanonischen Rechts in ihr durchgesetzt werden müsse. Dabei ist diese Richtung noch keineswegs einseitig kurialistisch im Gegensatz zu den Fürsten und Bischöfen bestimmt. Als Heinrich III. die Reform der Kirche unternahm, fand er daher den Beifall und die Unterstützung der französischen und italienischen Reformpartei und ihrer Führer Odilo und Petrus Damiani, nur vereinzelt erhoben Männer wie Bischof Wazo von Lüttich Bedenken gegen die Berechtigung des Kaisers zu einer solchen Reform. Als das durch Heinrich III. aus seiner Erniedrigung erhobene Papsttum seit Leo IX. die Führung in der Kirchenreformation erhielt, konnte es sich vor allem auf die Cluniacenser stützen, als aber Stephan IX. die Reform im antikaiserlichen Sinne als Befreiung der Kirche und Gregor VII. als Herrschaft der Kirche über die weltlichen Mächte fortsetzte, trat das Reformmönchtum nicht einheitlich und geschlossen auf die Seite des Papsttums. Obwohl der Nachfolger Odilos Hugo I. 1049—1109 (Lehmann, Forschungen zur Geschichte H. v. Cluni, Göttingen 1869; L'Huillier, Vie de H., Solesmes 1887) unter Leo IX. und Nicolaus II. thätigen Anteil an der Kirchenreform genommen hatte, hielt er sich in dem Kampf zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. fast neutral, er brach trotz päpstlicher Censuren den Verkehr mit seinem Taufpaten nicht ab; der Gang nach Canossa ist wahrscheinlich nicht ohne seinen Beirat gethan. Besonders groß war der Einfluß Hugos unter dem Pontifikat Urbans II., des ersten Cluniacensers auf dem Stuhl Petri. Daß schon Gregor VII. in Cluni Mönch war, ist nicht sicher, er hat wohl im Marienkloster zu Rom die Gelübde abgelegt (Sackur II, 303; Grauert, HJG XVI, 283 ff., anders Hauck III, 596). Hugo nahm an allen Reformkonzilien teil und war auch auf der glänzenden Versammlung zu Clermont anwesend, wo der erste Kreuzzug, ein Produkt des religiösen Enthusiasmus, den die Cluniacenser mithervorgerufen hatten, beschlossen wurde. Auch in der Leitung seines Klosters war Hugo sehr glücklich, auf der Synode von Châlons 1063 wurde in Anwesenheit des päpstlichen Legaten Petrus Damiani die vom Bischof von Mâcon angefochtene Exemption des Klosters von neuem bestätigt (Bulle Alexanders II. Jaffé 4513). Die Kongregation, die der Abt von Cluni als absoluter Monarch regierte, wurde unter ihm immer geschlossener; die Vorsteher der kleineren Klöster erhielten nur noch den Titel eines Priors oder Dekans, nur bei älteren Abteien erhielt sich der Abtstitel. Odilo hatte den neuen prächtigen Klosterbau ausgeführt, Hugo begann 1089 den Bau der fünfschiffigen Basilika, die mit kunstreichem Schnitzwerk, Glasmalereien, gewirkten Tapeten und großen Glocken ausgestattet wurde und nach der Peterskirche zu Rom die größte Kirche der Welt war (Dehio und v. Bezold, Baukunst im Abendlande S. 272). Odilo hatte seit 1030 für die verstorbenen Glieder der Kongregation das Allerseelenfest feiern lassen, das Leo IX. in die ganze Kirche einführte (Sackur II, 475), Hugo brachte die Sitte auf, zur Terz am Pfingstfest die Hymne Veni Creator singen zu lassen, die mit Ausdehnung auf die Pfingstoktave allgemeiner kirchlicher Brauch wurde. — Seit 1072 fand Cluni besonders durch den Prior Ulrich (E. Heuviller, U. v. Cl., Münster 1896) auch Eingang in Deutschland, wenig zahlreich sind seine direkten Niederlassungen, aber durch das nach dem Muster Clunis reformierte Kloster St. Blasien

im Schwarzwald und das fränkische Kloster Hirschau, dem Wilhelm, der Freund Gregors VII., vorstand, breiteten sich die Hirschauer Gewohnheiten, die denen Clunis sehr ähnlich waren und sich nur durch die Ausbildung des hier schon bestehenden Instituts der Laienbrüder unterschieden (Herrgott, **Vetus disciplina monastica**, Paris 1726, S. 371 ff.), in ganz Deutschland aus, ohne daß es zur Bildung einer Kongregation kam (Giesecke, Ausbreitung der Hirschauer Regel durch die Klöster Deutschlands, Halle 1877). Diese Mönche gewannen das Volk für den engen religiösen Anschluß an das Papsttum, ohne jedoch die spezifisch Gregorianischen Ideen der Weltherrschaft des Papsttums und Unterwerfung des Königtums zu vertreten (Hauck III, 866). Auch England erhielt zur Zeit Hugos durch Wilhelm den Eroberer, der sich in den Gebetsverband Clunis aufnehmen ließ, die ersten Cluniacenser-Klöster (U. Berlière, D. Cluniacenser in England, Stud. u. Mitt. des Bened.-Ordens XI, 414 ff.).

Nachdem Cluni zu einer außerordentlichen Machtstellung in der Kirche und zu großem Reichtum gelangt war, traten unter dem Abte Pontius die ersten Zeichen des Verfalls hervor. Im Investiturstreit spielte der junge stolze Abt noch eine bedeutende Rolle, er setzte die traditionelle Cluniacenserpolitik fort und vermittelte 1114 zwischen Paschalis II., einem Schüler Clunis, und Heinrich V., auch konnte er 1118 dem vom Kaiser verfolgten Papst Gelasius II. in Cluni eine Zufluchtsstätte bieten, wie 1097 Anselm von Canterbury eine solche dort gefunden hatte. Nach dem Tode des Gelasius, der in Cluni beigesetzt wurde, erwählten die Kardinäle in der Abtei Calixt II. Urban II. hatte bereits dem Abt von Cluni die bischöflichen Insignien verliehen (Jaffé 5372), Calixt gestattete ihm 1120 die Rechte eines Kardinals auszuüben (Jaffé 6821). Dennoch verarmte das Kloster unter der Leitung des Pontius, der sich daher genötigt sah in die Hände Calixts II. zu resignieren und eine Wallfahrt nach Jerusalem zu unternehmen. An seine Stelle trat zunächst Hugo II., der aber schon nach 3 Monaten starb, und dann Peter Moritz von Montboissier, genannt Petrus Venerabilis 1127—57. Aber Pontius kehrte zurück und überfiel mit bewaffneter Mannschaft das Kloster; vom Papst Honorius II. gebannt (Jaffé 7260), starb er 1126 als Exkommunizierter in Rom. Für die Geschichte Clunis ist die Regierung Peters zunächst deshalb von Bedeutung, weil unter ihm zuerst die **Consuetudines Cluniacenses** als bindende Statuten für sämtliche Klöster der Kongregation aufgezeichnet wurden (Holstenius-Brockie, **Codex Regularum II.**, 176 ff.). Für die Klostergewohnheiten der früheren Zeit besitzen wir in der **Disciplina Farfensis** (Herrgott, **Vetus disciplina**, Paris 1726, S. 36—132), die für die Reformation des italienischen Klosters Farfa unter Odilo aufgezeichnet wurden, eine Quelle; auf den Befehl Hugos I. wurde dann die Klosterdisziplin von dem Mönch Bernhard von Cluni niedergeschrieben (Herrgott, 134—364), und wenig später sandte der Prior Ulrich dem Abte Wilhelm von Hirschau eine Aufzeichnung der Klostergebräuche Clunis (D'Achery, **Spicilegium**, Paris 1723 I, 641—703). Die 76 Statuten Peters enthalten sehr genaue Details über die Haltung der Gottesdienste im Kloster (c. 1—9, 31, 54, 57—61, 67, 71), über Speise und Trank (c. 10—15), jeder Fleischgenuß wird verboten, der Gebrauch des Fettes bei den Speisen am Freitag untersagt, über die Tracht der Mönche (c. 16—18, 29, 70), über das Gebot des Schweigens (c. 19—22), die Wohltätigkeit (c. 33), die Aufnahme ins Kloster und das Noviziat (c. 35—38), erst mit 20 Jahren sollen die Novizen zugelassen werden, über die Erteilung der Priesterweihe (c. 43), sie soll in der Regel erst mit 25 oder 30 Jahren erteilt werden, über die Handarbeit (c. 39), die wenigstens teilweise wiederhergestellt werden soll, endlich über die Bestrafung der Mönche (c. 63). Von Bedeutung ist es, daß gegenüber der aristokratischen Verfassung der Cistercienser an der streng monarchischen und centralistischen Verfassuung der Kongregation festgehalten wird. Ohne Erlaubnis des Abts von Cluni soll kein Mönch in die Kongregation aufgenommen werden (c. 35), jeder Novize soll nach seiner Aufnahme in ein Kloster der Kongregation im Verlauf von 3 Jahren nach Cluni kommen, um dort die Segnung zu empfangen (c. 38). Über die Klosterverwaltung und ihre Ämter erfahren wir aus den Statuten Peters nichts, aus den Aufzeichnungen Bernhards von Cluni ist aber ersichtlich, daß 2 Oberbeamte an der Spitze der Klosterwirtschaft standen (**Bern. Cons.** c. 2), der Großprior, der höchste klösterliche Würdenträger nach dem Abt, der die Aufsicht über die Naturalerträge hatte, und der Kämmerer (c. 5), der die Geldzinse und die Summen, die durch den Verkauf der Naturalien erzielt wurden, erhielt. Vom Ressort der Camera zweigte sich die Kellerei ab, deren Vorsteher wieder für die einzelnen Zweige der Naturalverpflegung über Unterbeamte wie den Hortularius, Stabularius, Hospitalarius, Infirmarius (c. 7 ff.) verfügte. Der Klosterprior (**prior claustralis**) wachte über die Ordnung im Innern des

Hauses (c. 3). Der edlen und maßvollen Persönlichkeit Peters gelang es, die zerrüttete Wirtschaft wieder zu heben und die Kongregation, zu der bei seinem Tode 314 Klöster gehörten, auszubreiten. Im Stammkloster lebten zu seiner Zeit 460 Mönche (Bibl. Clun. 593). Auch war sein kirchenpolitischer Einfluß sehr bedeutend, seine Entscheidung im päpstlichen Schisma 1130 für Innocenz II. wirkte neben dem Bernhards von Clairvaux vor allem dazu mit, daß dieser Papst allgemein anerkannt wurde (s. A. Petrus Venerabilis). Dennoch war die einzigartige Machtstellung Clunis in der Kirche dahin, die Prämonstratenser und besonders die Cistercienser drängten sie zurück. Die Cistercienser, die auf die ursprüngliche Regel Benedikts ohne die Ermäßigungen Clunis zurückgriffen, bekämpften die Cluniacenser, und die Reformation des Mönchtums, für die das verweichlichte Cluni nichts mehr that, kam zunächst in die Hände der neuen Benediktinerkongregationen und dann in die der Bettelorden, in denen neue kräftige religiöse Motive wirksam waren. Ein wichtiger Umstand kam hinzu, der bei dem Verfall der Cluniacenser mitwirkte. Das Wirtschaftssystem der Cluniacenser, die wie die großen Grundherrschaften des frühen Mittelalters eine Zins- und Rentenwirtschaft betrieben hatten, veraltete allmählich; die Rente und der Zins, den die Meier ablieferten, standen, da sie nur wenig stiegen, bald in keinem Verhältnis mehr zu dem Wert des Grundeigentums, während die Cistercienser dem sozialen Umschwung durch ausgedehnten Eigenbetrieb auf geschlossenen Gütern Rechnung getragen hatten. Als dann die Naturalwirtschaft durch die Geldwirtschaft verdrängt wurde, hatten die Bettelorden vor den alten Orden auch darin einen großen Vorsprung, daß sie sich den neuen veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen anpaßten (Uhlhorn, Der Einfluß der wirtschaftl. Verhältnisse auf die Entwicklung des Mönchtums ZKG XIV, 347 ff.).

Das Eintreten des Abtes Hugo II. 1159 im päpstlichen Schisma für den kaiserlichen Papst Victor IV. schadete dem Ansehn Clunis; Hugo wurde von dem siegreichen Papste Alexander III. abgesetzt und gebannt. Die Klosterreformen der folgenden Äbte, die zu einer fortwährenden Revision und Verschärfung der Statuten unter Hugo V. 1204 (Bibl. Clun. 1457 ff.), unter Heinrich I. 1308 (Bibl. Clun. 1541 ff.) und Johann von Bourbon 1458 (Bibl. Clun. 1593 ff.) führten, sowie der Versuch Ivos II., das wissenschaftliche Studium im Orden durch Gründung des Collegium Cluniacense, einer wissenschaftlichen Lehranstalt in Paris, 1269 zu beleben, hatten keinen durchschlagenden Erfolg. Schon durch die Statuten Hugos V. suchte man die monarchische Gewalt des Abtes zu beschränken, indem ihm ein Beirat von 12 Senioren gegeben wurde, seit 1232 wurde ein Generalkapitel sämtlicher Äbte und Prioren berufen, das über Verfassungsänderungen zu beschließen hatte, und für die Zwischenzeit, während das Kapitel nicht tagte, wurden dem Abte 15 Definitoren beigegeben, die über die Ausübung der Zucht im Orden zu wachen hatten, Bestimmungen, die die Bestätigung der Päpste Innocenz III., Gregor IX. und Nikolaus IV. erhielten. Ein folgenreicher Schritt war die Aufgabe der Unabhängigkeit und Unterstellung Clunis 1258 durch Ivo I. unter den Schutz des französischen Königs Ludwig IX. des Heiligen (Bibl. Clun. 1519), der später zu einer drückenden Abhängigkeit des Klosters von der französischen Krone führte. In der Folgezeit bemächtigten sich zunächst die Päpste der Abtei; solange die Päpste in Avignon residierten, maßten sie sich das Recht an, die Äbte von Cluni zu ernennen. Johann XXII. und Clemens VI. vergaben das Kloster an ihre Nepoten. Seit 1456 verfügte die französische Krone über die Abtei, in diesem Jahre machte Carl VII. Johann von Bourbon, einen natürlichen Sohn aus dem Hause Bourbon, zum Abt. Seit dem Jahre 1528 wurde die berühmte Abtei zu einer Kommende der Familie Guise, der Kardinal Johann von Lothringen wurde auf Empfehlung Franz I. zum Abt postuliert. Bedeutungsvoll war die Reformation für die Cluniacenserkongregation gewesen, sie hörte auf international zu sein, da die Klöster in den protestantischen Ländern, der Schweiz, England und Deutschland zu Grunde gingen und in den katholischen Ländern Spanien und Italien sich von Cluni unabhängig machten, so wurde sie jetzt auf Frankreich beschränkt. Cluni blieb fast ein Jahrhundert im Besitz der mächtigen Familie Guise, die in den Religionskriegen die katholische Partei in Frankreich führte. Auf Johann folgte der Kardinal Karl von Lothringen, der nach seiner Rückkehr vom Tridentinischen Konzil eine Reform des Klosters nach den Konzilsdekreten vornehmen wollte, ohne sie aber durchzuführen. Die einzige Wirkung dieses Reformversuchs war, daß ihm ein Regularabt in dem natürlichen Sohne aus dem Hause Guise, Claudius folgte. Sein Nachfolger wurde der Kardinal Ludwig von Lothringen, der 1621 durch den Großprior Vesni d'Arbouze einen Reformentwurf ausarbeiten ließ. Unter der Guisenherrschaft hatte die Abtei in den Religionskriegen schwer zu leiden gehabt, 1562 wurden die prachtvollen Baulichkeiten des Klosters von den Hugenotten teilweise zerstört, der Kirchen-

schatz geplündert, die Bibliothek zerstreut, eine Barbarei, über die auch die irrig Theodor von Beza zugeschriebene Geschichte der reformierten Kirchen Frankreichs ihre Empörung ausspricht (Lorain S. 281). Die Reformen des seit 1622 an der Spitze Clunis stehenden Abtes Besni d'Arbouze spalteten die Kongregation in Reformaten (Helyot V, 243 ff.) und nicht reformierte Cluniacenser. Der allmächtige Staatsminister Ludwigs XIII., Kardinal Richelieu, der sich zum Coadjutor und Nachfolger des letzten regulierten Abtes weihen ließ, befriedigte dadurch seine Habsucht und ließ auch im Interesse seiner Politik, die die absolute Macht der Krone unter Vernichtung der politischen Selbstständigkeit aller übrigen Gemeinschaften durchzusetzen bestrebt war, die Befestigungen des Klosters schleifen. Er setzte die Reform seines Vorgängers fort und schuf 1634 durch Vereinigung der Kongregation von Cluni und vom heiligen Maurus eine neue Kongregation vom heiligen Benedikt, die die bedeutendsten Benediktinerklöster Frankreichs umfaßte. Nach seinem Tode 1642 trat eine zwiespältige Abtswahl ein, der von den Nichtreformierten postulierte Abt, Armand von Bourbon, Prinz von Conti erhielt die königliche Bestätigung, so daß die Zeit der hochgeborenen Kommendaturäbte fortdauerte. Unter ihm wurde 1644 die Vereinigung der Mauriner und Cluniacenser wieder aufgehoben, und 1645 den Reformaten die Wahl eigener Oberen und das Halten von Generalkapiteln zugestanden. 1654 ließ sich der Kardinal und Staatsminister Mazarin, der ebenso skrupellos wie Richelieu auf seine eigene Bereicherung bedacht war, Cluni als Kommende verleihen. Von einem päpstlichen Breve Alexanders VII. 1657 unterstützt, dachte er zunächst die Reformaten völlig zu vernichten, bald aber wandte er sich ihnen zu und schloß, um die Reform in der ganzen Kongregation durchzuführen, ein Konkordat mit der Kongregation von St. Vannes, infolgedessen sich beide Kongregationen unter dem Namen der von Cluni vereinigten. Im Todesjahre Mazarins 1661 wurde aber unter seinem Nachfolger, dem Kardinal Raynald von Este, diese Union wieder aufgelöst. Als bei der Neuwahl eines Abtes 1672 die Reformaten einen der Ihrigen wählten, wurde die Wahl von der Regierung kassiert, und der Abtsstuhl blieb 11 Jahre lang unbesetzt. Die Voute von Cluni, die 12 Senioren der Abtei, regierten die Kongregation. 1683 erhielt der Kardinal von Bouillon aus der Familie Auvergne Cluni, ohne jedoch bei dem Streite Ludwigs XIV. mit der Kurie die Bestätigung Innocenz XI. erlangen zu können. Seine ganze Regierung war mit Streitigkeiten der nichtreformierten Cluniacenser und der Reformaten erfüllt, bis er 1710 Frankreich verließ und auf dem Generalkapitel 1711 eine Versöhnung beider Parteien zu stande kam, indem völlige Unabhängigkeit der Wahlen beider Observanzen beschlossen wurde. In der Folgezeit sank das Ansehen des Klosters immer mehr, die bischöfliche Jurisdiktion, die Urban II. 1095 dem Abt von Cluni für den Bezirk von Cluni übertragen hatte (Jaffé 5583) wurde durch einen Spruch des Staatsrats dem Bischof von Mâcon zurückgegeben. Am 13. Februar 1790 hob die konstituierende Versammlung alle Klöster Frankreichs auf und machte damit der Kongregation ein Ende, die prachtvolle Kirche wurde für 100000 Fr. an die Stadt verkauft und bis auf wenige Reste abgebrochen. Der letzte Abt Kardinal Dominicus de la Rochefoucauld, Erzbischof von Rouen, der sich um die Abtei wenig gekümmert und nur ihre Einkünfte verpraßt hatte, starb 1800 als Emigrant. In Paris erinnert noch das **Musée de Cluny**, das von Raymund de Bonne 1334 erbaute, frühere Absteigequartier der Cluniacenser Äbte, mit 4000 seltenen Altertümern, die zum Teile aus dem Kloster Cluni stammen, an die alte berühmte Abtei. **Grützmacher.**

Coccejus (gest. 1669) **und seine Schule.** — Lebensbeschreibung von seinem Sohne Johann Heinrich Coccejus, eine bis 1643 reichende Autobiographie zum Abschluß bringend, in der Vorrede der gesammelten Werke, 1675. Weitere biographische Mitteilungen in der Leichenrede des Heidanus und bei Salom. van Til, Salems vreede in liefde, Dortrecht 1687. Dazu Bibliographie: (Niceron,) Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres. Tom. VIII, Paris 1729 p. 193 ff.; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, Haarlem 1852 ff. III, p. 518 ff. (daselbst p. 528 zahlreiche ältere Litteratur.) — Zur theologischen Würdigung: Fr. Spanheim (jun.), de novissimis circa res sacras in Belgio dissidiis epistola ad amicum responsoria, 1677 (in Spanhemii Opp. tom. II); Benthem, Holländischer Kirch- und Schulen-Staat, Frankf. u. Leipz. 1698 p. 116 ff.; J. G. Walch, Hist. und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten . . außer der evang. luth. Kirche, Jena 1734 III, p. 751 ff.; Ypey, Beknopte letterkundige geschiedenis der syst. Godgeleerdheid, Haarlem 1795 II, p. 70 ff.; Ypey en Dermout, Geschiedenis der Nederl. Hervormde Kerk, Haarlem 1824 II, p. 469 ff.; G. van Gorkom, de Coccejo sacri codicis interprete (? vgl. v. d. Aa p. 528); M. Goebel, Geschichte des christ. Lebens, Coblenz 1852 II, p. 147 ff.; Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, Halle 1853 II, p. 226 ff.; van der Flies, de Joh. Coccejo anti-scholastico, Traj. 1859; W. Gaß, Geschichte der prot.

Dogmatik, Berlin 1857, II, p. 253 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theologie, Leipzig 1865, II, p. 240 ff; Diestel, Studien zur Föderaltheologie, JdTh X, 1865 p. 209 ff.; Chr. Sepp, Hed godgeleerd Onderwijs in Nederland, Leiden 1874, II, p. 219 ff.; Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der ref. Kirche, Leiden 1879; p. 216 ff.; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus in der ref. Kirche, Bonn 1880 p. 130 ff.; Zoványi, Geschichte des Coccejanismus, Budapest 1890 vgl. ThJB X, p. 209.

Johannes Coccejus wurde als Sohn des städtischen Sekretärs Timann Koch am 9. August 1603 zu Bremen geboren. Früh zeigte er eine außerordentliche Befähigung für die alten Sprachen. Seine Kenntnis des Griechischen vertiefte er durch den Umgang mit dem vorübergehend in Bremen weilenden Metrophanes Kritopulos. Unter seinen theologischen Lehrern war Ludwig Crocius. Im Jahre 1625 begab er sich nach Hamburg, um unter Anleitung eines gelehrten Juden seine längst mit Eifer betriebenen hebräischen und rabbinischen Studien fortzusetzen. Für seine theologische Ausbildung ging Coch (so nannte er sich nur bis zu diesem Jahre) 1629 nach Franeker in Holland, „um dem wüsten Leben auf den deutschen Universitäten zu entfliehen". Neben Maccovius und Amesius wurde hier hauptsächlich der große Orientalist Sixtinus Amama sein Lehrer, auf dessen Anregung er talmudische Studien veröffentlichte, welche dem Jüngling die höchste Anerkennung z. B. von Grotius eintrugen. Nach flüchtigem Besuche der anderen holländischen Universitäten kehrte Coccejus nach Bremen zurück und übernahm 1630 die Professur für biblische Philologie am Gymnasium illustre. 1636 wurde er auf die Professur für hebräische Sprache an der Universität Franeker berufen; vorübergehend lehrte er daneben auch das Griechische. Hier reizte ihn die zeitgeschichtliche Auffassung der Apokalypse durch Grotius und dessen arminianische Prädestinationslehre zu eigentlich theologischen Arbeiten. Die aus diesem Gegensatz heraus entstandenen Kommentare zu biblischen Stellen über den Antichrist und zum Eingang des Epheserbriefes trugen ihm 1643 eine theologische Professur ein. Als Nachfolger Fr. Spanheims des Älteren siedelte Coccejus 1650 nach Leiden über, der Stätte seiner dauernden Wirksamkeit und seiner ungern aufgenommenen Kämpfe. Hier raffte den noch rüstigen Mann eine Pestseuche am 4. November 1669 dahin. Sein friedfertiger Charakter, der ihn mit der größten Anerkennung auch von einem würdigen Gegner wie Voetius reden läßt, berührt doppelt wohlthuend in einer Zeit maßlosen Streitens (vgl. opp. VI epp. p. 62: utinam vero semper prius cogitaremus de modo conciliandi, quam de pugna!). Coccejus war eine vornehme Natur, voll lauterer Frömmigkeit, aber ein Gelehrter, der sich aus der populären Praxis der Kirche möglichst zurückzog. Als Deutscher ist er in der Präzisität des holländischen strengen Calvinismus nie heimisch geworden. Heidanus schildert ihn: in alloquio facilis et affabilis, in vestitu κόσμιος et nitidus, in amicis eligendis non promiscuus.

Als Schriftsteller war Coccejus von außerordentlicher Fruchtbarkeit. Seine gesammelten Werke, durch bisher unveröffentlichte Stücke vervollständigt, erschienen in 8 Foliobänden zu Amsterdam 1673—1675. Eine ed. secunda, ab innumeris mendis, quibus prior scatebat diligenter purgata et triplici indice locupletata zu Frankfurt a. M. 1689, wiederholt 1702. Eine Ausgabe mit sehr willkürlichem Verfahren 1701 zu Amsterdam, in 10 Foliobänden, dazu 2 Bände Opera anecdota 1706, überwiegend Briefe enthaltend. Ungedruckte Briefe in dem Thesaurus Hottingers Bd 16. 34 (Manuskr. der Stadtbibliothek Zürich) und an Gernler (Manuskr. der Univ.-Bibl. Basel). Die folgende vollständige Zusammenstellung der Schriften des Coccejus (in Klammern der Fundort in der Frankfurter Ausgabe) zeigt ein allmähliches Wachstum der theologischen Interessen, bei welchem doch die philologischen Arbeiten ihren Fortgang nehmen.

1. Von biblischen Kommentaren hat Coccejus an zwei Dutzend für den Druck bestimmt: Koheleth. Brem. 1636 (Tom. II); Exercitatio ἑρμηνευτική de principio epist. Pauli ad Ephes. Fran. 1643 (Tom. IV); zu Hiob. Fran. 1644 (I); Ad ultima Mosis, hoc est sex postrema capita Deuteronomii, considerationes. Fran. 1650 (I); zu den kleinen Propheten Lugd. Bat. 1652 (III); Consideratio principii evangelii Joannis, gegen die Socinianer. Fran. 1654 (IV); Hebräerbrief. Lugd. Bat. 1659 (V); Psalmi et extrema verba Davidis II. Sa 23. L. B. 1660 (II); Cogitationes de Cantico Canticorum Solomonis, ut icone regni Christi. L. B. 1665 (II); Römerbrief. L. B. 1665 (IV); Judasbrief. L. B 1665 (V); Apokalypse L. B. 1665 (V); Daniel. L. B. 1666 (III); Epheserbrief. L. B. 1667 (IV); Timotheusbriefe. L. B. 1667 (V); Titusbrief. L. B. 1668 (V); Galaterbrief. L. B. 1668 (IV); Jeremia und Klagelieder. Amst. 1669 (III); Ezechiel, cum iconibus. Amst. 1669 (III); Philipperbrief. Amst. 1669 (V); Evang. Johannis. L. B. 1670 (IV); Colosserbrief (op.

posth.). Amst. 1670 (V). — Die verhältnismäßig geringen Lücken werden in der Ausgabe der Werke durch meist vollendete kürzere Bearbeitungen der fehlenden Bücher, wahrscheinlich Kollegienhefte, ausgefüllt. Die historischen Bücher des alten Testaments sind indes nur durch eine Übersicht vertreten. — Es soll auch eine Hermeneutik existieren: Protheoria de ratione interpretandi.

2. Das biblisch-theologische System des Coccejus kommt in zwei umfassenden Hauptwerken zur Darstellung: Summa doctrinae de foedere et testamento Dei. Fran. 1648, erweiterte Auflagen 1654, 1660 (IV); Summa theologiae ex sacris scripturis repetita. L. B. 1662, Neudrucke Amst. u. Genf 1665 (VI); Bd VI der Werke bietet außerdem eine kürzere und eine längere Reihe Aphorismi per universam theologiam, welche einen rein systematischen Aufriß der orthodoxen Lehre geben, offenbar für Unterrichtszwecke. Endlich die letzte Arbeit des Meisters, eine umfangreiche Explicatio catecheseos Heydelbergensis, naturgemäß das ganze System der Lehre umfassend.

3. Von Bearbeitungen dogmatischer und ethischer Einzelthemata liegen Disputationes theologicae-practicae de via salutis. Fran. 1648 vor (nicht in opp. Eine Anzahl andere Disputationen tom. VI). — Gegen H. Grotius wendet sich die Brevis repetitio quorundam illustrium locorum V. et N. Test. qui de Antichristo agunt. Fran. 1641. L. B. 1667 (VII). — Eine antisocinianische Streitschrift zur Rechtfertigung eines Edikts vom 19. September 1653 ist: Equitis Poloni (Jonas Schliting?) Apologia adversus edictum ordinum Hollandiae et Westfrisiae, quo Socinianae doctrinae propagatio coercetur, examinata. L. B. 1656 (VII). — Gegen die Jesuiten Walenburg und Masenius verteidigte Coccejus besonders das protestantische Schriftprinzip: Sacrae Scripturae potentia demonstrata. L. B. 1655 (VII); Jac. Masenii factata Probatio scripturaria, una cum desiderata responsione. L. B. 1656 (VII); Admonitio de principio fidei ecclesiae reformatae. L. B. 1657 (VII); De ecclesia et Babylone disquisitio. L. B. 1657 (VII). Opp. VII bietet außerdem ursprünglich kaum zur Veröffentlichung bestimmte Aphorismi contra Pontificios und contra Socinianos, und Animadversiones in Bellarmini controversias. — In den Sabbatstreit schlagen ein (VII): Indagatio naturae sabbati et quietis Novi Testamenti. L. B. 1658; Typus concordiae amicorum circa honorem Dominicae. L. B. 1659. Diese friedfertige Schrift veranlaßte einen Pseudonymus, die Anklage auf socinianische Sabbatlehre zu erheben. Dagegen: Indignatio adversus personatum Nathanaelem Johnsonum. L. B. 1659. Eine private Studie: Testimonia veterum et recentiorum ecclesiae doctorum, ex quibus intelligi potest, quid ecclesia de Sabbato senserit. — Bald ging der Streit auf die tieferen Unterschiede des alten und neuen Bundes über (VII). Gegen Maresius: Animadversiones ad 83 quaestiones de Vet. Testamento et lege Mosis. L. B. 1663; gegen Voetius: Moreh Nebochim (Lehrer der Zweifler), utilitas distinctionis duorum vocabulorum scripturae *πάρεσις* et *ἄφεσις*. L. B. 1665.

4. Von den akademischen Reden des Coccejus enthält tom. VII zwei Antritts- und zwei Rektoratsreden: De indole, radicibus et regno falsae typoque verae religionis ac ministri ecclesiae ex II. Tim. 2, 23—3. 1643; De causis incredulitatis Judaeorum. 1650; Panegyricus de regno Dei. 1660; Sermo academicus de viis Dei. 1669. Nicht mitgeteilt sind die früheren Reden. Zum Amtsantritt in Bremen: de philologia sacra. 1630; in Franeker: de dono linguarum effuso in apostolos. 1636; pro commendanda linguarum studio. 1637.

5. Unter den philologischen Arbeiten des Coccejus verteidigt die älteste die Reinheit der neutest. Sprache: Stricturae in Seb. Pfochenii diatriben de puritate linguae graecae N. T. 1629 (In: Rheneferd, dissertatt. philologico-theologicarum syntagma. 1701). Aus dem Gebiete der griechischen Philologie sind Bemerkungen zum Lexikon des Hesychius (1668; in der Ausgabe von Schrevelius. Lugd. Bat. 1746) und zu Josephus (Ausgabe von Haverkamp. Amst. 1726) auf uns gekommen. Dagegen ist das Latein des Coccejus stets ein barbarisches gewesen. — Die Reihe der rabbinischen und hebraistischen Arbeiten eröffnete die Übersetzung und Erklärung der Duo tituli thalmudici Sanhedrin et Maccoth. Amst. 1629 (VII. Auch aufgenommen in Surenhus' Mischna. Amst. 1698). Die Korrektheit des hebräischen Codex gegenüber den LXX verteidigt gegen Vossius die ausführliche Praefatio de fide sacrorum Codicum Hebraeorum (vor der apologetischen Consideratio Judaicarum quaestionum Amst. 1662. VII) und die Defensio altera auctoritatis verbi divini Vet. Test., quod est in Hebr. Codice. Amst. 1664. — Grundlegende Bedeutung eignet dem großen Lexicon et

commentarius sermonis hebraici et chaldaici. 1669 u. öfter (VIII). Endlich liegen Observationes ad Buxtorfii epitomen grammaticae hebraeae vor (VII). —

Coccejus war durch und durch ein Schrifttheologe: darauf ruht seine Bedeutung. Gegenüber einer Kirchlichkeit und Orthodoxie, die zwar in ihrer Weise ebenfalls die Schrift hochachtet, empfiehlt er das bloße Leben in und mit der Schrift. Er hat von den orthodoxi à la mode den Eindruck empfangen, daß sie nicht gern aus der Schrift noch Besseres lernen wollten (Epist. 71. 91. VI.). Wenn einem Hoornbeek (Inst. theol. 1658 praef.) die ecclesiastica autoritas, a qua haud leviter discedendum, neben die Schrift rückt (auch Voetius, bibliotheca studiosi theol. 1644 p. 40, welcher auf die theologia textualis kräftig dringt, setzt die Grenze: ne theologia a patribus tradita detrimentum capiat.), so ist das Motto der Coccejanischen Theologie (Summa theol. praef.): Omnis sermo ecclesiae revera nihil aliud est, quam exhortatio ad quaerendum Deum et verbum ejus. Nulla lex est, quae jubeat eum, qui sequitur, esse contentum eis, quae priores cogitaverint. Imo, profectus ecclesiae promissus est. In der Schrift, deren Selbstbezeugung am Gewissen nicht genug gerühmt werden kann (princ. eccl. ref. 4; aphor. prolix. II § 4; princ. ev. Joh. p. 59; Psalm. praef.: qui meditatus fuerit, quique se immersit in noemata Spiritus sancti, et vivas eorum imagines in se ipso et ecclesia et toto mundo recognoverit, der erlebt die Schriftautorität), ist uns ein wunderbarer Organismus der Thaten (Cant. cant. p. 649) und Reden Gottes geschenkt, in dessen Ganzes es gilt sich einzuleben (Psalm. praef.): Ita enim egit Deus cum populo suo, ut per posteriores sermones explicarentur quidem priores, sed tamen, ut multa, quae in posterioribus sermonibus dicuntur, non possunt recte intelligi, nisi ab iis, qui sensoria habent exercitata in his, quae in prioribus aetatibus fuerant scripta atque edita. So wird es begreiflich, daß für Coccejus alles christliche Nachdenken eine biblisch-theologische Färbung empfängt: häretischer Meinungen hat er sich nicht durch Scholastik, sondern durch Versenkung in die Schrift erwehrt (vgl. seine Kommentararbeiten gegen die Socinianer und Grotius). Damit hängt auch die nicht äußerlich moralistische, aber innerlich praktische Richtung seiner Theologie zusammen (aph. brev. I § 1; aph. c. Soc. I § 1). Hier wirkt, nicht im Dogma, aber in der Stimmung von dem Calvinismus der Epigonen abweichend, ein milder, deutsch-reformierter Geist.

Freilich wirkte noch keine Schrifttheologie durch die bloße gleichmäßige Auslegung: für Coccejus erschloß sich der Schriftgehalt vermittelst der centralen Idee des foedus Dei. Nicht als ob er die Föderaltheologie begründet hätte: deren Wurzeln liegen in der lebensvollen Erfassung der geschichtlichen Offenbarung durch die Reformatoren; ihr Entwurf war unter Calvins Einwirkung längst durch Hyperius, Olevian, und den in Holland vielgelesenen Bullinger (vgl. z. B. Helv. post. XIII. XVII. Niem. p. 489 f. 499 f. Decadis III p. 106. Sepp. p. 221) gegeben. Selbst Orthodoxe wie Gomarus (de foedere Dei 1594) hatten an diesem reformierten Gemeingute (Conf. Westmon. VII. Niem. app. p. 11 f.) teil. Vielleicht hat Coccejus unmittelbar von Raph. Eglin, de foedere gratiae. Marb. 1613 gelernt. Neu war bei ihm nur die biblisch-systematische Energie, mit welcher er den Gedanken durchführte, und der historisch-biblische Reichtum, mit dem er ihn befruchtete. Seine Schriften erregten zunächst gar kein Aufsehen. Die wirklichen Eigentümlichkeiten seiner Theologie entdeckte man erst durch zufällige praktische Konsequenzen.

Das Hauptwerk de foedere et testam. Dei faßt in ebenso kühnem wie einheitlich klarem Entwurf die gesamte, in der Schrift niedergelegte Heilsoffenbarung in ihrer Einheit und ihren Abstufungen derartig zusammen, daß alle Glieder der christlichen Lehre in diesem Organismus Raum finden. Unter dem Begriffe des Bundes wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch dargestellt. Unter Menschen conventio talis constat justa aequaque stipulatione (§ 2). Anders bei Gott, welcher nicht als auf gleicher Stufe stehend verhandeln kann. Est enim Dei foedus nihil aliud, quam divina declaratio de ratione percipiendi amoris Dei ac unione ac communione ipsius potiendi. Qua ratione si homo utatur, in amicitia Dei est (§ 5). Insofern erscheint der Bund als einseitige Verfügung von Gott her, *μονόπλευρον*: aber Gott will mit dem Menschen nicht bloß einen Bund machen nach Art der Naturdinge, nach Jer 33, 20. Fit foedus Dei *δίπλευρον* sive mutuum, quando homo, Deo juxta foederis legem adhaerescens, ipsum *τῇ ὁμολογίᾳ*, astipulatione, vi divinae dispositionis, veluti obligat ad praestandum amorem et beneficia (§ 6 f.). Der Bund existiert zunächst als foedus operum, im Verhältnis Gottes mit Adam. Seine Regel ist Ga 3, 12. 10. In iis innuitur lex, promissio, comminatio (§ 12 ff.). Foedus operum, quatenus

lege naturae nititur, foedus naturae appellari potest. Naturale enim est, hominem praeditum intelligentia et voluntate non sine imagine Dei creari (§ 22). Man versteht daraus, daß das foedus operum sive naturae das wesentliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, noch abgesehen von der Geschichte, umfaßt. Daß dies Verhältnis trotzdem geschichtliche Wirklichkeit war, deutet das einzige positive Gebot Gen 3, 3 an, womit Gott des Menschen Gehorsam erproben wollte (§ 19). In diesem Rahmen kommt der sonst der natürlichen Theologie zugewiesene Stoff zur Verhandlung; hier jedoch in lebendiger Gestaltung: Gott für den Menschen, und der Mensch für Gott. Der Mensch geschaffen in einer rectitudo cum mutabilitate, die man besser nicht liberum arbitrium nennt, die aber mit der ratio et conditio foederis notwendig gesetzt war (§ 52 ff.). Dieser Bund würde zum verheißenen Ziele des ewigen Lebens geführt haben (§ 38. Allerdings fügt § 31 die im späteren Zusammenhange wichtige Notiz ein: etsi autem homo rectus et suo modo felix esset, tamen nondum erat eo modo filius et haeres, quemadmodum nos fimus ex gratia), wenn ihn der Mensch nicht übertreten hätte. Foedus operum requirit omnium praeceptorum observationem (§ 18). Und, sofern der Werkbund ein Wesenverhältnis und nicht eine zufällige Satzung darstellt, fließt die Strafe der Sünde nicht allein aus Gottes Willen, sondern aus seiner Gerechtigkeit (§ 43). Post lapsum lex (das Korrelat des Werkbundes) non potest amplius vivificare (§ 29 cf. 59). — Die Geschichte verläuft nun in einer gradata antiquatio foederis operum (§ 58). Deren erste Stufe ist die Sünde (§ 58 ff.). Die zweite Stufe ist die Proklamation des foedus gratiae, welches mit dem Protevangelium beginnt, und also die gesammte Heilsgeschichte umfaßt (§ 71 ff.). Hier liegt der schwache Punkt des Systems: diese Zusammenordnung verstößt nicht nur gegen den „guten Geschmack in der Auffassung der historischen Erkenntnisobjekte“ (Ritschl p. 137); der Entwurf der Gnadenoffenbarung als bloße abrogatio foederis operum leistet auch systematisch nicht, was er müßte. Grade die Betonung der natura im foedus operum leitet den richtigen Gedanken ein, daß die Heilsoffenbarung den Vollzug des durch die Sünde zerstörten wesentlichen Verhältnisses bringen soll, welches doch nicht bloß zur Überwindung bestimmt sein wird. Vielleicht liegt hier nicht lediglich ein formeller Mangel; die negative, einen Gegensatz schaffende Formel scheint auch auf eine Unklarheit in der sachlichen Verhältnissetzung zwischen Gnade einerseits, Gesetz und Werken andererseits zu deuten. — Doch setzen wir die Darstellung fort. Der Gnadenbund knüpft an die noch bestehende Verpflichtung des gefallenen Menschen an, qui obligatur ad utrumque, poenam propter peccatum, et oboedientiam (auch gegen ein positives Gebot) propter subjectionem. Schafft nun Gott ein Sühnmittel und ordnet den Glauben zu seiner Ergreifung, an welche er das Heil bindet, so ist der Mensch zu folgen verpflichtet, quod debitum ex ipsa natura fluit (§ 72). Eben diese beiden Stücke umfaßt aber der Gnadenbund wirklich: foedus gratiae est conventio inter Deum et hominem peccatorem, Deo declarante liberum beneplacitum suum de justitia et haereditate certo semini danda in mediatore per fidem, ad gloriam gratiae ipsius, ... homine autem per fidem cordis astipulante contracta, ad pacem et amicitiam et jus exspectandae haereditatis in bona conscientia (§ 76). Der Ausführung dieser systematisch trefflich vorbereitenden Definition dienen die folgenden Kapitel (bis cp. 9 bez. § 274 incl.), welche demgemäß die gesamte Lehre von der Heilsbeschaffung und Heilsaneignung vortragen. Aus diesen biblisch gesättigten Ausführungen sei für jede der beiden angelegten Linien eine charakteristische Eigentümlichkeit hervorgehoben: das geschichtliche Heilswerk gründet sich auf das pactum Dei cum mediatore (§ 88 ff.); consideratur pater stipulans obedientiam filii usque ad mortem, et pro ea ipsi regnum et semen spirituale repromittens; Filius autem se sistens ad faciendam voluntatem Dei, et a patre salutem populi sibi a mundo dati restipulans, sive, ut clarius loquar, altrinsecus petens. Dieser lebensvollen Ansicht eignet nicht nur der dekorative Wert einer Übertragung des Bundesgedankens auch auf dieses Verhältnis: das pactum beherrscht als eine beweglichere und unserem Gesamtentwurf angemessenere Form des orthodoxen decretum den Verlauf der verwirklichenden Geschichte, und es gewährt die Möglichkeit, von Anbeginn seine Zielgedanken über dem Gedankeninhalt der menschlichen Offenbarungsträger schweben zu lassen. In der Beschreibung des Heilsweges (applicatio testamenti § 177 ff.) wird die größte Energie daran gesetzt, den Schein zu tilgen, als sei der Glaube eine gesetzlich zu leistende conditio pacti. Christus ist kein neuer Gesetzgeber (§ 183): das verbum promissionis conditionatum wird zwar mit allgemeiner Glaubensverpflichtung für die davon Getroffenen gepredigt,

aber applicatio promissionis est operatio Spiritus sancti (§ 192 cf. 211 ff. 245 ff.). Besteht doch grade darin die Kraft des foedus gratiae für den sündigen Menschen, daß es im Unterschiede vom foedus operum sich zum testamentum gestaltet. Man möchte sagen; es bleibt formell und geschichtlich *δίπλευρον*, ist aber nach der Kraft der Erfüllung *μονόπλευρον* (§ 86 ff.): plane igitur nititur hoc foedus *διαθήκῃ*, testamento. Quod est libera dispositio Dei salvatoris de bonis suis ab haerede suo secundum voluntariam generationem et nominationem, citra alienationis periculum possidendis. — Nach dieser Darstellung des objektiven Gehaltes des foedus gratiae in seiner ganzen Fülle werden wir (§ 275 ff.) durch die tertia abrogatio foederis operum per promulgationem Novi Testamenti überrascht. Wir glaubten bereits im NT. zu stehen: aber wir haben uns dessen zu erinnern, daß das von Gott schon während der gesamten alttestamentlichen Offenbarung gemeinte Heil entfaltet ward. Auf diese Identität des einheitlichen Gnadenbundes fällt ein starkes Gewicht: Christum fuisse et esse objectum fidei ad salutem in utroque tempore, sive Veteri et Novo Testamento (§ 278). Daher die fortwährenden Typologien auf die Vollendung. Daher vor allem der Nachweis, daß der als bleibende Offenbarung geschätzte Dekalog in den Gnadenbund gehöre: non praesupponitur tantum naturale debitum, sed gratia divina, da er den Namen des Gottes Israels an der Spitze trägt, und Ga 3, 12. 10 ihm nicht angehört (§ 338 ff.). Das alles aber schließt eine Reihe von Defekten des alten Testaments nicht aus, welche gegen die bona Novi Testamenti kontrastieren (§§ 325 ff. 345 ff.): mangels allgemeiner Geistesmitteilung bestand noch Furcht, Hierarchie und knechtisches Wesen, auch der Partikularismus des Bundesvolkes. Die auf Christus weisenden Ceremonien ließen sich als Forderungen deuten und die regula sanctitatis, in qua versatur et proficit resipiscens et fidelis als gesetzliche praescriptio operis debiti (§ 338 Nr. 5). Der Gesamtentwurf des Systems läßt erkennen, daß die feststehende objektive Gnade noch nicht völlig in das subjektive Bewußtsein aufgenommen wurde (§ 58: auf der zweiten Stufe wird das foedus operum beseitigt quoad damnationem per Christum in promissione propositum et fide aprehensum, auf der dritten Stufe quoad terrorem sive efficientiam metus mortis et servitutis per promulgationem foederis novi, facta peccati expiatione). Dieser Vorzug aber des tempus in fide Christi revelati vor dem tempus in exspectatione Christi (§ 277) beruht auf der historischen Erscheinung des Messias, dessen Verdienst zwar objektiv die ganze Geschichte des foedius gratiae umspannt, ohne jedoch nach orthodoxer Weise zur Verwischung der geschichtlichen Lebendigkeit zu dienen. Bei allen Mängeln liegt hier ein großartiger Versuch vor, die ewige Einheit und die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Offenbarung in eins zu schauen. — Die Abschaffung des Werkbundes vollendet sich in 4. und 5. Stufe per mortem corporis in abilitione luctae peccati (§ 538 ff.) und per resurrectionem carnis (§ 609 ff.), unter welchen Titeln Fragen der „Heiligung" (desiderium sanctitatis § 580) und perfectio (§ 604) und die gesamte Eschatologie verhandelt werden.

Mit diesem biblisch-systematischen Entwurfe hängen die Eigentümlichkeiten der Coccejanischen Exegese aufs genaueste zusammen (bestes Beispiel die Ultima Mosis): die maßlose Typologie ebenso wie die philologisch-historische Achtsamkeit auf den konkreten Sinn. Überall findet Coccejus Christum im AT. Bei seinen Schülern konnte man bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts (Bentham p. 138 f.) und bis in die neueste Zeit (Kohlbrügge) Calvins Exegese, „was die Örter im AT. von Christo anlange", tadeln, und diejenige Luthers besonders rühmen hören. Die früher tradierte Angabe indes, daß Coccejus jeden nur sprachlich möglichen Sinn in jedem Worte zu finden gebiete (z. B. Dt 32, 1 שמים Himmel, Sterne, Gott, Engel, Älteste), obwohl durch die Praxis vereinzelt gerechtfertigt, beruht auf einem Mißverständnis der Summa cp. 6 gegebenen hermeneutischen Regeln, welche indes nur die Achtsamkeit auf den höheren Sinn im Zusammenhange des foedus gratiae einschärfen. Sehr präzise erscheint dieser Grundsatz Jes p. 801 formuliert: nos id agemus, ut scripturae tanquam lucidae . . . omnibusque sui partibus sibimet conformi secundum testamenti divini sinceritatem et veritatem, quae est in Christo Jesu, attendamus, donec lucidissimus sensus, conscientiam exsatians, per verba Spiritus sancti in nobis exoriatur. In qua meditatione nobis post dictam analogiam fidei . . ministrabant 1. Verborum proprietas. 2. phrasium et sententiarum conformitas. 3. Scopus et series antecedentium et consequentium. Von diesen letzteren Mitteln hat die Sprachkunde des Coccejus reichliche Anwendung gemacht, und wenn das erstere sich oft ungebührlich vordrängte (z. B. auch in

der prophetischen Deutung der Apokalypse auf die sieben Zeitalter der Kirche), so wird doch eine theologische Exegese in dem Grundsatz wenigstens einen gesunden Kern erkennen.

Bei tiefster Verschiedenheit seines biblisch-geschichtlichen Sinnes von der scholastischen Abstraktion ist Coccejus von der geltenden Lehre seiner Kirche doch nirgends abgewichen, vor allem auch nicht im Prädestinationsdogma. Selbstverständlich war er Infralapsarier, ja die Frage nach dem Supralapsarismus verlor für seinen geschichtlichen Standpunkt ihren Sinn. Aber das Dogma selbst trägt er nicht etwa nur in den Aphorismen (disp. 9 bez. 10) systematisch unausgeglichen neben seiner eigentlichen Lehre vor, sondern es schlägt im Hauptwerke an den entscheidendsten Stellen durch (im einzelnen vgl. § 221. 82 f.: **fide donantur omnes, quibus justitiam meritus est Christus. Hi enim soli sunt illud semen promissionis etc.**). Allerdings meidet Coccejus jede weitere Spekulation und gründet in der geschichtlichen Offenbarung. Es ist sein Verdienst, auf diesen Standpunkt Calvins von den abstrakten Entwürfen der Orthodoxie zurückgelenkt zu haben.

Bei dieser Sachlage erscheint auch die Ansicht Ritschls (p. 149 ff.), daß Coccejus als Vorläufer der pietistischen Verschiebung eine dem lutherischen Dogma angenäherte schlaffere Rechtfertigungslehre geführt habe, unbegründet. Die Annahme, daß der Glaube die Rechtfertigung produziere, kann in diesem Zusammenhange nicht aufkommen (vgl. außer **Summa** cp. 48 § 25 ff.; **de foed.** § 353 auch **disp.** 20 § 18 ff. 33).

Bezüglich der Lehre von der Kirche beobachtet indes Ritschl mit Recht eine unbewußte Unterstützung pietistischer Tendenzen. Diese Lehre findet im Hauptwerke keine Stelle; auch diejenige von den Sakramenten ist lose eingefügt (cp. 13 f.): Coccejus wäre eben außer Stande gewesen, seiner eigentümlichen Zeichnung des alten Bundes einen Entwurf der neutestamentlichen Kirche entgegenzustellen, der gar keine gesetzlichen Züge an sich trüge und innerhalb deren jedes Glied den Geist besäße. Statt dessen zeichnet er im **Panegyricus de regno Dei** ein ideales Bild zur Befriedigung des individuellen Glaubens, welches doch den Anschluß an die konkrete sichtbare, während dieser Weltzeit von den Spuren des alten Bundes nie ganz freie Kirche nicht gewinnt. Schon seine Entgegenstellung des **foedus operum** gegen das **foedus gratiae** ließ ahnen, daß ihm das volle Verständnis des Gesetzes fehle. Aus diesem Mangel, welcher auf dem Gebiete des individuellen Lebens freilich das Gegenteil des Pietismus ist, ergab sich dann der Konflikt mit der „gesetzlichen" Orthodoxie.

Aus der Doppelschätzung der alttestamentlichen Offenbarung und aus der Einfügung des Dekalogs in den Gnadenbund ergab sich für das Sabbathgebot (de foed. § 338): **Quemadmodum Israelitis Sabbatum fuit demonstratio spei in Christum et manductio ad abnegandam justitiam suam et opera mortua** (und insoweit gilt es, wofür sich Coccejus gern mit Heid. Kat. 103 deckte, auch im neutestamentlichen Gnadenbunde), **ita simul fuit praeceptum sanctificandi tempus quietis**, womit dann ein für uns gefallenes **jugum** verbunden war. Das NT. gebietet vielmehr, die ganze Zeit des Lebens Gott zu weihen, sodaß eine besondere, auch den Patriarchen unbekannte, nur positiv für das AT. verordnete **cessatio operis** wegfällt (**indag. sabb.** §§ 20. 26. 38). Diese Laxheit wurde umsomehr bemerkt, als sie nicht, wie bei dem früher von Gomarus bestrittenen Walaeus theoretisch blieb, sondern allmählich in die Praxis überging. Eine in Coccejus Sinne gehaltene Disputation des Heidanus **de sabbato et de die dominica** 1658 eröffnete den Streit, der Kommentar zum Hebräerbriefe (zu 4, 9 p. 497 ff.) verschärfte ihn. Die Orthodoxie erklärte die Kirche in Gefahr. Essenius schrieb **de perpetua moralitate decalogi adeo specialiter sabbati** 1658. Hoornbeek veröffentlichte **theses de sabbato**. Die Synode von Gonda 1659 mahnte den Heidanus und Coccejus zum Frieden, worauf diese eine entgegenkommende, aber nicht grundsätzlich zurückweichende Erklärung gaben (Benthem p. 127 ff., Schriften siehe oben).

Erst im Zusammenhange des Sabbathstreits wurde man auf die Eigentümlichkeit der **oeconomia testamentorum** aufmerksam. Eine unter Coccejus gehaltene Disputation des W. Momma reizte 1662 den streitbaren Maresius zum Aufbrausen. Alsbald schließt sich auch der puritanisch-würdige Voetius an: doch soll sein Auftreten (bei der damals hochgehenden Erörterung dieser Frage glaublich, Tholuck p. 225. 379 Nr. 44) ursprünglich durch das unchristliche lange Haar des Coccejus veranlaßt sein. Übrigens erklären sich die Parteinamen der Voetianer und Coccejaner nicht aus einem hervorragenden Eingreifen des Voetius in den Streit: er disputierte nur 1665 über *πάρεσις* und *ἄφεσις* und rief dadurch des Coccejus Abwehr hervor (siehe oben). Aber er war in dem Maße

das anerkannte Haupt der orthodox-puritanischen Richtung, daß alles sich um ihn scharte und selbst der seit Jahren mit ihm streitende Maresius unter gewissen Vorbehalten einen Bund gegen die Ketzer anbot. Coccejus unterschied nach Rö 3, 25 zwischen der bloßen **non-punitio** der Sünde im AT. und der mit der **ostensio justitiae Dei** in der historischen Erscheinung Christi gegebenen vollen **redemptio et remissio**, welche nun zu einem Quellpunkte der Erneuerung wird (**Moreh** p. 6 ff.; **summa theol.** 51 § 11; **de foed.** § 339: *πάρεσις* **sive dissimulatio peccati, sed non sine metu mortis, servitute et tristitia obtinenda.** *ἄφεσις*, **dimissio et justitia sine accusatione reatus, inscriptio legis in cor, spiritus pacis, laetitia, libertas etc.** Vgl. auch die volle Schilderung § 186). Damit wurde ein folgenreicher Blick in das Leben der geschichtlichen Offenbarung eröffnet, welcher der nur fertige Lehren suchenden Orthodoxie verschlossen blieb.

Coccejus starb fast zu gleicher Zeit, als Maresius und Voetius gegen ihn das Bündnis schlossen. Der Streit setzte sich erbittert fort. Die Ahnung des Voetius, daß die Sabbathfrage ein Schisma herbeiführen würde, wäre fast in Erfüllung gegangen. Die praktischen Differenzen waren zu groß: hier ein strenger, oft peinlicher Puritanismus, dort eine weltoffene Lebensführung, die oft über den berechtigten Gegensatz gegen enge Gesetzlichkeit provozierend hinausgriff. Namentlich in der Sabbathfrage gingen die Schüler über den praktisch vorsichtigen (**Indag. sabb. praef.**) Meister wesentlich hinaus. In dem calvinistisch-bibeleifrigen Volke mußte der Streit die Massen bewegen, umsomehr, als die biblisch-gelehrten Predigten der Coccejaner die Gemeindeglieder in Theologen verwandelten. Politische Parteigruppierungen kamen hinzu. Die oranischen Voetianer hielten centralisierend an der Souveränität der Generalstände fest, die freiheitlichen Coccejaner übernahmen in dieser Hinsicht das Erbe der Remonstranten und verteidigten die Souveränität der Provinzialstände. Eine entsprechende Änderung des Kirchengebets 1663 brachte die tiefste Erregung. Bereits kam es zu Absetzungen der Coccejaner: der greise Heidanus in Leiden wurde 1676 seiner Professur enthoben; ein Gleiches erfuhren W. Momma († 1676) und J. van der Waeyen († 1701). Niederrheinische Synoden ermahnten indes zu gleicher Zeit „in Kraft der Gemeinschaft der Heiligen“ die Nachbarkirche zur Duldung von Ansichten, welche das Fundament des Heils und die Geltung der Schrift nicht angriffen. Der Kirchenrat des politisch und kirchlich gemäßigten Amsterdam beschloß 1677, die Prediger ohne Rücksicht auf die Parteistellung lediglich nach Maßgabe ihres Lebenswandels und friedlichen Sinnes zu wählen (Dokument bei Benth. p. 150 ff.). Doch bedurfte es noch 1694 f. königlicher Verordnungen (Benth. p. 155 ff.), um die Parteien zu zügeln. Allmählich setzte sich indes die bis in unser Jahrhundert festgehaltene Praxis durch, von den drei Professuren jeder theologischen Fakultät die systematische einem Voetianer, die exegetische einem Coccejaner, die praktische einem Lampeaner anzuvertrauen. Diese Entwickelung wurde durch die Gruppenbildung in beiden Schulen gefördert: die Voetianer schieden sich in eine rein orthodoxe, den Puritanismus und die der Schule sonst geläufige Pflege der Konventikel zurückstellende und in die pietistisch-orthodoxe Brackelsche Richtung (W. Brackel, **redelyke godsdienst**, noch heute viel gelesen, namentlich in den Kreisen der **doleerende kerk**). Andererseits gab es Leidener oder Groensche (unasketische Anhänger des trockenen Theologen Groenewegen) und „feine“ oder „ernstige“, pietistisch gerichtete Coccejaner. Das Haupt der letzteren wurde Fr. Ad. Lampe (s. d. A.), welcher durch seine Vereinigung Coccejanischer Schrifttheologie mit der Voetianischen **praxis pietatis** viel zur Versöhnung der Gegensätze beitrug und den Typus des christlichen Lebens auch am Niederrhein für lange bestimmt hat.

Die durchgreifendste theologische Umgestaltung erfuhr das System des Coccejus durch Fr. Burmanns (s. d. A. Bd III S. 572, 20 ff.) **Synopsis theologiae.** Eine überaus geschickte Systematik hebt aus dem bisherigen Einerlei des Gnadenbundes die Stufen der geschichtlichen Verwirklichung anschaulicher heraus, beseitigt die Vorherrschaft des schiefen Gedankens der **abrogatio** und gewinnt dadurch eine richtigere Schätzung des Gesetzes. **Synops. theol. I, 1: Vera et genuina Deum cognoscendi et colendi ratio est illa, quae Deum considerat in ordine ad hominem, ut glorificantem sese in illo et molientem opus salutis illius. Opus illud salutis humanae Deus ab aeterno decrevit et deinceps varie administravit, juxta oeconomiam temporum.** Deren **duplex discrimen, nempe** *ἐπαγγελίας* **seu praenunciationis et** *εὐαγγελίας* **seu annuntiationis** stellt uns sofort die Stufen des A. und NT.s vor Augen, sodaß die Ungeheuerlichkeit des Coccejus, welcher zu Beginn des **foedus gratiae** den gesamten neutestamentlichen Heilsgehalt entwickelte, überwunden wird. Jede Stufe des Heilsbundes

besitzt ihre besonderen Kennzeichen in der Gestaltung der Kirche (dies genauer III, 5 f.; IV, 11 f. ꝛc.). **Juxta haec signa temporum considerabimus universam foederum Dei et salutis humanae oeconomiam 1. in origine, seu principio et causa ejus. 2. in administratione. 3. in consummatione ejus. Origo seu principium et causa illius est in Deo et illius aeterno decreto et consilio. Administratio continetur in oeconomia duplicis foederis** (zu unterscheiden von dem oben gebrauchtem **V. et N. Testamentum**): **1. naturae seu operum. 2. gratiae seu fidei. Foedus operum continet 1. illius institutionem. 2. illius violationem. 3. illius antiquationem.** In der Ausführung dieser **antiquatio** (II, 12 ff.), dem Angelpunkte des Systems, kehren zwar die 5 coccejanischen Stufen wörtlich wieder, werden aber im Verfolge der Entwickelung glücklicherweise so wenig beachtet, daß bereits beim ersten Eintreten der Gnade vom Werkbunde als einem durch die Sünde außer Effekt gesetzten geredet wird (II, 13). Dabei gilt aber (II, 12): **quod officium hominis spectat, nullo modo abrogatum est postulatum istius foederis (operum seu naturae).** Der göttlich beabsichtigte und in Christo völlig dargebotene Gesamtinhalt des Gnadenbundes wird nun vorläufig kurz aufgezeigt, um erst an seinem historischen Orte expliziert zu werden. Der Gnadenbund verläuft in drei Stufen: **1. sub promissione, ante legem. 2. sub lege, ubi incipit vetus testamentum. 3. sub evangelio, ubi incipit N. Testamentum.** Dieser Entwurf gewährt dem Gesetze sein bleibendes Recht und führt in notwendigem Zusammenhange damit auch die historische Kirche wieder ein, welche der idealisierende Coccejus stillschweigend unterschlagen hatte. Die Kirche erweitert sich nach den angegebenen drei Stufen mit jedesmal eigentümlichen Zeichen von der Familie zum Volke und zur universalen Heilsgemeinde (III, 7; IV, 23; VIII, 1 ff.). Ein feines Verständnis zeigt dabei die Bemerkung, daß die Kirche auf keiner Stufe ohne Abfall und Notwendigkeit der Reformation zu denken sei. Nach diesen drei Stufen des Gnadenbundes folgt die **consummatio salutis humanae in novissimis hominis et mundi in statu gloriae.** — Es wird ersichtlich, daß Burmann das Coccejanische System nicht allein formell abgeändert, sondern auch inhaltlich von Einseitigkeiten befreit hat. Damit aber vollbrachte er auf theologischem Gebiete das, was Lampe für die Praxis leistete: die Einpassung der Schule in die unerläßlichen Forderungen des kirchlichen Betriebes. Demgemäß ist der Föderalismus in Zukunft wesentlich in der Gestalt seines Systems fortgepflanzt worden.

Für einige andere Freunde und Schüler des Coccejus wird die Registrierung der Namen genügen: außer dem eben besprochenen Burmann und seinem Sohne († 1719) verbanden Heidanus († 1670) und J. Braun (**Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae, Amst. 1688**) den Coccejanismus mit der Philosophie des Cartesius. Unter den Exegeten ragt Campegius Vitringa (s. den A.) hervor.

E. F. Karl Müller.

Cochlaeus, gest. 1552. Heumann, Documenta literaria, Altorfii 1758; Urb. de Weldige-Cremer, de Joannis Cochlaei vita et scriptis, Monasterii 1865 (das. auch ein zwar nicht vollständiges Verzeichnis seiner Druckschriften); Karl Otto, Das Colloquium des Cochlaeus mit Luther zu Worms auf dem Reichstage 1521. Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. V. Jahrg. 1. Heft; ders., Johannes Cochlaeus der Humanist, Breslau 1874. — Das Tagebuch des Kanonikus Wolfgang Königstein, herausgegeben von Steitz, Frankfurt a. M. 1876; Fel. Geß, Johannes Cochlaeus d. Gegner Luthers, Leipz. (Diss.) 1886. Eine sehr wichtige Sammlung von Korrespondenzen des Cochlaeus hat mitzuteilen begonnen W. Friedensburg in der ZKG XVIII. Bd 1897 S. 106 ff. 233 ff. (der hier nicht mehr benützte dritte Abschnitt ebendas. S. 420 ff.). Eine vollständige Biographie fehlt noch, nicht minder wünschenswert wäre eine Sammlung des außer an den angegebenen Stellen in den verschiedensten Sammelwerken zerstreuten reichen Briefwechsels.

Johannes Cochlaeus, eigentlich Dobneck, stammte aus dem ansbachischen Marktflecken Wendelstein und wurde daselbst als der Sohn eines Bauern im Jahre 1479 geboren. Erst spät konnte er sich dem Studium widmen, und den ersten besseren Unterricht genoß er in Nürnberg, wohin durch den Einfluß Johann Pirkheimers, des Vaters des berühmten Wilibald im Jahre 1496 ein in der römischen Litteratur bewanderter, in Italien gebildeter Humanist Heinrich Grieninger als Lehrer der Poetik berufen wurde (vgl. Heerwagen, Zur Geschichte der Nürnberger Gelehrtenschulen, Nürnberg 1860, Progr., S. 13), den Cochlaeus als seinen Lehrer rühmt. Im Jahre 1504 bezog er die Universität Köln. Hier hatte die Scholastik noch die vollständige Herrschaft und ihre Vertreter bekämpften jede Neuerung, aber es fehlte doch auch nicht an humanistischgesinnten unter den aufstreben-

den Talenten, und gerade ihnen scheint sich Cochlaeus angeschlossen zu haben. Einer von diesen jungen Leuten, der Poet Remaclus aus Florennes, war es auch, der in kühner Latinisierung (**cochlea** = Schnecke, dann auch Wendeltreppe) den „Wendelsteiner" zum „Cochlaeus" machte, welchen Namen er ungern annahm, aber nicht loswerden konnte. Außerdem waren Humanisten wie der Graf Hermann von Neuenar, Ulrich von Hutten, Crotus Rubianus, Heinrich Glareanus, Nicolaus Gerbellius seine Studiengenossen, auch der später bekannt gewordene sächsische Edelmann und nachmalige päpstliche Kammerherr Carl von Miltitz gehörte zu seinen Vertrauten. Und der scholastische Betrieb der Wissenschaften, das Studium des Thomas, dem der zukünftige Geistliche sich widmen mußte, vermochte seine humanistischen Neigungen nicht zu unterdrücken. Das zeigt seine erste Schrift: **Musica, Decastichon. M. Jo. Wendelstein in musicam exhortatorium**, die er, nachdem er sich den Magistergrad erworben, im Jahre 1507 herausgab (Otto S. 9). Aber er mußte sich nach einer Stellung umsehen, denn inzwischen war sein Vater gestorben, er hatte auch bereits die niederen Weihen erhalten, und so nahm er an, was die mehrfach um eine Versorgung angegangenen Nürnberger Gönner ihm boten, und wurde im Sommer 1510 Schulmeister an St. Sebald in Nürnberg (Vgl. Frh. von Kreß in Mitt. d. Vereins f. Gesch. d. Stadt Nürnberg, VII. Heft 1888 S. 19ff.). In dieser Stellung gab er mehrere seiner Zeit hochgeschätzte Lehrbücher heraus (Otto S. 27 ff.) und wußte sich derartig die Anerkennung des Rats zu erwerben, daß man ihn gern länger behalten hätte, als er sich im Jahre 1515 bestimmen ließ, sein Amt aufzugeben, um drei Neffen Willib. Pirkheimers, die Brüder Johann, Sebald und Georg Geuder, als Mentor auf einer längeren Studienreise nach Italien zu begleiten. Das nächste Ziel war Bologna (vgl. **Acta nationis germanicae universitatis Bononiensis ed. Friedländer et Malagola. Berol.** 1887 S. 279). Nicht lange nach seiner Ankunft hielt dort Joh. Eck seine berühmte Disputation über den Wucher (vgl. den A.). Cochlaeus, der zwar dem berühmten Landsmann freundlich entgegengekommen war, machte aus seiner Verwerfung des Eckschen Standpunktes keinen Hehl und schrieb sogar über die **sordida disputatio** ein Libell, welches in den Kreisen der Nürnberger Freunde handschriftlich verbreitet wurde. Und Eck blieb nichts schuldig. Nur Pirkheimers Bemühungen war es zu verdanken, daß C. nicht öffentlich gegen ihn vorging. Im übrigen hatte der vierjährige Aufenthalt in Italien, den er nach Möglichkeit zu seiner Weiterbildung sowohl nach der humanistischen wie juristischen Seite ausnützte, wie seine Briefe an Pirkheimer erkennen lassen, denselben Erfolg wie bei den meisten Deutschen, die damals dorthin pilgerten: er bestärkte die Abneigung gegen italienisches und römisches Wesen, lehrte ihn die dort herrschende Zügellosigkeit der Sitten und den Mangel an Religiosität kennen, und das eigene, von den Wälschen verachtete Vaterland hochschätzen. Mit Ulrich von Hutten, Crotus Rubianus, dem Nürnberger Johannes Heß, dem späteren Reformator Breslaus (s. d. A.), Gerhard Westerburg, den Würzburger Kanonikern Jac. Fuchs und Friedrich Fischer und anderen humanistischgesinnten und deutschempfindenden Männern, die sich damals zeitweise in Bologna aufhielten, stand er in naher Beziehung. Namentlich war er von Hutten hingerissen, und durfte von den neuesten Leistungen seiner Muse und seinen vielgestaltigen Plänen gegenüber den Barbaren nach Nürnberg berichten. Dabei vernachlässigte er auch die theologischen Studien nicht. Zwar stieg seine Abneigung gegen die Schultheologie, aber um so eifriger studierte er die Schrift, Origenes, Chrysostomus und Augustin, und erwarb sich wie viele andere nach Italien ziehende Deutsche in dem dafür damals besonders beliebten Ferrara, wo die Sache nach seinem Berichte ziemlich einfach gewesen sein muß (Heumann p. 19), am 28. März 1517 den theologischen Doktorhut. Im Herbst durfte er dann nach Rom weiterziehen, dessen Bibliotheken er mit großem Eifer durchstöberte. Hier erhielt er auch die Priesterweihe und nach langen vergeblichen Bemühungen, ein deutsches Benefizium zu erlangen, endlich das Dekanat an dem Liebfrauenstift zu Frankfurt a. Main. Als er auf der Reise dorthin in Nürnberg Halt machte, wird er zum ersten Male Näheres über den Handel Luthers gehört haben, und er stand nicht an in freundlicher Weise an ihn zu schreiben (Geß S. 7). Auch im ersten Jahre seines Frankfurter Aufenthalts, wo seine Mutter und andere Angehörige bei ihm wohnten (Friedensburg S. 109), und wo Hutten häufig sein Gast war, nahm er noch denselben Standpunkt ein (Heumann p. 49), war sogar noch Ende Juni, wie er wenigstens erklärte, bereit, ev. für Luther einzutreten. Kurze Zeit darauf trat aber bei dem längst den Augsburger und Nürnberger Freunden Verdächtigen (Heumann 44, 188) der Umschwung ein, bei dem die durch W. Capito vermittelte Beziehung zum Mainzer Hofe und der Wunsch, sich den Dank desselben zu verdienen, nicht ohne Einfluß gewesen zu sein scheint (Th. Kolde, Wie wurde Cochlaeus zum Gegner Luthers in Kirchengesch. Stu-

dien H. Reuter gewidmet, Leipzig 1888 S. 187 ff.). Er stellte seine Feder gegen Luther dem Mainzer zur Verfügung. Und gleich darauf insinuierte er sich, indem er wie nach Mainz schon Entwürfe zu Schriften gegen Luther einschickte, übrigens unter Anwendung aller nur möglicher Vorsichtsmaßregeln für seine Person, als glühenden Verehrer des von dem Ketzer Luther angegriffenen Papsttums bei Hieronymus Aleander in Worms. Er erreichte, was er wollte: nach Worms behufs persönlicher Beratung über den in der Bekämpfung Luthers einzuschlagenden Weg (**frater Murnerus et Hieronymus Emser pessime per adversarios vulgo audiunt. alia nobis procedendum erit via**) mit dem Legaten berufen zu werden. Das ergiebt sein Briefwechsel mit demselben (Friedensburg, Beiträge zum Briefwechsel der kathol. Gelehrten rc. ZKG XVIII 1897 S. 107 ff.), während er später kühnlich behauptet, gekommen zu sein **a nemine vocatus non aliam ob causam, quam pro fide et honore ecclesiae corpus et vitam suam in extremum, si opus foret, periculum objectaret atque exponeret.** Und es gelang ihm, mit Hilfe Aleanders, bei den Privatverhandlungen mit Luther zugezogen zu werden, die er dann noch auf eigne Faust fortsetzte. Es war das erste und letzte Mal, daß die beiden Männer zusammenkamen. Und während er da, wie er sich im Jahre 1523 mit Stolz rühmte, dem exkommunizierten Ketzer gegenüber sogar (Otto, Das Colloquium a. a. O. S. 12 Anm. 2) die gewöhnlichen Formen der Höflichkeit unterlassen hatte, prahlte er doch zugleich damit, Luther durch sein mildes Zusprechen zu Thränen gerührt zu haben. Wie viel in dem schon am 10. und 11. Juni 1521 (Friedensburg S. 115) aber bereits unter dem Eindruck der scharfen Angriffe der Gegner geschriebenen und erst 1540 in den Druck gegebenen Bericht des Cochlaeus: **Colloquium Cochlaei Cum Luthero Wormatiae habitum** (wieder abgedruckt bei Enders, Luthers Briefwechsel III, 174 und teilweise mit Kommentar in Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe II, 624 f., dazu vgl. Friedensburg S. 110) richtig ist, läßt sich mit Bestimmtheit schwerlich ermitteln. Doch scheint festzustehen, daß er in dem in ihm inzwischen erwachten glühenden Eifer, sich mit dem Ketzer zu messen, Luther unter der Bedingung, daß dieser auf das ihm gewährleistete freie Geleit verzichte, eine öffentliche Disputation anbot. Und auch wenn er unter dem Eindruck der darüber sich erhobenen Entrüstung, von dieser Bedingung schließlich abstehen wollte, und der Vorwurf, daß er Luther, um ihn in die Hände des Nuntius zu bringen, eine Falle stellen wollte, ungerechtfertigt war, so begreift man den Zorn von Luthers Freunden, der auch in Spottversen auf Cochlaeus, den abgefallenen Humanisten, sich Luft machte (Kapp, Kleine Nachlese nützlicher Reformationsurkunden II, 496; vgl. Huttens Werke ed. Böcking IV, 611). Aber auch in römisch gesinnten Kreisen Frankfurts, wohin er am 28. April wieder zurückkehrte, hatte man das Gefühl, daß er in Worms keine sonderliche Ehre eingelegt habe (Königstein S. 19). Es schien ihm niemand mehr zu trauen, überall sah er sich von Feinden umgeben, nur an Albrecht von Mainz glaubte er noch einen Rückhalt zu haben, **praeter eum enim non habeo amplius in terris ad quem confugiam; omnes enim amicos offendi** (Friedensburg S. 180). Um so größer wurde sein Eifer. Er wurde nicht müde, dem Aleander wie schon in Worms Auszüge aus Schriften Luthers und anderer zu schicken, ihm die Entwürfe und Anfänge seiner eigenen Werke vorzulegen, freilich auch in der Hoffnung auf klingende Anerkennung, auch die Zuwendung gewisser noch gar nicht erledigter Pfründen, die er namhaft macht (Ebenda S. 112). Selbst den Kredit hatte er verloren, wie er angiebt (**nunc perdidi apud meos omnem favorem et amicitiam, nemo confert, nemo mutuat**), so daß er kaum die Briefboten bezahlen, geschweige denn seine Schriften gedruckt erhalten könne, während er so große litterarische Unternehmungen plane und sein Blut für die Sache des Papsttums zu vergießen nicht anstehen werde (113). Tag und Nacht quälte er sich damit ab, wie die Lutheraner vernichtet werden könnten. Da empfiehlt er u. a. als Radikalmittel nichts Geringeres als die Aufhebung der Universität Wittenberg (**si papa instituit, cur non possit revocare**), und eher werde die Kirche nicht Frieden haben (115), worauf er auch später noch 1534 (S. 257. 265) zurückkam. Schon im Juni 1521 bot er dem Papste noch direkt in einem an Leo X. gerichteteten Schreiben mit handschriftlichen Proben seiner polemischen Thätigkeit seine Dienste an, übrigens unter den gleichen Klagen über die Wut der Gegner, die er sich durch sein Auftreten zugezogen und unter prahlerischer Hervorhebung seiner Verdienste (**ego primus occuri . . non solum famam sed et vitam in discrimen pro ecclesia ponere decrevi**). Dabei unterläßt er auch hier nicht seinen Wunsch nach einem Benefizium und zwar in Köln auszusprechen, wo er mit Gutgesinnten verkehren und auch seine Bücher zum Druck bringen könnte (S. 116). Weitere Briefe nach Rom ließ er folgen. Aber dort kümmerte man sich nicht um ihn. In bitterem, ja

leidenschaftlichem Ton klagte er am 27. Sept. 1521 in einem Briefe an Aleander, daß er und die gute Sache in Rom im Stich gelassen werde, er drohte sogar sich zurückzuziehen und noch mehr: es wäre ihm ein Leichtes, sich mit den Lutheranern, wenn er wollte, wieder zu versöhnen. Die Antwort, die er erhielt, war bei aller Anerkennung seines Eifers keineswegs ermutigend. Sein leidenschaftliches Verlangen, mit Luther zu disputieren, wurde sowohl von Aleander wie von Glapio, dem kaiserlichen Beichtvater, mit scharfen Worten verworfen ja fast ins Lächerliche gezogen, auch sonst ließ man es an kräftigen Dämpfern nicht fehlen, mahnte zur Geduld und vertröstete in materieller Beziehung lediglich auf bessere Zeiten, wo die Kassen in Rom weniger erschöpft sein würden (129 ff.).

Erst Ende 1522 erschien seine erste Schrift gegen Luther im Druck, „de gratia sacramentorum liber unus Joan. Cochlaei adverus assertionem M. Lutheri" und damit begann eine Polemik, deren Sprache durch ihre wie es scheint dem Sylvester Prierias abgelernte derbe Gewöhnlichkeit und Grobheit, die durch die Verbindung mit humanistischem Pathos und Gelehrsamkeit nur um so widerlicher wirkt, nicht am wenigsten zur Verschärfung uud Verrohung der polemischen Litteratur jener Zeit beigetragen hat. Luther antwortete mit grimmigem Hohn auf den Rufer nach Waffen, diesen Hector an Mut und Perikles an Beredsamkeit mit seiner Schrift „Adversus armatum virum Cocleum" (Opp. v. arg. VII, 46 ff.). Sehr schnell, noch im Frühjahr 1523, erwiderte hierauf Cochlaeus mit seiner Schmähschrift Adversus cucullatum Minotaurum Wittembergensem Joh. Dobeneck Wendelsteinus, alias Cochlaeus. De sacrorum gratia, iterum, in der er es u. a. fertig brachte, eine bei Freiberg in Sachsen angeblich beobachtete Mißgeburt, ein Kalb mit dem Aussehen, als ob es eine Mönchskutte und auf dem Haupte eine Platte trüge u. s. w., auf Luther zu deuten. Vorderhand hatte seine Polemik nur den Erfolg, daß er sich in Frankfurt nicht mehr sicher fühlte und sich im Herbst 1523 nach Rom begab (vgl. Königstein S. 64 und Th. Kolde in Kirchengesch. Studien S. 204). Mit sich nahm er u. a. das Manuskript seiner Schrift De Authoritate ecclesiae et scripturae Liber (sic) duo, zu dem er in Rom (VI. Idus Decembris Anno Salutis MD.XXIII) eine an Clemens VII. gerichtete Vorrede schrieb. Von seiner dortigen Wirksamkeit erfahren wir nichts, und schon am 12. Januar 1524 war er wieder in Deutschland, wohin er vielleicht dem zum Nürnberger Reichstag gesandten päpstlichen Legaten Campeggi voraus gereist war (Für das Datum gegen Geß S. 23 siehe Beitr. zur bayr. K.G. II, 167).

Inzwischen war hier manches anders geworden. Die Mehrzahl seiner Gönner und Freunde in der Stadt und Umgegend stand auf der Gegenpartei, und, dürfen wir einer merkwürdigen Flugschrift trauen (Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte II, 333), so hatte sich auch seine Heimatgemeinde Wendelstein in eigener Weise reformiert. Er warnte wo er konnte (vgl. Hocker, Heilsbronner Antiquitätenschatz S. 82). Nurnbergae quando degimus, schreibt er nach Rom, quotidie pugno, und schon am ersten Abend hätte er in Gegenwart von 13 Grafen und Baronen fünf Stunden lang siegreich mit Osiander disputiert. Dann stand er nach der Ankunft des Kardinals diesem zur Seite, machte für ihn Entwürfe 2c. und begab sich in seinem Gefolge nach Stuttgart (Geß S. 26) und von da nach Regensburg, wo er auf dem dortigen Konvent als Dolmetscher beim Kardinal fungierte und zu der Kommission gehörte, welche über die Reform des Klerus beriet. Mitte August kehrte er nach Frankfurt zurück und war dann eine Zeit lang in Mainz eifrig beschäftigt, um für den im November in Aussicht stehenden Reichstag die von Mainz anzuregenden Reformationsvorschläge bezw. Widerlegungen Luthers auszuarbeiten. Aber der Aufenthalt in seinem Stifte wurde ihm immer unleidlicher, die Haltung des Volkes gegen das Stift immer bedrohlicher, so daß er am 18. April 1525 über Mainz nach Köln flüchtete, bis er nach einjährigem „Exil", was er seiner Angabe zufolge zu fleißigen Studien in Bibliotheken benutzte (Widmung an Ferdinand von Österreich in den Epistolae augustales antiquae de rebus fidei generalibusque Conciliis 1526), ein Kanonikat an St. Victor in Mainz erhielt (Geß S. 29). Von da aus fand er sich auch auf dem Reichstag zu Speier 1526 ein (Friedensburg, Der Reichstag in Speier 1526, Berlin 1887 S. 307). Freilich seine Hoffnung, endlich die heißersehnte Disputation durchzusetzen (Geß a. a. O,.) erfüllte sich auch hier nicht. Aber obwohl Luther nach der Entgegnung auf seine erste Schrift ihn völlig unbeachtet ließ, war er in seiner Polemik unermüdlich, teils durch Übersetzungen der Schriften seines Gesinnungsgenossen Joh. Dietenberger (vgl. H. Wedewer, Joh. Dietenberger, Freiburg 1888, dazu meine Bemerkungen, GgA 1889 Nr. 1), teils durch eigene Pamphlete, in denen er jedes wichtigere Ereignis in der Entwicklung der Reformation, jede größere Schrift Luthers von seinem

Standpunkte aus mit giftigen Auslassungen begleitete. Sie können hier unmöglich aufgezählt oder besprochen werden. Den Höhepunkt dieser Polemik, die wesentlich darauf ausgeht, durch Herausreißen einzelner Aussprüche aus dem Zusammenhange Luther Widersprüche nachzuweisen und Abscheu und Verachtung gegen den Seelenverderber, Volksverführer und Aufrührer und Nonnenschänder zu erwecken, zeigt in dieser Zeit sein „Siebenköpfiger Luther", vier Schriften die dasselbe Thema variieren (Geß S. 38) aus dem Jahre 1529. Er schrieb sie schon von Dresden aus, wohin er nach dem Tode des Hieronymus Emser 1528 berufen worden war, fortan ein treuer Berater und Beistand Herzog Georgs von Sachsen auch in dessen litterarischen Fehden mit Luther (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 404).

In des Herzogs Begleitung erschien er auch auf dem Reichstage zu Augsburg und gehörte zu den römischen Theologen, denen die Widerlegung des Augsburger Bekenntnisses aufgetragen wurde, welche Aufgabe er mit großem Eifer angriff. Aber was er dafür lieferte, — wir kennen es aus späteren Veröffentlichungen desselben, vor allem den Philippicae quatuor in Apologiam Philippi Melanchthonis 1534 (abgedruckt u. a. C.R. XXVII, 45 ff.), fand ob seiner Heftigkeit und Weitschweifigkeit vor den Augen seiner Kollegen keine Gnade. Er mußte hinter Joh. Eck, dem Hauptverfasser der Confutatio, zurücktreten (vgl. Th. Brieger, zur Geschichte des Augsburger Reichstags 1530 ZKG XII, 143; J. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, Leipzig 1891 S. XIX ff.). Auch sonst war sein Bestreben, größeren Einfluß auf den Gang der Ereignisse zu gewinnen, trotz seiner alten Beziehungen zu dem päpstlichen Legaten Campeggi vergeblich, ebenso auf dem Reichstage zu Regensburg 1532. Auch die Hoffnung, früheren Versprechungen gemäß, von Rom eine materielle Anerkennung für seinen Eifer zu erhalten, erwies sich in der Hauptsache als trügerisch (Geß 41, 45 ff.; Friedensburg S. 233 ff.), obwohl er fast in jedem Briefe an die römischen Großen darauf zurückkam. Zudem wurde es ihm immer schwerer, seine zahlreichen Pamphlete aber auch seine Editionen zum Druck zu bringen. Bitter hatte er über die Buchhändler und Buchdrucker zu klagen, die längst dahinter gekommen waren, daß für die Erzeugnisse der römischen Polemiker kein Absatz mehr zu finden war. Fast immer mußte er seine Bücher auf eigene Kosten drucken lassen (Friedensburg passim auch an Dantiscus bei Hipler, Beiträge zur Gesch. des Humanismus Braunsberg 1890 S. 52, 58). Ganze Ladungen sandte er dann nach dem Ausland, nach Italien, England und Schottland, sah sich aber meistens in der Erwartung, sie absetzen zu können, getäuscht. Gleichwohl setzte er seine Polemik ungeschwächt fort. Selbst die Frauen der Reformatoren, „die Mönch- und Pfaffenhuren", konnte er nicht unangetastet lassen, und verunglimpfte sie, diesmal unter dem Pseudonym Joh. Vogelsang: Ein heimlich gesprech von der Tragedia Johannes Hussen zwischen D. Martin Luther und seinen guten Freunden auff die weise einer Comedia 1538 (über den Inhalt vgl. H. Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dogmatischen Litteratur, Halle 1886 S. 221 ff. Seine Autorschaft nachgewiesen von N. Paulus im „Katholik" 1894, I, 571; auf Beziehungen zu Lemnius wird auch Friedensburg S. 282 zu deuten sein). Im Jahre 1534 oder 35 hatte ihm Georg von Sachsen ein Kanonikat in Meißen verschafft, wo man, wie später behauptet wurde (Eyn Sendbrieffe an einen fürnemen Thumbherrn des Stiftes Eichstat D. Johann Cochles newlich auszgangner Schrifft wider Herren Philipp Melanthonem 1544), ihn nicht aufnehmen wollte, wenn er nicht gelobte, nicht mehr wider Luther zu schreiben, und wo man ihm jedenfalls nicht recht traute (vgl. Friedensburg S. 267), so daß er auch davon wenig Freude gehabt zu haben scheint, wie an der ihm gleichfalls zugefallenen Probstei S. Severi in Erfurt, wo man seine Präsenz verlangte und welches er 1539 abtrat (Nuntiaturberichte IV, 541 ff.). Wie sein Fürst setzte er nach der Thronbesteigung Pauls III. auf das nunmehr ernstlich in Aussicht stehende Konzil alle seine Hoffnungen. Herzog Georg gedachte ihn selbst nach Mantua zu schicken. Aber überall sah er sich enttäuscht, erntete er Mißerfolg und wurde von den Gegnern nicht einmal beachtet, während die alten Freunde wie Aleander immer zurückhaltender wurden, weil sie, wie dieser ihm offen ins Gesicht sagte, seine allerdings großartige Indiskretion fürchten müßten (Ebenda IV, 576).

Ein schwerer Schlag war für ihn der Tod seines Herrn, des Herzogs Georg von Sachsen (17. April 1539), denn er wußte, was dies für die Sache des Katholizismus bedeutete. Um so mehr war er bereit, den Lutheranern die Vergiftung des Herzogs, wie vorher den schnellen Tod seines Sohnes zuzuschreiben, und stand nicht an, derartige Verdächtigungen nach allen Seiten zu verbreiten (Ebenda 541. 546 u. öfter). Wenn man sich erinnert, mit welchem Geifer er gerade die evangelische Priesterehe überschüttet hatte,

ist man überrascht zu sehen, wie derselbe Mann in diesem Moment, wie, um durch ein letztes Mittel den vollständigen Abfall Sachsens hintanzuhalten, mit Julius von Pflug die Bitten des Bischofs von Meißen unterstützte, die Priesterehe und den Laienkelch gewährt zu erhalten (553. 557 ff.). Von Aleander, an den er sich gewandt, mußte er bald erfahren, daß man daran in Rom nicht denken könne. Er konnte den Gang der Entwicklung nicht aufhalten. Da mochte es ihm ein gewisser Trost sein, daß einzelne katholische Stände sich jetzt erinnerten, was man ihm verdankte, und ihm in seiner Bedrängnis zu Hilfe kommen wollten. Der Bischof von Trient versprach ihm eine Versorgung in Trient oder Brixen. Der Herzog Wilhelm von Baiern bot ihm eine Pfründe in Ingolstadt (Nuntiaturberichte IV, 572; vgl. noch Geß S. 49), was er ablehnte, aber als ihm der Fortschritt der Reformation im albertinischen Sachsen die Möglichkeit benahm, seine dortigen Aemter zu behalten, mußte er es dankbar begrüßen, als das Domkapitel in Breslau ihm ein gerade vakant gewordenes Kanonikat anbot, was er im Herbst 1539 antrat. Es schien einen Augenblick, als könnte er noch einmal in den Vordergrund der kirchenpolitischen Aktion treten; König Ferdinand berief ihn auf die Tage nach Hagenau, Worms und Regensburg, aber wieder mußte er empfinden, daß man ihn unbeachtet ließ. Mit Eifer verfolgte er dann die Zurüstungen zum Tridentiner Konzil, ohne doch selbst, obwohl er dazu bestimmt war, daran teilnehmen zu können (Für d. Einzelne vgl. Geß S. 55 ff.). Nach wie vor verzehrte er sich in litterarischen Unternehmungen und Kämpfen, und obwohl er seit vielen Jahren sich als contentionum pertaesum bezeichnet, kann er es doch nicht lassen, teils durch seine ausgebreitete Korrespondenz, teils durch immer neue, die alten Gedanken in ermüdender Breite wiederholende Druckschriften, über die er 1548 selbst einen Katalog herausgab (Catalogus eorum quae contra novas sectas scripsit Johannes Cochlaeus, Moguntiae 1548 — mir nicht zugänglich — vgl. ferner das Verzeichnis bei Weldige-Cremer S. 51 ff.), den Kampf zu schüren. Sie sind sehr zahlreich, und unter seinen (zumeist von Otto a. a. O. gewürdigten) humanistischen Arbeiten, Editionen u. dgl. ist manches für seine Zeit wertvolle z. B. seine Historiae Hussitarum libri XII 1549 (vgl. zur Entstehungsgeschichte ZKG XVIII, 253. 258), worauf hier aber nicht eingegangen werden kann. Nur von einem Werke muß noch kurz gesprochen werden, welches den Namen des Cochlaeus bis auf den heutigen Tag in weiten Kreisen bekannt erhält, das ist seine Lutherbiographie oder seine Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis chronographice ex ordine ab anno Domini 1517 usque ad annum 1546 inclusive fideliter conscripta, Moguntiae 1549 4°.

Man darf sagen Cochlaeus war nach mancher Beziehung wie wenige dazu befähigt, eine vita Luthers zu schreiben. Von Anfang an hatte er die religiöse Bewegung verfolgt, die meisten Schriften hatte er sofort bei ihrem Erscheinen zu widerlegen gesucht. An nicht wenigen Vorkommnissen hatte er persönlich Anteil genommen, ja bei einzelnen wichtigen Ereignissen der Reformation oder im Leben Luthers war er als Augenzeuge zugegen gewesen oder hatte selbst mitgewirkt. Seine persönliche Beziehung zu Aleander, Campeggi und anderen römischen Würdenträgern, auch seine Stellung am Hofe Herzogs Georg hatte ihn in den Stand gesetzt, mehr von dem Gang der Dinge zu wissen als mancher Andere. Sein Eifer in der Bekämpfung der Reformation, der in den letzten Jahren immer fanatischer geworden war, ließ ihn auf alles und jedes merken, besonders wo etwa die Gegner sich eine Blöße gaben, gewiß er war zweifellos über vieles sehr gut unterrichtet, und wo es sich um die Gegnerschaft handelte, durch seine reiche Korrespondenz auch über die Motive. Er legte auch Wert auf die Eigenschaften eines Historikers und gab sich die größte Mühe, seine Leser im voraus davon zu überzeugen, in welchem Maße er sie besitze. Deshalb stellte er seinem Werke sein Doktordiplom, dann ein seine Verdienste um die Bekämpfung der Häretiker bis zum Himmel erhebendes Empfehlungsschreiben des Ambrosius Catharinus und endlich eine längere Abhandlung eines ihm befreundeten Bekämpfers der Reformation, des Rechtsgelehrten Konrad Braun (vgl. über ihn N. Paulus, Dr. Konrad Braun. Ein katholischer Rechtsgelehrter des 16. Jahrh. JHG XIV 1893, S. 517 ff.) de ratione scribendi historias voran, in welchem dieser, dem Cochlaeus durch manche empfehlende Vorrede den gleichen Dienst erwiesen (Paulus a. a. O. S. 534 ff.), seine besondere Begabung zum Historiker, die er wie in diesem Werke so in dem kurz vorher geschriebenen über die Geschichte der Hussiten gezeigt habe, aufs höchste anpreist. Aber, um von anderem zu schweigen, fehlte ihm die Leidenschaftslosigkeit des echten Historikers, auch spielt die persönliche Eitelkeit in seiner Darstellung eine nicht geringe Rolle. Und es ist charakteristisch, daß diejenigen Episoden, in denen er selbst thätig gewesen ist, am wenigsten zuverlässig behandelt sind. Das Streben, die nicht genügend anerkannte Bedeutung

der eigenen Person in den Vordergrund zu rücken, ist allenthalben unverkennbar, und an der Hand seiner Briefe kann er oft rektifiziert werden. Aber auch sonst berichtet er, wo er unzweifelhaft gut unterrichtet sein konnte, Unrichtiges, was schwerlich immer auf Irrtum und die allen seinen schnellgeschriebenenen Arbeiten anhängende Flüchtigkeit zurückzuführen sein wird. Denn die Triebfeder seiner Historik ist sein Haß gegen Luther, seine Absicht, zu zeigen, quam longe a scopo evangelicae doctrinae et ab obedientiae debito atque ab unitate ecclesiae contra legem charitatis et contra certissima Christi et Pauli eius Apostoli monita egerint scripserintque et praedicaverint Lutherus et complices eius, qui nefariis conatibus et machinationibus suis, sive omni emendationis fructu totum conturbaverint mundum dissidiis et dubitationibus scandalosissimis in fide et religione christiana. Und so entstand denn, wie Sleidan in der Vorrede seines großen Werkes von ihm sagt, ein liber criminationibus, calumniis, nugis, conuiciis refertus, das aber gleichwohl nicht geringen Einfluß gehabt hat und das Vorbild und die Quelle für manche spätere Leistung der Polemik bis auf die neueste Zeit geblieben ist, selbst bei einsichtigen Männern, besonders in dem Punkte, daß der Neid des Augustiners gegen den Dominikaner die eigentliche Ursache des religiösen Streites gewesen sei.

Er hat auch damit zu seinen Lebzeiten wenig Anerkennung geerntet, aber er blieb der Eiferer bis zuletzt, und suchte auch von Breslau aus auf mancherlei Reisen, durch Korrespondenz und Schriften, auch in der Sache des Interims (vgl. Geß a. a. O.; Kawerau, ThLZ 1886 Sp. 544 f.), in der alten Weise zu wirken, bis er am 10. Januar 1552 abgerufen wurde. In der Domkirche zu Breslau liegt er begraben. — Und schließlich hat den ruhelosen Vorkämpfer des Papsttums, wie manchen andern Kampfgenossen noch das tragische Geschick erreicht, auf den Index zu kommen. Paul IV. setzt sein Colloquium cum Luthero Wormatiae habitum und seine Schrift Aequitatis discussio super consilio delectorum Cardinalium ad tollendam per generale concilium inter Germanos in religione discordiam Lipsiae 1538, auf den Index (Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I, 286. 398), wobei man sich erinnern muß, daß schon Aleander über die indiskrete Veröffentlichung jenes Konsiliums sehr ungehalten war (Nuntiaturberichte IV, 576), und der portugiesische Inquisitor Dalmeida verbot sogar seine Commentaria de actis et scriptis Lutheri und die Historia Hussitarum (Reusch S. 483), welche letztere Schrift noch Sixtus V. in seinen Index übernahm (Katholik 1895 I, 206).

Theodor Kolde.

Coelde, Dietrich (Dietrich von Münster) s. Franz von Assisi.

Cölestin I., Papst, 422—432. — Jaffé 1. Bd S. 55; Liber pontif. ed Duchesne, 1. Bd S. 230; Langen, Geschichte der röm. Kirche bis Leo I., 1881, S. 793; Hefele, Conc.-Geschichte, 2 Bd 2. Aufl., 1875, S. 159 ff.; Döllinger, Das Papsttum, 1892, S. 7.

Cölestin I., ein Römer von Geburt, wurde im Sept. 422 zum Bischof von Rom gewählt, nachdem er vorher das Amt eines Diakonus bekleidet. Wie er es in der Theorie offen aussprach, daß er seine Hirtensorge als eine unbegrenzte, über alle christlichen Lande reichende ansehe (Jaffé 369), so war auch das hervorragendste Streben seines Pontifikates die Ausdehnung der Jurisdiktion des römischen Bischofs. Zuerst benützte er eine seit Jahren in der afrikanischen Kirche spielende Streitsache, um das Recht des römischen Bischofs, Appellationen von dorther anzunehmen, zu behaupten. Schon unter Zosimus (417—418) hatte der Presbyter Apiarius von Sicca gegen ein Absetzungsurteil seines Bischofs Urban nach Rom appelliert, und Zosimus hatte die Appellation angenommen (Jaffé 347). Jedoch hatten die Afrikaner sich dabei nicht beruhigt. Unter Bonifatius I. ging der Streit weiter (s. Bd III S. 288, 16—24). Apiarius begab sich nun nach Rom und Cölestin nahm ihn wieder in die Kirchengemeinschaft auf, verlangte überdies, daß die Afrikaner dasselbe thäten. Diese jedoch widersprachen und erklärten auf einer karthag. Synode von 424 oder 425 die Annahme von Appellationen aus Afrika durch den römischen Bischof für eine Kränkung der Rechte der afrikanischen Kirche, lehnten auch die Anerkennung des von den römischen Bischöfen benützten, angeblich nicänischen Kanons (= Sardic. 5) rundweg ab (Mansi IV, 515).

Auch das Eingreifen Cölestins in die dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit ist durch kirchenpolitische Rücksichten beherrscht. Das gilt hinsichtlich seiner sehr wenig durchsichtigen Entscheidung in den Streitigkeiten zwischen den Massiliensern und den Schülern Augustins

in Südgallien (Jaffé 381, s. d. A. Semipelagianismus), noch mehr von seiner Teilnahme am nestorianischen Streit (s. d. A. Nestorius). Cölestin starb Ende Juli 432.

(G. Voigt †) Hauck.

Cölestin II., Papst, 1143—1144. — Jaffé, 2. Bd S. 1; Watterich, Pontif. Roman. vitae, 2. Bd S. 276; MSL 179. Bd S. 765; Gregorovius 4. Bd 4. Aufl. S. 459; Hefele 5. Bd 2. Aufl. von Knöpfler S. 492; Langen S. 370.

Cölestin II., vorher Guido de Castellis, ein Tuscier von vornehmer Geburt, hat die päpstliche Tiara nur vom 26. September 1143 bis zum 8. März 1144 getragen. Er war ein tüchtiger Mann, der auch als Gelehrter einen Namen hatte; aber sein frühzeitiger Tod hinderte, daß er die Hoffnungen, die man an seine Erhebung knüpfte (vgl. Petr. Vener. ep. IV, 18, MSL 189 S. 344) erfüllte. (G. Voigt †) Hauck.

Cölestin III., Papst, 1191—1198. — Jaffé, 2. Bd S. 577; Watterich, Pontif. Rom. vitae, 2. Bd S. 708; MSL 206. Bd S. 867; NA 2. Bd S. 218; 11. Bd S. 398; 12. Bd S. 411; ZKG 16. Bd S. 348; Töche, Kaiser Heinrich VI., Lpz. 1867; Winkelmann, Philipp von Schwaben. 1. Bd. Lpz. 1873; v. Reumont, 2. Bd S. 462; Gregorovius, 4. Bd 4. Aufl. S. 591: Hefele, 5. Bd 2. Aufl. von Knöpfler S. 755; Langen S. 581; Döllinger, Das Papsttum, 1892, S. 204.

Cölestin III., vorher Jacinto Bobo, wurde am 30. (?) März 1191 als ein Greis von 85 Jahren und nach 47jährigem Kardinalat auf den päpstlichen Stuhl erhoben, der erste Papst aus dem Geschlechte der Orsini. Es war ein bedenklicher Zeitpunkt (s. Clemens III S. 142, 45) und eine schwierige Zeit, der greise Papst, von mildem Wesen und halben Maßregeln geneigt, seinem furchtbaren Gegner Heinrich VI. lange nicht gewachsen. Dieser lagerte mit seinem Heere vor Rom und verlangte die Kaiserkrönung, unterstützt durch die Römer selbst, welche das deutsche Heer von ihren Äckern entfernt wünschten. Vergebens zögerte der Papst mit seiner eigenen Weihe, um jene hinzuhalten; am zweiten Ostertage mußte er Heinrich mit seiner Gemahlin Constanze feierlich in St. Peter krönen. Nach der Feier erhielt er zwar Tusculum, welches Heinrich besetzt gehabt, aber er mußte die Stadt nach einer Bestimmung des Vergleichs vom 31 Mai 1188 (s. oben S. 142, 50) den Römern zur Zerstörung überlassen. Nach wenigen Jahren (1194 f.) sah Cölestin das normannische Reich, welches sein Vorgänger an Tancred verliehen, dem verhaßten Hohenstaufen zufallen. Heinrich verweigerte den Lehenseid und den Lehenstribut; er ernannte Bischöfe und hielt Gericht über sie. Die mathildischen Güter gab er seinem Bruder Philipp zu Lehen. Der alte Papst wagte nicht den Bann auszusprechen oder nur zu drohen. Er begnügte sich damit, den Verkehr mit Heinrich abzubrechen und bot sogleich wieder die Hand zur Versöhnung, als dieser sich das Kreuz anheften ließ (31. Mai 1195, vgl. Jaffé 17226). Als sich aber zeigte, daß der Kaiser im Kreuzzuge nur seine politischen Pläne zu verfolgen gedachte, als die kirchlichen Besitzungen und Rechte auf allen Seiten geschmälert und durch rücksichtslose Übergriffe gekränkt wurden, begann der heimliche Groll der Kurie von neuem, aber den Bruch wagte sie auch jetzt nicht. Auch die religiöse Weltbewegung brachte dem Papste nur Kränkungen und Demütigungen. Er mußte den im Dezember 1191 vom Kreuzzuge über Rom heimkehrenden Philipp August von Frankreich seines Gelübdes entbinden, obgleich das hl. Grab nicht befreit war. Der Bischof von Ely, des Richard Löwenherz Stellvertreter und Kanzler in England, Legat des apostolischen Stuhles, wurde von dem Prinzen Johann und anderen Baronen in seiner Stellung nicht anerkannt; der Papst trat für ihn ein, drohte mit dem Interdikt; aber er vermochte nicht durchzudringen. Ebenso mißachtete Philipp August von Frankreich den päpstlichen Spruch gegen die eigenmächtige Lösung seiner Ehe mit Ingeborg von Dänemark und die Anknüpfung einer neuen. Obwohl der päpstliche Stuhl allen Kreuzfahrern während ihrer Abwesenheit Sicherheit und Schutz versprochen, wagte Cölestin aus Furcht vor dem Kaiser doch nicht, die Gefangennahme Richards von England energisch zu rächen. Er hatte nur Worte gegen sie. Erst als der König sich um das berüchtigte Lösegeld freigekauft, schleuderte er gegen Leopold von Österreich den Bannfluch, dem sich dieser, freilich erst sterbend, fügte (vgl. Jaffé 17205; der Herzog starb am 28. Dezember 1195). Der Papst überlebte Heinrich VI. (gest. 28. September 1197) nur um wenige Monate. Während seiner letzten Krankheit hatte er den unerhörten Plan, seiner Würde zu Gunsten des Kardinals Colonna noch bei Lebzeiten zu entsagen. Die Sache scheiterte an dem Widerspruch der Kardinäle. Er starb am 8. Januar 1198. (G. Voigt †) Hauck.

Cölestin IV., Papst, 1241. — Potthast I, S. 940.

Der Mailänder Galfrid aus dem Geschlechte der Castiglione wurde in einem unter der Gestattung Friedrichs II. abgehaltenen Konklave am 25. Oktober 1241 der Nachfolger Gregors IX. Alt und gebrechlich, starb er schon vor dem Empfange der Weihe am 10. November desselben Jahres. (**G. Voigt** †.)

Cölestin V. (Peter v. Murrhone), Papst vom 5. Juli — 13. Dezember 1294; † 19. Mai 1296. — Potthast II, 1915, wozu Antinori (s. unten) S. 168 eine Ergänzung bietet: AS Mai IV, Bd XVII, 419 Behandlung der Quellen, 437 Jacobus Cardinalis, 486 Peter d'Ailly, 500 Lelius Marinus; Muratori SS rer. Ital. III, 657 Georgius Cardinalis, IX, 54 Jacobus de Voragine, IX, 735 Franc. Pipinus, IX 966 Ferr. Viccentinus, XI, 1199 und 1300 Ptol v. Lucca, XIII, 341 und 346 Villani; Muratori Antiqu. Ital. VI, 556 Buccio Ranallo; MG XXVI, 690 Guil. de Nang, XXVII, 471, XXVIII, 489 611, XXX, 427 717; Telera (die angeblichen) Opuscula Coel. V., Neapel 1640, auch BM XXV; Raynald, a. a. 1294 u. 1295; Wadding, Ann. Minorum a. a. 1294; Dupuy, Hist. du diff. d'entre le p. Bonif. VIII. et Phil le Bel, Paris 1655, S. 330. 344. 528 ff. 536; Du Boulay, Hist. Univ. Paris. 1656, III, 509; Ciaconius, Vitae pontif. Rom. 1677, II, 271; Marini, Vita e miracoli di S. Pietro del Morone, Mailand 1640; Rubeus, Bonif. VIII., Rom 1651; I, 5; II, 258; Le Clerc, Biblioth. anc. et mod. 1718, X, 36; Bower-Rambach, Unparth. Hist. d. röm. Päpste 1770, VIII, 224; Sismondi, Hist. des républ. ital. 1808, IV, 76; Planck, Geschichte der christl. Gesellschaftsverf. 1809, V, 3; C. Ph. Conz, Kl. pros. Schriften 1825; Wisemann, Ann. d. scienze relig. 1840, XI, 257 und Ann. de philos. chrét. 1842, V, 405; VI, 23; Tosti, Storia di Bonif. VIII 1846, I, 51, eine Verherrlichung Bon VIII; Drumann, Gesch. Bon. VIII., 1852, I, 6; Reumont, Gesch. der Stadt Rom 1867, II, 614; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom 1878, V, 490; Balan, Il processo di Bon. VIII., Rom 1881; höchst wichtig die Veröffentlichungen Ehrles im ALKG 1885 ff., I, 509. 521; II, 106. 125. 308; III, 525; eine Sammlung von Arbeiten bietet Antinori, Cel. V ed il VI Centenario della sua incoronazione, Aquila 1894; Schulz, Peter v. Murrh. I. Berl. Diss. 1894, II. in ZKG XXVII, 3. und 4.

Peter war um 1215 in den Abruzzen als Sohn einfacher Leute geboren. Mit 20 Jahren trat er in den Benediktinerorden und lebte dann lange Zeit zurückgezogen auf dem Murrhone, später auf dem Majella. Aus der Menge Weltflüchtiger, die sich trotzdem bald um ihn sammelte, bildete sich ein Orden der Murrhoniten, welchen Urban IV. 1264 dem der Benediktiner unterstellt haben soll. Die Veröffentlichungen Ehrles zeigen, daß P. schon früh Beziehungen zu Spiritualen hatte, dagegen verdienen die Wunderberichte von seiner Reise zum Konzil in Lyon 1274 wenig Glauben. Auch für Weltliche richtete P. eine Brüderschaft ein, und am Majella entstand ein Kloster des hl. Geistes als zukünftiger Hauptort des Ordens; aber als die Leitung der wachsenden Kongregation größere Umsicht erforderte, überließ P. sie einem Vikar und lebte wieder allein seinen Bußübungen. Er taugte eben einzig zum Asketen, für größere Verhältnisse fehlte ihm jeder Sinn: auch auf dem Throne blieb er der nur auf sein Seelenheil bedachte Mönch. Ohne den Pomp der Kurie brach er auf einem Esel von seinem Berge auf, und im Palast zu Neapel bewohnte er nur e i n Zimmer, schließlich nur eine hölzerne Zelle; ja auch die Kardinäle wollte er zur selben Lebensweise zwingen. Man hat ihm akademische Bildung und umfangreiche Abhandlungen zugeschrieben, in Wahrheit aber war er indoctus libris, die Kardinäle mußten sich sogar vor ihm des Italienischen bedienen.

Seit dem Tode Nikolaus IV. (4. April 1292) verhinderte endloser Zwist der Kardinäle die Neuwahl, bis im März 1294 Karl II. von Neapel eingriff, weil er zur Wiedergewinnung Siziliens eines Papstes bedurfte. Bei einem kurzen Besuche in Perugia knüpfte er die ersten Beziehungen, nicht ohne sofort den lebhaften Widerstand der Partei der Colonna zu erregen, an deren Spitze Benedikt Gaetani (später Bonifaz VIII.) stand. Da die Kandidatur eines Kardinals aussichtslos war, lenkte Latinus, das Haupt der angiovinischen Partei des Kollegiums, Karls Aufmerksamkeit auf jenen Einsiedler in den Abruzzen, der vor kurzem auf den Murrhone zurückgekehrt war. Am 5. Juli 1294 wurde die Gegenpartei überrumpelt und der Asket, dessen Heiligkeit allgemein bekannt war, zum Papst gewählt; ebenso bekannt war sicher allen die völlige Unfähigkeit Peters, aber eben deshalb einigte man sich auf ihn; der König, Latinus, Gaetani und das gesamte, im Aufstreben begriffene Kardinalskolleg hofften statt seiner zu regieren. Peter nahm nach einem Gebetskampf die Wahl an, damit er nicht um seines eigenen Friedens willen die Kirche gefährde.

Ganz erklärt sich die eigentümliche Wahl aber erst aus jener reformatorisch-apokalyptischen Bewegung, welche ausgehend von Joachim v. Fiore den rechten Flügel des Franzis-

kanerordens ergriffen hatte; namentlich kommt hier die Lehre von den drei Weltperioden in Betracht, deren letzte, die der Mönche, im J. 1260 hatte beginnen sollen. Schriften wie der **Introductorius in evangelium aeternum** von Gerard um 1254, die **Postilla super Apocalypsi** des Johann v. Olivi und die Kommentare zu Jesaja und Jeremia hatten die exzentrischen Tendenzen Joachims noch gesteigert. Bis in die höchsten Kreise der Hierarchie war die Bewegung gedrungen, vor allem aber in die Massen, sodaß weder päpstliche Entscheidungen noch die Verdammung der Schriften fruchteten; vielmehr fachten Männer wie Johann v. Olivi, Gerard Segarelli, der Stifter der Apostelbrüder, und Dolcino v. Novara die Flamme immer von neuem an. Im Mittelpunkt dieser Bewegung verbrachte Peter sein ganzes Leben. Auf die direkten Beziehungen zu ihr lange vor seiner Wahl ist schon hingewiesen — jetzt eröffneten sich den Eiferern plötzlich ganz neue Aussichten, auf diesen Papst schienen alle früheren Weissagungen abzuzielen. So strömten denn zahllose Scharen zur Krönung Peters in Aquila zusammen. Die Führer der Reformpartei aber erneuerten die alten Verbindungen durch eine Gesandtschaft, welche die günstigste Aufnahme fand. Der Papst erteilte ihnen nicht nur die Erlaubnis zur Befolgung der Ordensvorschriften in der strengen Form, sondern stellte sie auch unter seinen besonderen Schutz und legte ihnen den Namen der armen Cölestinereremiten bei. Jakopone v. Todi endlich, dem die eigene Partei noch nicht weit genug ging, wandte sich mit einem Gedicht an den neuen Papst, und die Apostelbrüder verkündeten aller Orten den Untergang des Papsttums, denn alle Prälaten seit Silvesters Zeiten seien pflichtvergessen gewesen, ausgenommen Cölestin V.

Karl II. bemächtigte sich unverzüglich des Neugewählten: er gab ihm Berater aus dem sicil. Königreich, ließ alle Mahnungen der Kardinäle, Cölestin solle nach Perugia kommen, abschlägig bescheiden und führte den Papst Ende Juli nach Aquila. Nach dem Tode des angesehenen Latinus (10. August) scheute Karl auch nicht mehr davor zurück, seinen Schützling krönen zu lassen, obwohl nur 3 Kardinäle anwesend waren. Das große Übergewicht des Königs veranlaßte allmählich auch die übrigen, herbeizukommen, um auch ihre Interessen wahrzunehmen; als letzter erschien Benedikt Gaetani, nachdem Karl allen persönliche Freiheit zugesichert hatte. Darauf krönten sie Cölestin noch einmal, jetzt unter den herkömmlichen Formen, das einzige Beispiel der doppelten Krönung eines Papstes. — Seiner Vergangenheit entsprechend wendete Cölestin allein dem Mönchtum seine Fürsorge zu, im übrigen vollzog er fast nur die Wünsche des Königs: Karl ließ 12 neue, angiovinisch gesinnte Kardinäle ernennen, seinen Vertrag mit Aragon bestätigen und sich reichliche Geldmittel für den Krieg mit Sizilien überweisen. Päpstliche Verfügungen bereiteten Jakob von Aragon im eigenen Lande Schwierigkeiten und erhoben Karls Sohn Ludwig, der erst 21 Jahre alt und noch Laie war, zum Erzbischof von Lyon, wie auch schon vorher ein Laie Geheimschreiber des Papstes geworden war. Das strenge Konklavegesetz Gregors X. ward erneuert, damit der König auch die Wahl des nächsten Papstes in der Hand behielt, und im Oktober die Kurie nach Neapel geführt.

Der Unwille der Kardinäle, die bei all' dem kaum befragt wurden, erreichte damit seinen Höhepunkt. Aber auch Cölestin war unzufrieden: er fühlte, daß er seiner Stellung nicht gewachsen war, und er behielt keine Zeit zu den gewohnten Bußübungen. Als der Versuch, die Regierung 3 Kardinälen zu überlassen, an dem Einspruch der übrigen scheiterte, begann er an Abdankung zu denken, etwas in der bisherigen Geschichte des Papsttums Unerhörtes. Nun wurde Ben. Gaetani gerufen, der alte, rechtskundige Kardinal, der, solange sein Feind Karl II. das unbestrittene Übergewicht besaß, in kluger Zurückhaltung den Rückschlag erwartet hatte. Ein Aufstand des Volks, namentlich der Cölestinereremiten, veranlaßte zwar den Papst noch einmal, seinen Plan abzuleugnen, aber schon wenige Tage darauf forderte er die Ansicht des Kardinalskollegs über ihn ein. Selbst eine große Prozession der ganzen Geistlichkeit konnte seine Entschluß nicht mehr wankend machen. Vor allem aber verstand Benedikt die juristischen Bedenken zu heben: die Abdankung Clemens I. biete einen Präzedenzfall, und das Kardinalskolleg sei die Stelle, an die gesetzmäßig die päpstliche Würde bei der Abdankung zurückzugeben sei. So vollzog Cölestin am 13. Dezember 1294, indem er eine von Gaetani verfaßte Formel verlas, den Verzicht. Während Dante in ihm eine That des Kleinmuts sieht, preisen ihn andere als Beispiel der Demut, unter ihnen Petrarka, der um deswillen den armen Einsiedler höher stellt, als die Apostel und viele Heiligen.

Die später gegen Bonifaz VIII. erhobenen Anklagen, durch Betrug die Abdankung herbeigeführt zu haben, sind zwar unbegründet, aber zweifellos war Benedikts Blick von Anfang an auf die Krone gerichtet. Nachdem er sie erlangt hatte, wollte er seinen Vor-

gänger mit sich nach Rom nehmen, damit er nicht von seinen Feinden, welche die Entsagung für ungiltig erklären konnten, noch als Werkzeug benutzt würde. Peter, den nur nach seiner alten Zelle verlangte, entfloh aber nach Sulmona, und dann, auf Geheiß des Papstes verfolgt, in einen abgelegenen Wald. Seinen Versuch, über die Adria, vielleicht nach Griechenland oder Dalmatien zu Dolcino von Novara zu entkommen (Ehrle im ALKG I, 528; II, 309 ff. 312 ff. 316; IV, 2), verhinderte ungünstige Witterung. Er wurde ausgeliefert und seitdem auf dem Felsenschlosse Fumone bei Anagni streng in einer dumpfen Zelle bewacht, bis die Kerkerluft, Fasten und Bußübungen seinem Leben am 19. Mai 1296 ein Ende machten. Clemens V. nahm ihn unter die Heiligen auf, der 19. Mai ist sein Gedächtnistag. Dr. **Hans Schulz.**

Cölestiner. Diesen Namen führen zwei durch Peter von Murrhone als Papst Cölestin V., ins Leben gerufene Mönchsgenossenschaften, welche nicht selten miteinander verwechselt werden.

a) Die benediktinischen Cölestiner. Vgl. Helyot VI, 180—191; Heimbucher, Die Orden u. Kongr. d. k. K. I, 134—136, sowie die bei diesem angeg. neueste Litteratur aus den Jahren 1894—96 (Jubiläumsschriften über Cölestin V.), bes. Hans Schulz, Peter von Murrhone, Berlin 1894, sowie denselben in ZKG XVII S. 363 ff.

Die benediktinischen Cölestiner auch Murrhoniten genannt, sammelte der dem Benediktinerorden angehörige, aber als Einsiedler auf dem Majella-Berge in den Abruzzen lebende Peter von Murrhone (geb. 1215, gest. 1296) seit etwa 1258 um sich, verpflichtete sie auf eine verschärfte Benediktinerregel und erlangte angeblich 1264 die päpstliche Genehmigung Urbans IV. für diesen seinen Einsiedlerverein. Doch ist sowohl die Bestätigungsbulle dieses Papstes vom genannten Jahre, wie eine spätere Gregors X. vom 1274 von zweifelhafter Echtheit. Auch unterliegen die übrigen Nachrichten über des Ordens früheste Geschichte erheblichen kritischen Bedenken; so z. B. die Angabe, daß er bereits um 1274 (wo sein Stifter Peter zum ökumen. Konzil nach Lyon gereist und hier als Wunderthäter Aufsehen erregt haben soll) 16 Klöster gezählt habe. Seit etwa 1290 erscheint nicht mehr der Majella-Berg sondern das Kloster des hl. Geists zu Sulmona (unter Abt Onufrio) als Hauptsitz der Murrhoniten-Kongregation. Im Jahre 1294 als Cölestin V. zum Papste erhoben, suchte Peter seiner Genossenschaft durch reiche Ablaßspenden und sonstige Privilegien eine Führerstellung in der benediktinischen Mönchsfamilie zu verschaffen; ja er trug sich mit dem Gedanken, deren Mutterkloster nach den Grundsätzen seines Vereins zu reformieren und richtete darauf lautende Anträge an die Mönche von Monte Cassino. Sein baldiger Sturz verhinderte die Ausführung seiner Pläne. Doch wuchs der nunmehr nach ihm benannte Verein in der Folge zu beträchtlicher Stärke heran. In Italien gab es bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts 96 Cölestinerklöster; ihre Disziplin, die auf einigen Punkten, besonders was Fastenstrenge angeht, die der älteren Benediktiner an Schärfe übertrifft, wurde 1629 durch neue, von Urban VIII. bestätigte Konstitutionen geregelt (s. dieselben bei Holsten-Brockie, Cod. Reg. IV, 497—596). Nicht so zahlreich waren die Klöster der französischen Ordensprovinz (etwa 21; L. Beurier, Hist. des Célestins de Paris, 1634), sowie die mehrerer andren Länder, z. B. auch Böhmens und der Lausitz, wo Prag, Königstein und Oybin bei Zittau (gegr. 1366 von Karl IV., aufgehoben im 16. Jahrhundert) berühmte Sitze der Kongregation waren.

b) Franziskanische Cölestiner. F. Tocco, „I fraticelli o poveri eremiti di Celestino“ etc.. im Bolletino della Societa storica Abruzzese, Anno VII. 1895, p 117—159. Vgl. ZKG XVII. S. 277 f. sowie d. Art. „Franz v. Assi u. d. Franziskanerorden“ in dieser Encykl.

Franziskaner-Cölestiner oder „Arme Einsiedler Cölestins“ (Poveri eremiti di Celestino), auch Fraticelli, heißt die 1294 auf Anregung Cölestins V. durch die Franziskaner-Spiritualen Pietro da Macerata (Liberato) und Pietro da Fossombrone (Angelo Claremo, † 1357) gestiftete und bis gegen 1340 in gleicher Stärke bestehende Minoritenkongregation, über welche neuestens Felice Tocco in lehrreicher Untersuchung gehandelt hat. **Zöckler.**

Cölestins s. Pelagius.

Cölibat. Außer Thomassin, Vet. et nova Eccl. discipl. P. I, l. 2, c. 60 f. s. über die Geschichte des Cölibates Klitsche, Gesch. des Cölibates der kathol. Geistlichen &c., Augsb. 1830; Möhler in seinen Gesammelten Schriften (herausg. v. Döllinger), Regensburg 1839, 1, 177 f.; Der Cölibat, Regensb. 1841, 2 Bde; Hefele, Beiträge zur Kirchengesch., Tübingen

1864, 1, 122 f. Ferner Roskovány, Coelibatus et breviarium, Pest 1861, tom. 1—4. Sammlung der Cölibatverordnungen; in Bd 4 eine sehr vollständige Litteraturnachweisung. Lea, An historical sketch of sacerdotal celibacy in the christian church 2 ed. Bost. 84, Laurin, D. Cölibat d. Geistl., Wien 1880; Freisen, in Tüb. ThQS. 1886, 179; ders., Gesch. d. kanon. Eherechts, Tüb. 1888, S. 719 ff.; Bocquet, Esquisse histor. du célibat dans l'antiquité, Paris 1894; Vassel, le célibat ecclesiastique au premier siècle de l'Eglise, Paris et Poitiers 1896. Eine vorzügliche Darstellung des Zusammenhangs, in welchem Papst Gregors VII. Cölibatbestrebungen mit seiner Politik standen, giebt Bd 3 von Giesebrechts Geschichte der deutschen Kaiserzeit, woselbst auch litterarische Nachweisungen in den Anm. und Exkursen. Vgl. darüber auch Mirbt, D. Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894 S. 239 ff. Ein Teil der deutschen Litteratur über den Cölibat hängt mit den Bestrebungen zusammen, ihn zu beseitigen, welchem sich eine Zeit lang der unter Wessenbergs Führung stehende liberale Katholizismus hingab, der die gallicanisch-episkopalistischen Gedanken fortführte. Dahin gehören: Denkschrift f. d. Auffassung des den kath. Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates, Freiburg i. Br. 1828; J. A. u. Augustin Theiner, Die Einführung d. erzwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen und ihre Folgen, Altenb. 1828 (2 Ausg. 1845. Neuer Abdruck 1892 ff.), 2 Bde, 8°; Carové, Ueber das Cölibatgesetz des römisch-kath. Klerus 2. Abth. Frankfurt 1832, 1833; derselbe, Das römisch-kath. Cölibatgesetz in Frankreich und Deutschland, Offenbach 1834. In neuerer Zeit ist diese Bewegung von den Altkatholiken wieder aufgenommen worden, und die daraus hervorgegangene Hauptschrift ist v. Schulte, Der Cölibatzwang und dessen Aufhebung gewürdigt, Bonn 1876. Vgl. Hinschius, Kirchenrecht § 14—19; Scherer, Kirchenrecht § 70 f.

Cölibat, Ehelosigkeit, ist in der römischen Kirche der Stand der Virginität, zu welchem sich jemand durch den Empfang der höheren Weihen oder durch ein Gelübde verpflichtet. Die jüdischen Priester und Hohepriester lebten in der Ehe, es war ihnen nur um der Heiligkeit des Amtes willen untersagt, eine Buhlerin, eine Entweihte, eine Geschiedene zu heiraten, dem Hohenpriester selbst eine Witwe (3 Mosis 21, 7. 8. 14. 15; vgl. Saalschütz, Das mosaische Recht Teil II, S. 786—788). Zur Vorbereitung auf heilige Handlungen sollten sie sich jedoch ihrer Frauen enthalten, was selbst vom ganzen Volke gefordert wurde, als diesem die Gesetzgebung auf Sinai zu teil ward (2 Mosis 19, 15; vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [ed. Tüb. 1732, fol.], p. 189 sq.; s. v. Bohlen, Das alte Indien, Bd I, S. 338 ff.). Die heilige Schrift des neuen Bundes hat kein Verbot der Ehe; die Apostel waren zum Teil vermählt (Ev. Mt 8, 14; 1 Ko 9, 5), empfahlen selbst den Vorstehern der Gemeinden die Ehe (1 Ti 3, 1), ohne aber zu verkennen, daß unter Umständen nicht zu heiraten besser sei (1 Ko 7, 38). Daraufhin bildete sich schon frühzeitig in der Kirche die Ansicht, der ehelose Stand verdiene den Vorzug (Hermas, lib. I, vision II, 3; Ignatius ad Polycarp. c. V. u. a.), und steigerte sich selbst bald zu einer förmlichen Verachtung der Ehe (Origenes in Numer. hom. VI. ed. de la Rue Tim. II, p. 288; Hieronymus ad Jovinianum I, 4 u. a.). Daher finden sich schon seit dem zweiten Jahrhundert Beispiele freiwilliger Gelübde zur Ehelosigkeit und die Forderung der Kontinenz vor der Verrichtung heiliger Funktionen (s. Schwegler, Der Montanismus, Tüb. 1841, S. 122 ff.). Seit dem 4. Jahrhundert ergingen auch Gesetze in dieser Richtung, wie c. 1 Conc. Neocaesar. a. 314 (c. 9, dist. XXVIII), c. 10, Conc. Ancyran. a. 314 (c. 8 eod.); der c. 33 Conc. Eliberit. a. 313 (?) unterliegt dagegen einem großen kritischen Bedenken. Unverheiratete wurden bei der Anstellung in geistliche Ämter vorgezogen, doch die Ehe selbst den Klerikern nicht verboten, insbesondere aber untersagt, eine bereits bestehende Ehe aus religiösen Gründen aufzulösen (c. 5 Apostolorum, in c. 14 dist. XXVIII, vgl. den Bericht über den Schluß des nicänischen Konzils 325, auf den Rat des hl. Paphnutius aus Oberthebais bei Sokrates, Hist. eccl. lib. I, c. 11; Sozomenus lib. I, c. 23 der historia tripartita in c. 12 dist. XXXI, deren Echtheit ohne Grund von Berg über das Eheband S. 70 ff. angegriffen ist). Das Konzil von Gangra 355 (?) verfügte deshalb in c. 4 (c. 15 dist. XXVIII) gegen die Eustathianer: „Si quis discernit presbyterum conjugatum, tanquam occasione nuptiarum quod offerre non debeat et ab ejus oblatione ideo se abstinet, anathema sit". Doch gewann die strenge Richtung wenigstens in soweit die Oberhand, daß das K. von Nicaea es schon als alte Gewohnheit bezeichnete, daß ordinierte Priester und Diakonen nicht mehr heiraten durften, — diesen wurde indessen die Ehe gestattet, wenn sie sich das bei der Ordination vorbehalten hatten — (vgl. c. 8, dist. XXVIII), beiden aber, wenn schon ordiniert, ihre Ehe fortzusetzen erlaubt war. Auch war die verbotswidrig geschlossene Ehe giltig (c. 9, dist. XXVIII). Der Standpunkt der römischen Kirche war ein anderer; so erklärte Siricius, Bischof von Rom, im J. 385 (ad Himerium Tarraconensem ep. I, cap. 7, in c. 3, 4 dist. LXXXII),

im AT. sei die Priesterehe erlaubt gewesen, weil nur aus dem Stamm Levi Priester genommen werden durften; mit dem Wegfall dieser Beschränkung habe jene Lizenz ihre Geltung verloren und die „obscoenae cupiditates", d. i. die Ehe hindere die Verwaltung des geistlichen Amtes. Hierbei blieben auch die folgenden römischen Bischöfe (m. s. die Dekretalen Innocenz I. von 404, 405 in c. 4—6 dist. XXXI, Leos I. von 446, 458 in c. 1 dist. XXXII, c. 10 dist. XXXI u. a.) und an diese schloß sich auch alsbald die übrige abendländische Kirche an (Conc. Carth. II, a. 390, c. 2, in c. 3 dist. XXXI, c. 3 dist. LXXXIV, Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, c. 4 dist. LXXXIV u. a.). Danach wurde den Weihekandidaten für die höheren Ordines ein Keuschheitsgelübde abgenommen und seit dem 5. Jahrhundert auch für den Subdiakonat. Doch hatte Bruch des Gelübdes wohl Verlust des Amtes, nicht indessen Nichtigkeit der geschlossenen Ehe zur Folge (Leo I. a. 446 in c. 1 dist. XXXII, Gregor I. a. 591, 593 in c. 1 dist. XXXI, c. 2 dist. XXXII. u. a., darnach Conc. Agath. a. 506, c. 39, in c. 19 dist.XXXIV u. a.). Den Klerikern der niederen Weihen blieb gestattet, eine Ehe zu schließen, außer mit einer Witwe und zum zweitenmal (Conc. Carthag. V; a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII. Gregor I. a. 601 in c. 3 eod. u. a., vgl. c. 26 Apostol.). Die weltliche Gesetzgebung bestätigte diese Bestimmungen, mit der Maßgabe, daß verheiratete Personen oder solche, welche Kinder und Enkel hätten, nicht zu Bischöfen angenommen werden sollten, und mit dem Zusatze, daß Ehen der Kleriker der höheren Weihen als nichtig und die aus solchen entsprossenen Kinder als unehelich betrachtet würden (c. 10, 14 Cod. Theod. de episcopis et clericis [14, 2] von Konstantius und Konstans a. 353, 357, wiederholt in c. 2 Cod. Justin. eod. [I, 3] c. un. C. Theod. de bonis clericorum, von Theodosius und Valentinian a. 434, in c. 20 Cod. Just. cit. I, 3. — c. 42, § 1. c. 45 C. J. de episc. et cler. [I. 3] von Justinian a. 528, 530; Nov. V, c. 8, a. 535; Nov. VI, c. 1, 5, a. 535; Nov. XXII, c. 42, a. 536; Nov. CXXIII, c. 1, 14. 29, a. 546).

Die Kirche des Orients ist bei der älteren kirchlichen durch die angeführten Kaisergesetze modifizierten Gesetzgebung stehen geblieben (c. 14 Com. Chalced. a. 451, c. 3, 6. 12. 13. 48; vgl. Balsamon zum 6. 48. Trull.). Danach wurden die gegen das Verbot geschlossenen Ehen für nichtig erklärt, andererseits aber konnten Verheiratete, wie früher zur Ordination zugelassen werden, ohne daß ihnen, mit Ausnahme der Bischöfe, Trennung von ihren Ehefrauen zur Pflicht gemacht wurde (Synod. Constantin. 692 c. 13 c. 13 dist. XXXI). Diesen Rechtsstand hat die römische Kirche für die unierten Griechen belassen. Es erklärt darüber Benedikt XIV. in der Konstit. Etsi Pastoralis vom 26. Mai 1742, § VII, nr. 26 (Bullar. Magn. ed. Luxemburg. Tom. XVI, fol. 100): „Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent, nihilominus, ut eorum clerici, subdiaconi, diaconi et presbyteri uxores in eorum ministerio retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerint, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarint, ad subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum promoveri omnino prohibemus" verb. desselben Papstes Konstit. Eo quamvis tempore vom 4. Mai 1745 § 34, 35 (Bullarium cit. Tom XVI, fol 296). Doch fehlt es auch hier nicht an Kontroversen z. B. über die Frage, ob die nach der Ordination geschlossenen Ehen null oder nur unerlaubt seien (Benedikt XIV. Konstit. Anno vertente vom 19. Juni 1750, § 13 im Bullarium cit. Tom. XVIII, fol 167). Vgl. Nilles in Arch. f. kath. Kirchenrecht Bd 69 S. 117 und in ZkTh 1892 S. 174; Köhler, Die kath. Kirchen des Morgenlandes (Darmstadt 1894) S. 59 ff.; für den ruthenischen Klerus die Dekrete der Congr. de Prop. fide bei Friedberg Kirchenrecht S. 141 Anm. 13.

Die lateinische Kirche dagegen hat die Grundsätze über die Pflichten der Virginität nach und nach immer strenger gefaßt, doch nicht ohne fortwährendes Ankämpfen von seiten des Klerus. Die große Menge der seit dem 8. Jahrhundert darüber ergangenen Gesetze beweist, daß dieselben so leicht nicht zur Herrschaft gelangen konnten (Concil. Moguntin. a. 888, c. 19; Augustan. a. 952 bei Hartzheim, Conc. Germaniae Tom. II, fol. 373 623 u. a.). Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts übte die neue asketische Richtung und der ihr zugehörige Hildebrand, der nachherige Papst Gregor VII., hierbei einen entscheidenden Einfluß, so daß die Verordnungen Leos IX. (vgl. c. 14 dist. XXXII, a. 1054), Stephans IX. (c. 14 dist. XXXI, a. 1058), Nikolaus' II. (c. 5 dist. XXXII, a. 1059), Alexanders II. (c. 5 dist. XXXII, c. 16—18 dist; LXXXI,

a. 1063) bereits feststellten, was ihm selbst als Papst zur Vollziehung zu bringen übrig blieb. Auf einer Synode von 1074 erneute er die Festsetzung von 1059 und 1063 (s. vorhin cit.) nach welcher der beweibte Priester, welcher das Sakrament des Altars verwaltete, ebenso wie der Laie, der aus der Hand eines solchen das Sakrament empfinge, in den Bann fallen solle (S. c. 15 dist. LXXXI nebst der Bemerkung der Correctores Romani dazu; vgl. Bertold, Constant. de coelibatu sacerdotum und Apologeticus pro Gregorio VII.; Sigebert, Gemblacensis apologia contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum sacerdotum; s. Siegfr. Hirsch, De vita et scriptis Sigeberti, Berol. 1845, p. 107). Wer sich im Besitze eines höheren Ordo befand, sollte durch Eingehung einer Ehe Amt und Pfründe verlieren, bestimmte dann Urban II. im Jahre 1089 (c. 10 dist. XXXII). Dazu fügten das Konzil von Rheims 1119, c. 5 und das Lateranense v. 1123, c. 21 (c. 8 dist. XXVII), daß dergleichen Ehen getrennt, die Personen aber Bußanstalten übergeben würden. Das Laterankonzil von 1139 erneute diese Bestimmung mit der Erklärung, „hujusmodi copulationem ... matrimonium non esse“ (c. 40, Can. XXVII, qu. I). Das spätere kanonische Recht hat alles dieses wiederholentlich bestätigt; man s. deshalb Tit. X de filiis presbyterorum ordinandorum vel non. I, 17; in VI°. I, 11. Tit. X de clericis conjugatis III, 3; in VI°. III, 2; Tit. X qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt. IV, 6. — Auf die niederen Weihen wurden diese strengen Grundsätze nicht ausgedehnt. Alexander III. und Innocenz III. sprachen zwar aus, daß wenn jemand einen ordo minor besitze und dann eine Ehe schließe, er dadurch seine Stelle und die Privilegien des geistlichen Standes verlieren solle (c. 1. 2. 3. 5. 7. 9, X. de clericis conjugatis III, 3); doch stellten Bonifaz VIII. (c. un. de clericis conjug. in VI°. III, 2, a. 1298) und Clemens V. (Clem. I. de vita ac honestate clericorum III, 1, a. 1311) das ältere Recht wieder her, unter der Bedingung, daß solche Personen die Tonsur und die geistliche Kleidung beibehielten. Nachdem durch die Reformation das römische System verlassen worden war, suchte Karl V. durch das Interim von 1548 die Aufhebung desselben herbeizuführen, auch veranlaßte er nebst mehreren Fürsten die Erörterung dieser Angelegenheit auf dem tridentinischen Konzil (s. Pallavicini, Hist. Conc. Trid. lib. XVII, cap. 4 und 8, lib. XXII, c. 10 und 15, lib. XXIV, c. 12 und 9, 10; Sarpi, Hist. Conc. Trid. lib. VII, c. 20; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts, Bd IV, S. 99 ff.). Dieses hat indessen das frühere Recht im allgemeinen bestätigt und es gelten jetzt folgende Vorschriften; 1. die Pflicht zur Ehelosigkeit ist nach dem Empfang der höheren Weihen oder doch der Profeßleistung, sowie nach der Übernahme eines feierlichen Gelübdes (votum solenne) eine so bindende, daß eine später geschlossene Ehe nichtig ist (Conc. Trid. sess. XXIV, de sacram. matrim. can. 9, verb. c. un. de voto in VI°. III, 15). 2. Wenn jemand, der einen niederen Ordo besitzt, eine Ehe schließt, so ist diese zwar giltig, doch verliert er seine Stelle und die Fähigkeit zu den höheren Weihen. 3. Bereits verheiratete Personen können die niederen Weihen empfangen, wenn sie die Absicht haben, zu den höheren emporzusteigen (c. 4 de temporibus ordinationum in VI [I, 9] Bonifac. VIII.) und dies dadurch bekunden, daß sie ein votum castitatis perpetuae ablegen (c. 2 X. de clericis conjug. [III, 3] Alexander III.). Die Promotion zu den höheren Weihen selbst kann aber erst dann erfolgen, wenn die Gattin sich bereit erklärt, den Schleier zu nehmen und das Kloster zu wählen (c. 5, 6 X. de conversione conjugatorum [III, 32] Alexander III.). Das tridentinische Konzil bestimmt außerdem (sess. XXIII, cap. 6, 17 de reform.), daß zu den Funktionen der niederen Weihen in Ermangelung unverheirateter Kleriker auch verheiratete Personen zugelassen werden können, wenn sie nur nicht in einer zweiten Ehe leben.

In unserem Jahrhundert hat es in der katholischen Kirche selbst nicht an Bestrebungen gefehlt, die auf Beseitigung des C. gerichtet waren. Doch von den Staatsregierungen eher unterdrückt als befördert sind sie von Rom schroff zurückgewiesen worden. So erklärt Gregor XVI. in der Encyklika vom 15. August 1832: „Hic vestram volumus excitatam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum conjurationem, quam nobis effervescere in dies latius, connitentibus cum perditissimis nostri aevi philosophis nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine etc.“ Ebenso hat derselbe Papst den Wunsch zurückgewiesen, es möge der Rücktritt römischer Geistlicher höherer Weihen in den Laienstand (Laisirer) verstattet werden, in einem Erlasse an die oberrheinische Kirchenprovinz vom 4. Oktober 1833, mit Bezugnahme auf das Conc. Trid. sess. VII, can. 9 de sacram. in genere, verb. sess. IV, can. 4.

Indessen haben die Altkatholiken den Cölibat beseitigt und die neueren Staatsgesetzgebungen von Deutschland, Frankreich, Belgien, Italien und der Schweiz lassen Personen höherer Weihen, ebenso wie solche, welche ein feierliches Keuschheitsgelübde gethan haben, zur Ehe zu (anders Österreich, Spanien, Portugal). Vgl. Friedberg, Lehrb. d. Kirchenrechts S. 378.

Die evangelische Kirche hat gleich anfangs ihre Geistlichen von der Verpflichtung zur Ehelosigkeit befreit, indem sie keinen der römischerseits dafür angeführten Gründe stichhaltig finden konnte. Mit großer Sorgfalt wird die Frage über die Priesterehe in der Augsburger Konfession Art. XXIII. und in der Apologie Art. VI erwogen und wider Rom beantwortet. Dasselbe geschieht in der Confessio Helvetica I, art. 37; Conf. II, art. 29; Anglicana art. 8, 24 u. a. In gleicher Weise werden auch bindende Gelübde zur Ehelosigkeit gemißbilligt. Augsb. Konf. Art. 27, verb. Apologie Art. 11 u. a. Die Kirchenordnungen gehen von gleichem Prinzip aus. So heißt es in der brandenburgischen von 1540, im Art. vom hl. Ehestand (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd I, S. 330): „Das Impediment der Priesterehe, nachdem anhero die tegliche erfahrung geoffenbart hat was ergerniß daraus erwachsen, sehen wir vor ferlich an, vnd wiewol wir dieser vnnötigen constitution relaxation verhoffet, vnd Christliche enderung derselben gerne gesehen hetten, vnd solchs dennoch anhero verblieben ist, wil vns als dem Landesfürsten, weiter ergernis zuuermeiden solchs lenger zuuerdulden nicht leidlich seyn u. s. w."; desgleichen in der kurpfälzischen von 1556, Fol. 116 vom Ehestand (s. J. H. Böhmer, Jus eccl. Protest. lib. III, tit. III, § XX); in der der großen württemb. Kirchenordnung (Summarischer Begriff) von 1559 (1582, 1660) vorausgeschickten Konfession, Abschn. vom ehelichen Stand u. a. m. Vgl. Meuß, Das evang. Pfarrhaus, sein Leben und seine Frucht, 1877. **(Jacobson †) Friedberg.**

Cölicolä s. Himmelsanbeter und Hypsistarier.

Cölius Sedulius s. Sedulius.

Cölln, D. v., gest. 1833. — Autobiographisches in Heinrich Hoffmanns Monatsschrift von und für Schlesien, Jahrg. 1829, Bd 1 S. 141 und in Justis Grundlage einer Hessischen Gelehrtengeschichte 1831, S. 64. Einen Bericht über Cöllns Leben schrieb sein bald nach ihm heimgegangener Freund Franz Passow (abgedruckt in den Schlesischen Provinzialblättern März 1833 und in der Darmstädter Allgem. Kirchenztg. 1833, Nr. 71). Nach diesem Bericht ist seine Biographie verfaßt im Neuen Nekrolog auf das Jahr 1833, T. I, S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bande der „Biblischen Theologie" Cöllns. Vgl. auch Schimmelpfennig in der AdB IV, 391.

Daniel Georg Konrad von Cölln wurde zu Oerlinghausen im Fürstentum Lippe-Detmold, wo sein Vater Prediger war, am 21. Dezember 1788 geboren. Seine Familie, mährischen Ursprungs, hatte der Religionsverfolgungen wegen im 17. Jahrhundert ihre Heimat verlassen und in Köln am Rhein, wo sie sich niedergelassen, den Familiennamen von Bees mit dem von Cölln vertauscht. Daniel von Cölln besuchte das Gymnasium in Detmold und studierte seit 1807 die Theologie in Marburg, angeschlossen besonders an den als Schriftsteller weniger hervorgetretenen, aber als Lehrer hochgerühmten Albert Jakob Arnoldi († 1835). Nachdem er sein Kandidatenexamen in der Heimat bestanden, setzte er seine Studien in Tübingen unter den beiden Flatt und Schnurrer, dann in Göttingen fort. Auf Arnoldis Rat habilitierte er sich 1811 bei der philosophischen Fakultät in Marburg, erhielt 1814 das Amt eines Majors (Aufsehers) bei dem damals neu aufgelebten, von Philipp dem Großmütigen gestifteten Stipendium, ward 1816 außerordentl. Professor der Theologie daselbst, 1817 bei der Feier des Reformationsjubiläums Doctor Theologiae. Im Frühjahr 1818 erging an ihn ein doppelter Ruf nach Heidelberg in die philosophische, nach Breslau in die theologische Fakultät. Er folgte dem letztern. Außer seinem Lehramte hatte er sich seit 1821 als Mitglied des Konsistoriums an den Kandidaten-Prüfungen zu beteiligen. Seine akademischen Vorträge, über die exegetischen und historischen Teile der Theologie sich erstreckend, fesselten nicht gleich anfangs, machten aber durch ihre wissenschaftliche Gediegenheit bald um so tieferen Eindruck. Seine Richtung kann als gemäßigter Rationalismus — das Bewußtsein der Freiheit und Kraft temperiert durch das Gefühl der Abhängigkeit und Schwäche — bezeichnet werden. Von diesem Standpunkte aus beleuchtete er die aus dem Mißverhältnis des religiösen Gefühls zum Erkennen und Wollen entstandenen Verirrungen der christlich frommen Gemütsrichtung in der Schrift: „Historische

Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus" (Halberstadt 1830), und ist er seit 1822 für die Union eingetreten im Sinne einer „innerlichen Vereinigung" der beiden protestantischen Hauptkirchen durch wirkliche Fortbildung zu einer höheren Stufe ihrer geschichtlichen Entwicklung (vgl. seine Schrift: „Ideen über den inneren Zusammenhang der Glaubenseinigung und Glaubensreinigung", Leipzig 1823). Die bevorstehende Feier des Jubelfestes der augsburgischen Konfession und der anklagende Aufsatz der Evang. Kirchenzeitung (1830, Nr. 5 u. 6) über den Rationalismus auf der Universität Halle gaben ihm und seinem Freunde David Schulz Anlaß zu einer gemeinsamen offenen Erklärung und vorläufigen Verwahrung „Über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher" (2. Auflage, Breslau 1830) für den Fall einer etwa beabsichtigten neuen Verpflichtung auf die augsburgische Konfession. Indem sie die augsburgische Konfession für nicht mehr geeignet erklärten, die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre in der evangelischen Kirche darzustellen, wiesen sie auf eine bessere Zukunft hin, wo es bei größerer Übereinstimmung und allgemeinerer Verbreitung richtiger Einsichten möglich und ratsam sein werde, ein neues giltigeres Bekenntnis aufzustellen. Schleiermacher, in der Behauptung der protestantischen Lehrfreiheit mit den beiden Theologen einig, richtete doch an dieselben ein Sendschreiben (in den ThStK 1831, S. 1—39, wieder abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abt. 1, Bd 5, S. 667), worin er ihre Furcht vor neuer Verpflichtung auf die symbolischen Bücher für wenig begründet erklärte, selbst gegen den Wunsch, daß irgendwann an die Stelle der veralteten Bekenntnisschriften neue (als welche niemals ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Not in äußerer Beziehung sein würden) treten möchten, protestierte, und das verfängliche Wort hinwarf, daß auch ein Rationalist orthodoxe Lehrformulare und Liturgien annehmen und gebrauchen könne (nämlich in seinem Sinn und Verstande), ohne daß man dies in jedem Falle einen Mangel an Treu' und Glauben oder eine **reservatio mentalis** nennen dürfe. Dagegen führten Cölln und Schulz in ihren „Zwei Antwortschreiben an Herrn D. Friedr. Schleiermacher" (Leipzig 1831; das erste Antwortschreiben ist von Schulz, das zweite von Cölln verfaßt), unter Hinweis auf den Widerspruch des jetzigen Schleiermacher mit dem früheren, aus, die jetzige Ansicht Schleiermachers gefährde den Charakter der Geistlichkeit und verdunkele die schönen Tugenden der evangelischen Wahrheitsliebe und Treue. „Wir unsererseits fühlen uns durchaus unfähig, irgend etwas von irgend jemandem und auf irgend jemandes Geheiß zu bekennen, was wir nicht glauben." Schleiermacher erwiderte in der „Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der augsburgischen Konfession" (1831, auch abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abt. 1, Bd 5, S. 703): sein Sendschreiben sei durch die beiden Antwortschreiben nicht erschüttert, er finde alles völlig in sich zusammenstimmend ohne Widerspruch mit irgendwelchen früheren Sätzen oder Handlungen; es handle sich da um zarte Gegenstände, auf die nicht mit derben allgemeinen Sprüchen grob losgeschlagen werden darf. Die „Kritische Predigerbibliothek", allerdings keine Freundin Schleiermachers, urteilte, daß die Schleiermachersche Dialektik einem Cölln und Schulz gegenüber das Feld nicht behaupten konnte (eine Darlegung dieses Streites findet sich in der „Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre" [Königsberg 1836, S. 100 ff.] von Karl Rosenkranz, der übrigens den Druck des Schleiermacherschen Sendschreibens bedauert). — Abgesehen von seinen sehr günstig aufgenommenen akademischen Gelegenheitsschriften (**De Joelis prophetae aetate, Marburg** 1811; **Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephaniae vaticinia, Vratisl.** 1818; **Memoria professorum theol. Marburg. Philippo Magnanimo regnante, Vratisl.** 1827; **Confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se conferuntur, Vratisl.** 1830) und einer Anzahl geschätzter Artikel in Zeitschriften und in der allgemeinen Encyklopädie, sind es besonders zwei Werke, welche von Cöllns Namen allgemein bekannt gemacht haben. Zuerst seine durch die aus den Quellen mitgeteilten Belege sich auszeichnende Bearbeitung des 1. Bandes und des 2. Bandes erster Hälfte der dritten Auflage des Lehrbuches der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher (Kassel 1832 und 1834; des 2. Bandes zweite Abteilung besorgte Chr. G. Neudecker 1838), dieser ersten wissenschaftlichen Behandlung der Dogmengeschichte auf dem von Semler eröffneten Wege. Aber sein Hauptwerk ist die von David Schulz herausgegebene „Biblische Theologie" (2 Bände, Leipzig 1836), die lange Zeit, namentlich im alttestamentlichen Teile, als das vorzüglichste galt in dieser Wissenschaft (siehe die Kritik dieses Werkes in Ferd. Christ. Baurs Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, herausgegeben von Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1864, S. 16—19, und in Ludw. Diestels

Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 716f.) — Cölln starb im rüstigsten Mannesalter am 17. Februar 1833, gerühmt als ein höchst vortrefflicher Mann, „der, wie der Philologe Franz Passow schreibt, unter allen unseren Theologen es am meisten von Herzen und Gesinnung ist, während er an Tiefe und Gründlichkeit des Wissens keinem nachsteht“. Im Handeln Wahrheit, im Forschen Gründlichkeit und Tiefe, so könne sein Wesen bezeichnet werden. **G. Frank.**

Cömeterien s. Katakomben.

Cohortatio ad gentiles, anonyme Justin dem Märtyrer zugeschriebene Apologie, s. Justin.

Colani, Timothée, gest. 1888. — H. Kienlen, Die gegenwärtige theol. Bewegung in der ev. Kirche franz. Zunge, in Beitr. zu den theol. Wissenschaften herausgeg. von Reuß und Cunitz, 6. Bdchen, Jena 1855. Von demselben eine Rezension der „Sermons prêchés à Strasbourg“ in ThStK 1859 S. 373ff. Eine biographische Notiz von Th. G. im Progrès Religieux 1888 Nr. 40 u. ff., und eine andere von J. Reinach, als Vorwort zu den nach Colanis Tod herausgegebenen Essais de critique historique, philosophique et littéraire (Paris 1895).

Colani war am 29. Januar 1824 zu Lemé, im Aisne-Departement, als das achte Kind des dortigen reformierten Pfarrers geboren. Der Vater stammte aus dem Engadin und war erst am Ende des Kaiserreiches nach Frankreich gekommen. Da er ein eifriger Anhänger des Réveil war, so wuchs der von Kindheit an zum Pfarramt bestimmte Sohn unter dem Einfluß eines engherzigen Dogmatismus auf, in welchem er noch bestärkt wurde als sein Vater, um ihn der Erziehung der französischen Lyceen zu entziehen, ihn zuerst nach Neuchâtel und dann zu den Herrnhutern des Kornthals schickte. Doch regte sich frühe in dem Knaben ein kräftiger Geist, der ihn trieb, über die religiösen Dinge nachzudenken und sich von seinem Glauben Rechenschaft zu geben.

Als er, sechzehnjährig, nach Straßburg kam, um daselbst Theologie zu studieren, ging ihm eine neue Welt auf. Reuß hatte soeben seine „Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis“ und seine „Geschichte der heiligen Schriften NT.s“ herausgegeben und das historische Prinzip in der Auffassung und Auslegung der biblischen Bücher zur Geltung gebracht. Von ihm angeregt, legte sich Colani mit Eifer auf das Studium des NT.s. Doch beschäftigte er sich daneben vielfach mit Philosophie, Geschichte und Litteratur, und erwarb sich so die allseitige Bildung, die ihn später auszeichnete.

Im Jahre 1845 absolvierte er das akademische Studium durch eine gedruckte Abhandlung über Kants Religionsphilosophie (Exposé critique de la philosophie de la religion de Kant); 1846 veröffentlichte er Essays über die Geschichte der deutschen Theologie und 1847 einen Aufsatz über Leibnitz und den Katholizismus. In demselben Jahre erhielt er den großen Preis der Schmutzschen Stiftung für eine Arbeit über die Grundsätze und Ergebnisse der gegen die Straußsche Kritik gerichteten Apologetik; zugleich erwarb er sich die Licentiatenwürde durch die Veröffentlichung einer Abhandlung über die Idee des Absoluten (L'idée de l'absolu). Er war auch Mitarbeiter an der Zeitschrift „La Réformation au XIX^e siècle“, welche Edmund Scherer in Genf herausgab und welche die individualistischen Ideen Vinets bis in ihren letzten Konsequenzen vertrat.

Unter solcher Geistesarbeit hatten nicht bloß die theologischen Ideen Colanis sich verändert, auch sein religiöser Glaube war ein anderer geworden. Er hatte, wie er selbst sagte, tausend eingewurzelte, ihm heilige Vorurteile aus seiner Brust reißen müssen, aber unter dieser schmerzlichen Operation war ihm ein geistigeres Christentum und ein konsequenterer Protestantismus aufgegangen.

Von da an erschien es ihm als Pflicht, an der Neugeburt der theologischen Wissenschaft in Frankreich mitzuhelfen. Der Anstoß zu einer der deutschen Theologie ebenbürtigen Forschung war zwar schon durch die Straßburger Fakultät, namentlich durch Bruch, Reuß und Schmidt gegeben worden; da diese Gelehrten aber meist deutsch schrieben, so war ihr Einfluß bisher ein beschränkter geblieben. Die Orthodoxie eines Grandpierre und Adolphe Monod herrschte in den weitesten Kreisen, und nur da und dort wurde der Versuch gemacht, den religiösen Gedanken in neue Bahnen zu leiten.

Da gab im Sommer 1849 Edmund Scherer, infolge seiner veränderten, freieren Ansichten über Inspiration und Autorität der hl. Schrift, seine Demission als Professor an der unabhängigen theologischen Schule von Genf, und veröffentlichte bald nachher seine

beiden Briefe über Kritik und Glauben (La critique et la foi, deux lettres par Edmond Scherer, Paris 1850). Scherer bezeichnete hier die Revision des kirchlichen Dogmas und die Rückkehr zu den ursprünglichen Ideen des Evangeliums als die große Aufgabe der Theologie unseres Jahrhunderts. Er und Colani verbanden sich, um an der Lösung dieser Aufgabe nach Kräften mitzuarbeiten. So gründeten sie im Jahre 1850 die „Revue de théologie et de philosophie chrétienne“, welche, von Colani geleitet, das Organ der neuen Theologie, der „Ecole de Strasbourg“ wurde.

Die erste Lieferung erschien im Juli 1850 mit dem bedeutsamen Motto: „Veritati cedendo vincere opinionem.“ In der Vorrede legte Colani seine und seines Freundes Grundsätze und Ziele offen dar.

Das Programm der Revue faßte er in folgenden Sätzen zusammen: „Wir fühlen die Verpflichtung, den Pantheismus unter allen seinen Verkleidungen zu bekämpfen, den im Evangelium niedergelegten Schatz mutig zu verteidigen, die persönliche Freiheit und Verantwortlichkeit laut zu proklamieren, in Jesu Christo die vollkommene und historische Verwirklichung des menschlichen Ideals zu zeigen, und ohne Aufhören die Notwendigkeit eines Willensaktes zu betonen, um des in ihm dargebotenen Heils teilhaftig zu werden.“

Er bekannte übrigens, daß die Stifter der neuen Zeitschrift ein abgeschlossenes System nicht besäßen. Aber sie riefen alle herbei, die, mit den Formeln einer veralteten Dogmatik unzufrieden, mithelfen wollten, „einen neuen Bau auf dem unbeweglichen Grunde des Gottmenschen“ aufzuführen.

Dieser Aufruf wurde gehört: eine kleine, aber auserlesene Schar sammelte sich alsbald um die so kühnlich aufgepflanzte Fahne der freien theologischen Wissenschaft. Neben den Namen der beiden Gründer der Revue enthielt der erste Band diejenigen von Reuß, Pressensé, Berny, Ch. Secrétan, Goy, Ver-Huell, Herzog und Jean Monod. Alle traten für das Recht der freien Forschung und für die Notwendigkeit der theologischen Entwicklung ein. Freilich sollte das Bündnis zwischen so verschiedenen Geistern nicht lange dauern. Schon am Ende des ersten Jahres traten Monod und Pressensé zurück; andere dagegen, wie Cunitz, Kayser, Trottet, und später Réville, Grotz, Nicolas, traten in ihre Stelle.

Unter allen diesen durch Geist, Talent und Wissen ausgezeichneten Männern nahm Colani als Direktor uud Hauptredakteur der Revue die erste Stelle ein. Er hatte von Anfang an die Fragen richtig erkannt, deren Behandlung sich aufdrängte: neben derjenigen der Inspiration, der Authentizität und der Autorität der hl. Schrift, die der Synoptiker und ihres Verhältnisses zum vierten Evangelium. So erschien gleich im ersten Jahr eine Abhandlung von ihm über „die vier kanonischen Evangelien als historische Dokumente des Lebens Jesu betrachtet“.

Nächstdem veröffentlichte er einige Essays über die Geschichte der modernen Theologie, in denen er seinen Lesern Männer wie de Wette und Schleiermacher, Claus Harms und David Strauß vorführte und sie mit der Bewegung der Ideen in Deutschland bekannt machte. Besonders aber gab er eine Reihe von dogmatischen Studien heraus (über „Glaube und Offenbarung vom protestantischen Gesichtspunkt“, über „die auf das Heil bezüglichen moralischen Thatsachen“, über „Schuld und Sühne“, über „den orthodoxen Begriff des Heils“ u. s. w.), welche allgemeines Aufsehen erregten.

Wenn schon seine Ausführungen über Glaube und Offenbarung vielen ein Stein des Anstoßes und Ärgernisses waren, so noch mehr die christologischen Abhandlungen, namentlich die „Kritik der christologischen Systeme“ und der „Versuch einer positiven Christologie“. „Die wahre Christologie,“ sagte Colani, „hat von der Menschheit Christi auszugehen und zu zeigen, daß diese Menschheit, weil vollkommen, auch göttlich ist. Auf dem metaphysischen Boden schließen sich Menschheit und Gottheit aus; auf dem sittlichen Boden ist jedes menschliche Ideal in Gott verwirklicht, und jede göttliche Realität ist ein menschliches Ideal. Die Heiligkeit ist die erste Eigenschaft der Gottheit und der Menschheit. Nun aber ist Christus heilig, durchaus heilig“.

Auf dieser Grundlage suchte er eine neue Christologie aufzubauen, die von der orthodoxen in manchen Punkten sich entfernte und in andern sich ihr wieder näherte.

Colani wies übrigens jeden Vorwurf der Zerstörungswut zurück: „Wir negieren die orthodoxe Metaphysik, aber wir thun es aus religiösen Motiven, weil sie, ernst genommen, die menschliche Realität Jesu und seinen Heilandscharakter zerstört. Dieser zersetzenden Metaphysik gegenüber behaupten wir, erforschen wir, beweisen wir die volle Realität des Gottmenschen. An die Stelle eines gespenstischen Christus setzen wir den lebendigen Christus“ (Revue XI, 121. 122).

Die Resultate, zu denen die Herausgeber der Revue gelangten und ihre offenen Erklärungen erregten rings um sie her nicht geringes Aufsehen und zogen ihnen die heftigsten Angriffe zu. Es waren nicht bloß die Vorkämpfer der Dogmatik des Réveil, die Männer der „Archives du christianisme", welche gegen sie auftraten; auch nicht bloß die Theologen der „Espérance", die Herren Godet, Bastie, Rougemont u. a.; selbst die Männer des juste milieu erhoben sich gegen die Neuerer, als ob diese es auf den Umsturz des Christentums abgesehen hätten. Edmond de Pressensé, einst Mitarbeiter an der Revue de théologie, jetzt Herausgeber der Revue chrétienne, bezichtigte Colani des Sozinianismus und des Deismus, behauptete, er untergrabe alle Moral, stellte sogar seine theologische Ehrlichkeit in Frage. Von allen Seiten warf man der Revue negative Tendenzen vor und klagte sie der Ketzerei an. Herr Bastie in der „Espérance" verlangte, die Anhänger der neuen Schule sollten vom Pfarramte ausgeschlossen werden.

Dem gegenüber erklärte Colani im 15. Band der Revue, dem letzten der ersten Serie, welcher Ende 1857, sieben Jahre nach der Gründung der Zeitschrift erschien: „Es gilt, dem Beispiele der Reformatoren zu folgen, doch so, daß wir noch weiter zurückgehen als sie; es gilt, in einem Wort, durch die Episteln hindurch zu den Evangelien zu gelangen. Alles, was man die neue Theologie nennt, ist in dieser Evolution inbegriffen."

Mit dem Jahre 1858 begann die zweite Serie der Revue unter dem Titel: „Nouvelle revue de théologie" (10 Bände). Von da an nahm sie einen etwas anderen Charakter an, wie ihr neues Motto: „Fides quaerens intellectum" es schon andeutete. Ihre Losung: „freie Forschung" blieb dieselbe; die höchsten wissenschaftlichen Fragen wurden wie bisher von kundiger Hand, aber in entschieden liberalerem Sinne behandelt; auch trat die Polemik und Kontroverse mehr und mehr zurück. Zu den alten bewährten Mitarbeitern kamen mehrere neue: Athanase Coquerel der jüngere, und sein Bruder Etienne, Schwalb, Steeg, Viguié u. a.; Colani dagegen, durch andere Beschäftigungen vielfach in Anspruch genommen, schrieb viel weniger. Von größeren Abhandlungen enthält diese Serie nur drei aus seiner Feder: „Meine Stellung in der Kirche A. K.", sodann „Zwei Zeichen der Zeit in Deutschland" und ein „Historischer Versuch über die Augsb. Konfession", der unbeendigt blieb.

In der dritten Serie der Revue, von Januar 1863 bis Dezember 1869 (7 Bde), trat seine Mitarbeit noch mehr zurück. Er überließ, zum Teil wenigstens, die Leitung seiner Zeitschrift jüngeren Händen. Er war, wie er sagte, in das Alter des geistigen Lebens eingetreten, wo man die gebieterische Notwendigkeit empfindet, von der Analyse zur Synthese überzugehen, mit den Steinen, die man behauen hat, einen größeren oder kleineren Bau aufzuführen, seine Gedanken zu sammeln und zu einem System zusammenzuschließen.

Doch erschien im 1. und 2. Band dieser Serie noch eine bedeutende Arbeit von ihm, eine Kritik des Lebens Jesu von Renan. Indessen fing die Revue an, sich zu überleben. Colani entschied, daß sie verschwinden sollte. Die Lieferung vom Dezember 1869 brachte folgende Erklärung: „Diese Lieferung wird die letzte der Revue de théologie sein. Die erste erschien im Juli 1850. In diesen neunzehn Jahren haben wir 32 Bände herausgegeben. — Was von Anfang an unserer Zeitschrift einen individuellen Charakter gab, das sind nicht die Lehren, die sie verbreitet hat . .; ihre Individualität bestand vielmehr in der Kühnheit, mit der wir an alle theologischen Probleme herangetreten sind, ohne uns um das Angstgeschrei eines religiösen Publikums zu kümmern, das von solcher Arbeit der Geister keine Ahnung hatte, ohne uns auch um die Konsequenzen zu kümmern, zu denen die Logik uns fortreißen konnte. Wir vertrauten der Wahrheit, der Freiheit, der freien Diskussion: dieses Vertrauen hat die Revue leben machen. Wenn sie heute stirbt, heißt das, daß wir dieses Vertrauen nicht mehr besitzen? — Gewiß nicht. Aber das Recht der freien theologischen Wissenschaft, das in unsern Anfängen durchaus geleugnet wurde, ist hinfort eine Thatsache, die sich allen aufdrängt ... Die Protestanten Frankreichs können eine freie Theologie nicht mehr entbehren — die Revue hat ihre Aufgabe erfüllt."

Den gegen die Revue gerichteten Angriffen gegenüber hatte Colani die Frage aufgeworfen: Schließt die Theologie der Mitarbeiter an der Revue, dieselben von der christlichen Kanzel aus? Oder können die Gemeindeglieder bei ihnen Erbauung finden? Er selbst hatte 1856 angefangen zu predigen, zuerst allmonatlich zu Alt-St.-Peter und später als Hilfsprediger an der französischen Gemeinde zu St. Nikolai. Seine Grundsätze bezüglich der Predigt entwickelte er im 14. Bd der Revue unter dem Titel: „Quelques idées sur la prédication". Nachdem er hier die Ohnmacht der heutigen Predigt gezeigt und die angepriesenen Remeduren besprochen, kam er zu dem Schlusse: „Was unserer

Predigt not thut, das ist viel weniger eine Reform des Rahmens, als eine Reform des Inhalts. Das Kapitel der Inventio, nicht das der Dispositio ist neu zu schaffen. Die Reformatoren, in ihrer Theologie und in ihrer Predigt, sind von den Kirchenvätern zu den Briefen Pauli zurückgegangen; kehren wir von den Episteln zu den Evangelien, besonders zu den drei ersten, zurück ... Predigen wir was Christus gepredigt und wie er gepredigt hat. Lassen wir aus unseren Predigten die Dogmatik und das unnütze Disputieren weg. Erzählen wir die Heiligkeit und die Liebe des Vaters, enthüllen wir die Gesetze seines Reiches, vor allem aber zeichnen wir das Bild des Sohnes. — Aber es sei der historische Christus, derjenige, der vor achtzehn Jahrhunderten in Palästina gelebt und gelitten hat, und nicht eine metaphysische Wesenheit, die wir aus vielen Deduktionen und Subtilitäten zusammengesetzt haben. — Auch unsere Moral soll von dieser Gestalt ausgehen, wie die Strahlen von der Sonne ausgehen und Licht und Leben in die Welt hineintragen. — Dieser Realismus des Evangeliums wird uns erlauben, den Problemen näher zu treten, welche heutzutage die Geister beschäftigen und mit kühner Hand die öffentlichen Laster aufzudecken. Unsere Zeitgenossen sollen erkennen, daß die Christen sich nicht von Illusionen und Subtilitäten wägen und wiegen lassen. Die Prediger müssen wieder ihre Stelle an der Spitze der öffentlichen Meinung einnehmen" (Revue XIV, 295 ff.).

Von diesen aber verlangt er, daß sie ihren Zuhörern die Wahrheit so vorlegten, daß sie dieselbe sich aneignen könnten. Sie sollten nicht suchen zu blenden, sondern aufzuklären, nicht befehlen und drohen, sondern überzeugen und gewinnen, sie sollten an das Herz und das Gewissen sich wenden.

Zwischen der Theorie, wie Colani sie hier ausgesprochen und seiner Praxis herrschte vollkommene Übereinstimmung. In einer Reihe von Predigten (Corneille, les brebis errantes, la lettre et l'esprit) deckte er die Gefahr der religiösen Krisis auf, welche die Einzelnen, die moderne Gesellschaft und die heutige Kirche durchzumachen haben, und zeigte, wie das einzige Rettungsmittel die Rückkehr zur Lehre Jesu Christi und die Erneuerung des inneren Lebens durch das Evangelium sei. In seinen mehr dogmatischen Reden (Jésus-Christ, l'Evangile, de salut par la foi, ce qu'on trouve dans la Bible) kam er dann immer wieder auf die Notwendigkeit zurück, die abstrakten Dogmen und die theologischen Spekulationen wegzulassen, um das Evangelium zu lesen und den Christus der Geschichte zu betrachten.

Er selbst behandelte vorzugsweise moralische und soziale Fragen, und er behandelte sie wie mit tiefem Ernst, so mit voller Kenntnis der heutigen Zustände. Seine Predigten waren im bestem Sinne des Wortes aktual. Er scheute sich nicht, das Leben seiner Zeitgenossen aufzudecken, den geistigen und moralischen Zustand seines Volkes zu konstatieren, die großen Tagesfragen zu besprechen und alle bedeutenden Angelegenheiten des Jahrhunderts mit dem Lichte des Evangeliums zu beleuchten. Mit unerschrockenem Mute wies er auf die Schwächen, die Fehler, die Laster der heutigen Gesellschaft, er legte den Finger auf die Wunde und sagte: hier ist der Sitz des Übels (La chute de Babylone).

Während der Jahre, in welchen er zuerst als Hilfsprediger, und seit 1862 als Pfarrer an der französischen Gemeinde zu St. Nikolai predigte, sammelte Colani alle vierzehn Tage ein zahlreiches und sympathisches Auditorium um seine Kanzel. Was die Zuhörer mächtig anzog, das war doch nicht allein der aktuale Charakter seiner Predigten, ihr bedeutender Inhalt und ihre freiere Form, sondern die Kraft seiner Überzeugung. Auf ihn konnte man das Wort Vinets anwenden: „Hier ist doch einmal ein Prediger, der nicht predigt, vox humanum sonat, hier ist ein Mensch, der zu Menschen redet." Dazu kam freilich eine bewunderungswürdige Methode, welche Gedankentiefe und Gedankenfülle mit Klarheit und Präzision, Kraft und Schwung mit Einfachheit und Natürlichkeit zu paaren verstand; ferner, ein ausgezeichnetes Talent der Darstellung, Wärme und Begeisterung und klassische Schönheit der Form.

Auch hier blieben die Angriffe nicht aus. Da Colani immer wieder an das Gewissen des Einzelnen appellierte, so beschuldigte man ihn, er lasse jeden nach seinem persönlichen Gutdünken handeln und untergrabe alle Sittlichkeit. Diese Anklagen veranlaßten ihn, zuerst, im Jahre 1856, einzelne Predigten: l'Individualisme chrétien, le Sacerdoce universel, l'Education protestante, und nachher, von 1857 bis 1861, drei Sammlungen: Sermons prêchés à Strasbourg (Straßburg 1857), Nouveaux sermons (Straßburg 1860) und Quatre sermons prêchés à Nîmes (Straßburg 1861), zu veröffentlichen.

Sie wurden mit großer Sympathie aufgenommen. Die erste Sammlung erlebte nicht bloß mehrere Auflagen, sie wurde ins Deutsche, ins Holländische und ins Schwedische übertragen. Aber auch die anderen wurden auf das Anerkennendste beurteilt.

Der Ruf, den Colani durch seine **Revue** und durch seine Predigten erworben, sein hervorragendes Schriftsteller- und Rednertalent, seine tiefe wissenschaftliche Bildung, dies alles schien ihn für eine der ersten Stellen in Kirche oder Schule zu bezeichnen. Aber sein Name war ein Panier geworden, und die Behörden scheuten sich, seinen Ideen gleichsam eine offizielle Konsekration zu geben. So blieb Colani Jahre lang in einer ganz bescheidenen Stellung. Er hatte schon über zwanzig Bände seiner **Revue** herausgegeben und mehrere Ausgaben seiner Predigtsammlungen erscheinen lassen, und er mußte seinen Unterhalt noch durch Privatunterricht erwerben. Endlich, im Jahre 1861, wurden ihm durch das energische Einschreiten von Bruch und Reuß die Vorlesungen über französische Litteratur am protestantischen Seminar übertragen.

Es war wenig, was man ihm damit bot, und doch genug, um den Zorn der orthodoxen Partei zu erregen. Die Organe derselben ergingen sich in allerlei Drohungen und forderten die Konsistorien der Kirche A. K. auf, gegen das Ärgernis laut zu protestieren. Sie wurden gehört. Das Konsistorium von Paris richtete an das Direktorium der Kirche A. K. ein Schreiben, in welchem es „seinen Befürchtungen und seinem Schmerz" bezüglich der Ernennung Colanis Ausdruck gab. Pfarrer Hosemann ging weiter. Er glaubte die Sache vor das große Publikum bringen zu müssen. In einer Broschüre: **„Un mot à propos de l'appel adressé à M. Colani par le Séminaire protestant de Strasbourg"**, suchte er zu beweisen, daß die Überzeugungen des Direktors der **Revue** mit dem Bekenntnis und der Liturgie der Kirche A. K. in Widerspruch ständen, und daß er darum nicht in den Dienst dieser Kirche als Professor oder Pfarrer eintreten könne. Er zieh sogar Colani der Unehrlichkeit und verweigerte ihm den Christennamen.

Auf diese Anklagen antwortete Colani durch seine **„Lettre à M. le pasteur Hosemann sur ma position dans l'Eglise de la Confession d'Augsbourg."**

Diese Antwort reizte die Gegner noch mehr. In der Session des Oberkonsistoriums von 1861 stellten die Vertreter der Orthodoxie den Antrag: „Das Oberkonsistorium bedauert, daß die kompetenten Behörden einem Professor negativer Tendenzen ein Kollegium übertragen haben und verlangt, daß bei der ersten Gelegenheit sie einen Professor ernennen, dessen Ueberzeugungen mit der in der A. K. ausgedrückten Lehre übereinstimmen." Es gelang ihnen nicht; das Oberkonsistorium lehnte den Antrag ab.

Wenige Monate nachher, am 15. Mai 1862, wurde Colani Pfarrer an der französischen Gemeinde St. Nikolai, und zwei Jahre später Professor der Homiletik an der theologischen Fakultät und Professor der Philosophie an dem protestantischen Seminar.

Diese dreifache Ernennung rief wiederum die lebhaftesten Proteste von seiten der lutherischen Orthodoxie hervor. In der Tagung des Oberkonsistoriums von 1864, sprach der geistliche Inspektor der Pariser Inspektion, Pfarrer Meyer, seinen Schmerz darüber aus, daß ein Mann, der nicht aufgehört habe seine Negationen zu verschärfen, zu einem dreifachen Lehrstuhle berufen und mit Ehrenbezeugungen überhäuft worden sei, und er und seine Parteigenossen trugen darauf an, daß fürderhin das Oberkonsistorium bei Ernennung der Professoren ein Gutachten abgeben sollte. Auch dies war umsonst: Colanis Ernennung konnte nicht mehr rückgängig gemacht werden.

Im Jahre 1864, wenige Monate ehe er zum Professor ernannt wurde, erlangte Colani die Würde eines Doktors der Theologie durch seine merkwürdige und bald weithin bekannte Schrift: **„Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps"** (Straßburg 1864). Am Ende desselben Jahres begann er seine Vorlesungen über Homiletik, Katechetik und Liturgik an der theologischen Fakultät und über Philosophie am protestantischen Seminar. Seine Vorlesungen, durch wissenschaftliche Tiefe, scharfes Urteil und elegante Form gleich ausgezeichnet, zogen viele begeisterte Hörer an. Colani verstand es übrigens trefflich, die studierende Jugend für die wissenschaftlichen Probleme zu interessieren und sie zu eigenem Prüfen und Urteilen anzuregen. Bald konnte sich keiner der theologischen Lehrer an Einfluß mit ihm messen. Im April 1866 gab er seine Demission als Pfarrer, um sich ganz seinem doppelten Lehramte zu widmen. Doch sollte er auch dieses nicht lange mehr führen. Die Ereignisse des Jahres 1870, welche Elsaß von Frankreich lostrennten, rissen ihn von Straßburg los und warfen ihn in andere Wege. Nach der Übergabe der Stadt begab er sich nach Bordeaux zu Gambetta und wandte sich der Politik zu.

Von da an entsagte er der Theologie. Doch entfremdete er sich der Kirche und den kirchlichen Fragen nicht. Im Jahre 1872 nahm er als Laienabgeordneter an der offiziellen Synode der reformierten Kirche Frankreichs teil, und trat in dieser Versammlung als einer der energischsten und beredesten Vertreter der protestantischen Freiheit auf. Das von Professor Bois vorgelegte Glaubensbekenntnis unterzog er der schärfsten Kritik und bewies das Recht der Liberalen in der Kirche zu bleiben.

Colani hatte sich anfangs in Royan (Dep. der Charente-Inférieure) niedergelassen und sich hier an einem industriellen Unternehmen beteiligt. Da dasselbe mißlang, verzog er nach Paris, wo er 1876 eine litterarische Zeitschrift: „le Courrier littéraire“, gründete und einige Zeit leitete. Bald darauf wurde er Unterbibliothekar an der Bibliothek der Sorbonne und einer der Hauptredakteure der von Gambetta inspirierten Zeitung „la République française“. Hier und in der „Nouvelle Revue“, deren Mitarbeiter er geworden, behandelte er über zehn Jahre lang die verschiedensten Fragen der Politik, der Litteratur, des öffentlichen Unterrichts, und gelegentlich auch der Religion, mit eben der Gründlichkeit, mit der scharfen Logik und der unerschrockenen Wahrheitsliebe, die früher seine theologischen Arbeiten und seine Predigten ausgezeichnet hatten. Er nahm bald eine geachtete und einflußreiche Stelle in der Pariser Presse ein. Im Sommer 1888 sollte er in die Redaktion des „Temps“ eintreten; vorher aber wollte er sich durch eine Schweizerreise stärken. Da erkrankte er in Grindelwald an einer Lungenentzündung, die ihn nach wenigen Tagen, am 2. September, dahinraffte.

Colani „zählt zu den kräftigsten Geistern und den hervorragendsten Schriftstellern der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts“ (Albert Réville). Gleich ausgezeichnet durch Talent und Wissen, durch Schärfe des Urteils und Eleganz der Form, hat er, durch die Verhältnisse gehindert, auf dem theologischen Gebiet, ebensowenig als später auf dem politischen, seine ganze Kraft entwickeln können. Doch bleibt ihm das große Verdienst, durch seine Revue de théologie und seine Predigten einen erneuernden und belebenden Einfluß auf die französische Theologie und die französische Predigt ausgeübt zu haben. Gegenüber dem rationalistischen und orthodoxen Intellektualismus hat er das mystische und ethische Element im Christentum, und gegenüber dem falschen Autoritätsprinzip das Recht der historischen und namentlich der innern Kritik wieder zu Ehren gebracht. Von vielen verkannt und angefeindet, von wenigen verstanden und unterstützt, hat er die Meisten fast unbewußt ergriffen und mit sich fortgezogen, und eine Umgestaltung der französischen Theologie in streng wissenschaftlichem Sinne hervorgebracht. So bleibt er eine bedeutende Erscheinung in der Geschichte der Theologie und der Predigt der Gegenwart. **Th. Gerold.**

Colenso, John William, gest. 1883. — Diction. of nat. Biogr. 11. Bd 1887, S. 290 ff.; Prot. KZ 1864.

J. W. Colenso ist am 24. Januar 1814 in St. Austell in Cornwall geboren, studierte in Cambridge, wurde 1846 Pfarrer in Forncett St. Mary in Norfolk und 1853 Bischof von Natal in Süd-Afrika. Hier erwarb er sich Verdienste um die Mission unter den Zulu; er übersetzte das N. Testament (1876), gab auch eine Grammatik der Zulusprache (1859) nebst einem Wörterbuch (1861) heraus. Die theologischen Anschauungen, die er in seinen Werken, St. Paul's Epistle to the Romans 1861 und The Pentateuch and the Book of Joshua critically examined 1862—79 aussprach, erregten dagegen in England großen Anstoß. Verneinte er dort die Ewigkeit der Höllenstrafen, so hier die strenge Glaubwürdigkeit des Pentateuch und dessen Abfassung durch Moses. Man sah hierin einen Angriff auf die Bibel. Der englische Episkopat forderte C. auf, sein Amt niederzulegen. Dasselbe geschah durch einen Teil der Pfarrer seiner Diöcese. Auch vor der Convokation von Canterbury wurde über seine Schriften verhandelt und es kam zu einer Verurteilung des Werkes über den Pentateuch, 1864; schon vorher hatte der Bischof Gray von Kapstadt als südafrikanischer Metropolit eine Untersuchung gegen Colenso angestrengt: das Konzil der Bischöfe erkannte ihn in neun Punkten der Irrlehre schuldig und verfügte seine Absetzung 16. Dezember 1863. Jene neun Punkte waren: die Bezweifelung des Versöhnungstodes Christi, die Annahme der Möglichkeit der Rechtfertigung ohne Kenntnis des Erlösers, Zweifel an der Ewigkeit der Höllenstrafen, Leugnung, daß die Bibel das Wort Gottes sei, Leugnung der Inspiration der Bibel, Leugnung der Wahrheit der biblischen Geschichte, Leugnung der Gottheit Christi, Herabwürdigung des Com. pr. book. Colenso appellierte gegen das Urteil seiner Amtsgenossen an den Geheimen Rat der Königin und erlangte ein günstiges Urteil. Dasselbe erklärte seine Absetzung für nichtig. Denn

die Krone habe keine gesetzliche Gewalt, ein Bistum zu gründen oder jurisdiktionelle Gewalt zu übertragen innerhalb einer Kolonie, die eine unabhängige Legislatur besitze; die Bistümer Kapstadt und Natal hätten also keine legale Existenz, und keinem der Bischöfe eigne irgendwelche Jurisdiktion. Infolge dieser Entscheidung blieb Colenso in seinem Amte, wußte auch die ihm feindseligen Geistlichen seiner Diöcese nach und nach zu entfernen. Dagegen betrachtete ihn der Bischof von Kapstadt nach wie vor als abgesetzt. Das Gleiche thaten die beiden Missionsgesellschaften, die in Natal wirkten; Gray weihte einen neuen Bischof für Südafrika mit dem Sitze in Pieter Maritzburg. C. starb in Durban in Natal am 20. Juni 1883. **Hauck.**

Coleridge, Samuel Taylor, gest. 1834. — Gillman, Life of S. T. C. 1838; Cottle, Reminiscences of S. T. C. and R. Southey 1847; Brandl, S. T. C. u. d. engl. Romantik 1886; Dictionary of National Biographie 11. Bd 1887 S. 302; Hort in Cambridge Essays 1856.

Samuel Taylor Coleridge, das jüngste von 11 Kindern des Pfarrers von Ottery St. Mary in der englischen Grafschaft Devonshire, war am 21. Oktober 1772 geboren. In seinem neunten Jahre verlor er seinen Vater, fand aber durch Freunde Aufnahme in der berühmten Schule Christ's Hospital in London. Hier wurde er unter der trefflichen Leitung des Schulrektors Bowyer in ein gründliches Studium der Klassiker, auch Shakespeares und Miltons eingeführt. Der Knabe zeigte schon frühe dichterisches Talent und großes Interesse an philosophischen und theologischen Fragen. Mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet, trat er im September 1791 in das Jesus College in Cambridge ein, wo er bald einen Preis für die beste griechische Ode „über Sklavenhandel" gewann. Nicht so glücklich war er bei der Bewerbung um ein Stipendium, das ihm den Aufenthalt auf der Universität erleichtert hätte. Gedrückt von Schulden und Sorgen verließ er, ohne promoviert zu haben, 1793, die Universität und ließ sich in einem Anfall von Verzweiflung für ein Dragonerregiment anwerben, wurde aber auf Verwendung seiner Freunde 1794 wieder entlassen und kehrte auf kurze Zeit nach Cambridge zurück. Da er aber hier keine Aussicht auf eine sorgenfreie Stellung hatte, und ihm bei seiner Hinneigung zum Unitarismus die Lust zum Eintritt in den Kirchendienst mangelte, so entschied er sich für eine litterarische Laufbahn. Er schloß sich an Rob. Southey an, der damals in Bristol sich aufhielt, und ihn in einen Kreis von jungen Männern einführte, die wie Southey und Lovell voll Begeisterung für die französische Revolution eine neue Ordnung der Dinge begründen wollten. Sie träumten von einer „Pantisokratie", die sie in Amerika ins Werk zu setzen beschlossen. Der Plan zerschlug sich; Coleridge ließ sich in Nether-Stowey bei Bridgewater in Southeys Nähe nieder; bald gesellte sich auch Wordsworth zu ihnen, von Coleridges Persönlichkeit angezogen. Das Feuer der politischen Reformgelüste war bald verraucht, aber auf dem Gebiet der Poesie wollte Coleridge mit seinen Freunden eine neue Ära beginnen. Sie brachen mit der steifen und lahmen Kunstpoesie des Jahrhunderts und kehrten zu der frischen und freien Naturpoesie zurück. Ihr erstes gemeinsames Auftreten in den „Lyrical Ballads" September 1798 bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der englischen Poesie, Coleridges Beitrag dazu „Ancient Mariner", dem bald „Christabel" folgte, haben seinen Dichterruf begründet. Die schöne einfache, melodische Sprache in diesen Gedichten ist nicht leicht übertroffen worden, wie denn Coleridge überhaupt sich durch große Meisterschaft in der Sprache hervortbat, sodaß viele von ihm neugeprägte Ausdrücke gangbare Münze wurden. Die neue von den Freunden eingeschlagene Richtung wurde später mit dem Namen Lake-School (See-Schule) bezeichnet nach dem Seedistrikt von Cumberland, wo sie von 1800 an längere Zeit zusammenlebten. Zuvor aber hatte Coleridge mit Wordsworth eine Reise nach Deutschland gemacht. C. blieb längere Zeit in Göttingen, wo er Vorlesungen von Blumenbach und Eichhorn hörte und sich mit der Geschichte der deutschen Litteratur und Philosophie angelegentlich beschäftigte. Eine Frucht dieser Reise, war die nach einem Manuskript gefertigte Übersetzung von Schillers Piccolomini und Wallensteins Tod (1800). Nach England zurückgekehrt, wohnte er bis 1810 meist im Seedistrikt mit seinen Freunden, dazwischen war er fast ein Jahr in Malta, auch in Rom. Später siedelte er nach London über, und verbrachte die 19 letzten Jahre seines Lebens bei seinem Freunde Gillmann in Highgate, unter dessen ärztliche Behandlung er sich stellte, weil er, um für körperliche Leiden Linderung zu finden, sich an den Genuß des Opiums gewöhnt hatte. Hier sammelte sich immer ein großer Kreis von Freunden und Verehrern um ihn bis an sein Ende, das am 25. Juli 1834 erfolgte. Er hinterließ zwei Söhne, deren einer, Hartley, ebenfalls Dichter und Schriftsteller war, und eine reichbegabte Tochter Sara, welche ihres Vaters Nachlaß herausgaben.

Coleridge war ein reichbegabter Mensch, zum Dichter wie zum Philosophen angelegt. Aber diese verschiedenartigen Anlagen traten sich oft hemmend in den Weg. Er war zu sehr Dichter, um ein strenger Denker zu sein, zu sehr Philosoph, um sein dichterisches Talent zur vollen Entwicklung kommen zu lassen. Ein Träumer und Sonderling von Kind auf, übte er doch auf Alt und Jung eine merkwürdige Anziehungskraft aus durch eine seltene Unterhaltungsgabe, durch Witz und Humor wie durch den Ernst, mit dem er die wichtigsten Fragen belehrend und anregend behandelte. Auf seiner Stube im College fesselte sein Gespräch die Studierenden stundenlang. In seinen reiferen Jahren sammelten sich litterarische Größen wie Lamb, Wordsworth, Leigh-Hunt und Carlyle um ihn, und in seinem hohen Alter galt er noch der Jugend als eine Art Prophet, als Magus, der den Schlüssel zu den Geheimnissen der Vernunft und Offenbarung habe. Sein Wissen umfaßte klassische und moderne Poesie und Philosophie und keiner seiner Landsleute kam ihm gleich an Kenntnis der deutschen Litteratur. Als Kritiker auf dem Gebiete der Poesie und Kunst wurde er besonders hochgeschätzt. Aber bei all seinem Wissen, bei all seinen bedeutenden Anlagen fehlte ihm die Energie, die letzteren völlig zu entwickeln, das erstere recht zu verwerten. Material genug, im einzelnen zum Teil trefflich zugerüstet, aber keine Verarbeitung des überall zerstreuten Stoffes zu einem Ganzen nach festem Plan. Er liebte es, was ihm gerade in den Wurf kam, zu halten und zu besprechen, oder Stellen aus andern Schriftstellern, die ihn fesselten, reflektierend und kommentierend zu behandeln. Coleridge ist nicht sowohl durch das bedeutend, was er auf dem litterarischen Gebiet selbst geleistet, als durch die vielseitige Anregung, die er gegeben, die neuen Wege, die er angebahnt und nicht zum mindesten dadurch, daß er einen Ideenverkehr zwischen England und Deutschland eingeleitet hat.

Es ist schon berührt worden, was Coleridge als Dichter geleistet, aber noch mehr als auf dem poetischen Gebiet ist auf dem religiösen eine neue Richtung von ihm ausgegangen. Bei der aphoristischen Behandlung des philosophischen und dogmatischen Stoffes, die er angewandt hat, ist es nicht leicht, seine Anschauungen in ein klares System zu bringen, d. h. zu thun, was er selbst nicht gewagt hat. Während die einen ihn ansehen als den gründlichsten Verteidiger der geoffenbarten Religion, als den tüchtigsten Vorkämpfer gegen Deismus und Pantheismus, erklären ihn andere für einen Neuplatoniker oder gar für einen Pantheisten. Ohne Frage hat er verschiedene Phasen durchgemacht von der empirischen Philosophie durch Pantheismus zum christlichen Theismus. In seinem jugendlichen Freiheitsdrang machte er sich los von den Dogmen der englischen Kirche und schloß sich der unitarischen Richtung als der scheinbar vernunftgemäßesten an. Sein Aufenthalt in Deutschland aber wurde ein Wendepunkt für ihn. In Kant und Jakobi, Spinoza und Schelling trat ihm eine ganz andere Philosophie entgegen, als die der englischen Empiriker. Von Lessing und Eichhorn lernte er Kritik. Am meisten schloß er sich an Kant an, über den er jedoch in positiver Richtung hinausging. Zugleich nahm er neuplatonische Ideen auf und bildete sich so, eklektisch verfahrend, die Anschauung, die er in der **Biographia Literaria** (1816), die zugleich seine innere Entwicklung zeigt, sodann hauptsächlich in seinen **Aids to Reflection** (1825), in seiner Abhandlung **On the Constitution of Church and State** (1820) und sonst dargelegt hat. — Versuchen wir darnach, was freilich bei manchen Widersprüchen nicht leicht ist, eine Darstellung seiner Auffassung.

Coleridge erkennt die Forderungen des Glaubens und Wissens als gleichberechtigt an. Wie es ihm Herzenssache ist, den ganzen Inhalt der Offenbarung, namentlich die spezifisch-christlichen Lehren festzuhalten, so ist ihm auch alles daran gelegen, die Vernunftmäßigkeit der Offenbarung darzuthun. „Der christliche Glaube," sagt er, „ist die Vollendung der menschlichen Vernunft." Je weniger aber diese Wahrheit allgemein erkannt wird, um so nötiger ist es, den richtigen Weg dahin zu zeigen, und Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen, die zu falschen Schlüssen und zur Verwerfung christlicher Lehren führen. Er thut dies, indem er in seinen **Aids to Reflection** eine Anleitung zum richtigen Denken giebt. Vor allem ist eine klare Definierung und richtige Anwendung der Begriffe nötig. Denn viel Verwirrung wird dadurch angerichtet, daß ein Wort, das in verschiedenen Gebieten verschiedenes bedeutet, von einem auf das andere übertragen wird, als hätte es nur eine bestimmte Bedeutung. Um einen sicheren Anfang des Denkens zu machen, muß der Mensch erst sich selbst erkennen, um von hier aus aufzusteigen zur Erkenntnis Gottes, nach dessen Bild er geschaffen ist. Im Unterschied von dem bloß Natürlichen findet nun der Mensch etwas Geistiges in sich. Und ist etwas Geistiges in ihm, so ist es sein Wille. Diesen Willen aber findet er ebenso bestimmt durch das Gesetz des Gewissens, wie gehemmt durch das Böse. Dieses Dreifache also, das Gesetz des Gewissens, den verant-

wortlichen Willen und das Böse findet er thatsächlich vor, als etwas, das zu beweisen weder möglich noch nötig ist. Es ist so das ethische Wesen des Menschen, das Fundamentale und Centrale in ihm, und von hier aus muß alles Denken beginnen. Dem entsprechend ist das Wesen der Religion ethisch, „Zweck und Ziel aller Religion ist praktisch: die sittliche und intellektuelle Hebung des Menschen". Das darauf gerichtete Denken ist die praktische Vernunft, Willen, Gewissen und Moralität in sich schließend. In allen Fragen der christlichen Lehre hat die praktische Vernunft zu entscheiden. Dies ist weder Sache des Verstandes, der über die Grenzen der sinnlichen Erfahrung nicht hinausgehen kann, noch des spekulativen Denkens. Letzteres geht von gewissen Prinzipien aus, denen es eine Art begrifflicher Existenz verleiht und die es mit Hilfe der Phantasie in reale Objekte umsetzt, was allezeit zu leeren Theorien und falschen Schlüssen geführt hat, zumal da diese so substantiierten Begriffe häufig mit demselben Wort bezeichnet werden, wie Gegenstände des religiösen Glaubens. Die spekulative Vernunft hat auf religiösem Gebiet nur eine formale und negative Bedeutung, sie hat zu zeigen, daß die christlichen Lehren der wahren Vernunft nicht widersprechen. Die Erkenntnisquelle der religiösen Wahrheiten ist die praktische Vernunft. Denn sie ist die Gabe Gottes, der die höchste Vernunft ist und in dessen Licht wir das Licht sehen. So ist sie das intuitive Vermögen, und die Ideen, die sie schaut, die als die göttlichen sich in ihr spiegeln, haben Realität. — Er fragt sich aber nun, welche Stellung die praktische Vernunft zu der heil. Schrift als der alleinigen Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit und als höchster Autorität in Glaubenssachen einnimmt. Coleridge sagt, man muß das Evangelium darauf ansehen, als was es sich giebt, „das Evangelium ist nicht ein theologisches System, kein Syntagma theoretischer Sätze und Schlüsse, um das spekulative Wissen, sei es das ethische oder metaphysische, zu erweitern, sondern es ist eine Geschichte, eine Reihe von Thatsachen und Ereignissen, die erzählt oder erklärt werden. Diese enthalten, oder richtiger gesagt, sind doktrinelle Wahrheiten, aber doch Thatsachen und Erklärung von Thatsachen". Und in betreff der Inspiration sagt er, die Bibel ist nur soweit inspiriert, als sie die Stimme Gottes ins Herz bringt. Somit ist die Bibel nicht im strengen Sinne die Quelle der Offenbarungswahrheit, nicht die oberste Richterin in Glaubenssachen. Es ist vielmehr die praktische Vernunft, das intuitive Vermögen, oder das christlich-ethische Bewußtsein die höchste Autorität. Alles wird nur darauf angesehen, welche Bedeutung es habe für das sittliche Wesen des Menschen. Bei der Lehre von der Gnadenwahl z. B. ist das praktisch-religiöse Interesse nur das, daß dem Gläubigen eine gewisse Hoffnung der Seligkeit gegeben wird, die er nicht seinem Verdienst, sondern der Gnade Gottes dankt. Bei der Lehre von dem alleinigen Heil in Christo wird uns nur gesagt, daß wir es bei ihm und nirgends sonst suchen sollen, aber es wird nicht gelehrt, was Gott einst mit Sokrates und andern Heiden thun wird. Der ethische Charakter von Coleridges Anschauung tritt besonders hervor in der Lehre von Sünde, Wiedergeburt und Rechtfertigung. Erbsünde bedeutet nur die von Adam an herrschende Unfreiheit des Willens. Die Sünde entspringt in dem Willen, der sich zum Bösen bestimmt und damit die Freiheit und Kraft zum Guten verliert, aber er kann sich wieder freimachen, wenn er durch Selbstunterwerfung unter das universale Licht, das Licht Gottes im Gewissen, ein vernünftiger Wille wird. Dies ist die Wiedergeburt und der Mensch wird dadurch fähig eines lebendigen Verkehrs mit dem göttlichen Geiste. So ist das Wort der Erlösung eine ethische That des Subjekts. Für eine objektive Erlösungsthat bleibt nicht Raum. Wohl wird behauptet, alles Heil gehe von Christo aus, aber sowohl dessen Person als sein Werk bleibt ein Mysterium, denn die Leidensfähigkeit läßt sich nicht mit seinen göttlichen Attributen zusammendenken, und ein stellvertretendes Leiden ist vollends mit ethischen Begriffen unvereinbar. So bleibt nur die Vorbildlichkeit übrig und der ethisch anregende Eindruck, den der Gläubige von der Person und dem Thun Christi empfängt. — Wenn nun überhaupt nur das ethische Bewußtsein über religiöse Fragen zu entscheiden hat und aufnimmt, was ihm gemäß ist, alles übrige aber aus dem Kreise der christlichen Lehre hinausweist oder als Mysterium stehen läßt, so hat man sich allerdings die Aufgabe, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Lehren darzuthun, leicht gemacht, und es hilft wenig, wenn, um den ganzen Offenbarungsinhalt zu retten, darauf hingewiesen wird, daß man wohl glauben könne, was alle Vernunft übersteigt. Manche Lehren, wie die von der Trinität, werden nicht als Gegenstände der praktischen Vernunft bezeichnet, obwohl gesagt wird, die allein wahre Idee von Gott schließe in ihrer Entwicklung die Dreieinigkeit in sich. Nur wird diese im Anschluß an den Neuplatonismus aufgefaßt: der Vater als die absolute Thesis seines eigenen Seins, der Sohn: Logos, absolute Antithesis und der Geist als absolute Synthesis, Liebe. Neuplatonische Ideen liegen überhaupt der

ganzen Anschauung Coleridges zu Grunde. Der Logos, das göttliche Licht, ist der Menschheit immanent. Er hat sich in der Geschichte geoffenbart, in der Religion wie in der Philosophie und Poesie. Am vollkommensten ist er in Christo und in dem Christentum zur Erscheinung gekommen; aber neben Paulus und Johannes haben auch Sokrates und Plato eine Stelle, neben den Propheten auch die Dichter und Philosophen. Der Logos führt die Menschen zu immer höherer sittlich-intellektueller Entwicklung nicht bloß in diesem Leben, sondern auch im künftigen; und ist damit Raum gegeben der Wiederbringung aller Dinge. — Es ist kein Wunder, daß ein Versuch, das Christentum zu einer alles Wahre, Gute und Schöne in der Welt vereinigenden Religion zu erweitern, ebensoviel Widerspruch als Beifall gefunden hat. Der sittliche Ernst, der irenische Ton in Behandlung der Sache, das mystische Element in der intuitiven Vernunft, die Hervorhebung der ethischen Seite des Christentums, die Versöhnung von Glauben und Wissen, die Anerkennung des Guten in jeglicher Form, die universelle Tendenz und der weite Spielraum, der der individuellen Auffassung gelassen war — das alles schien den Anforderungen der Zeit mehr zu entsprechen als jede andere Form des christlichen Bekenntnisses. Daß aus diesen Elementen eine neue Kirche sich nicht bauen ließ, liegt auf der Hand. Aber die vielen, die durch Coleridge angezogen wurden, haben das eine oder andere sich angeeignet und weiter fortgebildet. Es ist durch Coleridge hauptsächlich der Anstoß gegeben worden zu der liberalen Richtung in der englischen Kirche, die den Namen Broad Church trägt (s. Bd I S. 545, 27). **C. Schoell.**

Coligny, Gaspard, gest. 1572. — Litteratur. a) Colignys Leben: Gasparis Colonii magni quondam Franciae Ameralii vita s. l. 1575. — Der gewöhnlichen Annahme nach v. Franz Hotmann verfaßt auf Wunsch der Hinterbliebenen Colignys; ins Französische, Englische (von Golding 1576), Deutsche übersetzt, überarbeitet in La vie de messire Gaspar de Colligny, Leyden 1643 u. ö., und in La vie de G. d. C. 1686, von Sandras de Courtilz, Cologne 1686. Wesentlich darauf beruht das frische Lebensbild von E. Stähelin in Protest. Monatsblätter (herausgeg. v. Gelzer) 1858 Bd 11 und 12, erweitert von Meylan, Vie de G. de C. Paris 1862, und wiederum ins Deutsche übersetzt von Ledderhose; Tessier, L'am. de C., Paris 1872, recht gute Skizze mit wertvollen Belegen; Jules Delaborde, G. de C. T. 1—3, Paris 1879—1882, die erste eigentliche umfangreiche Lebensbeschreibung, sehr reich an Stoff u. neuen Dokumenten; E. Bersier, Col. avant. les guerres de la religion, Paris 1883 (auch ins Deutsche übersetzt) angenehm erzählend; E. Marcks, G. v. C., Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit, Bd 1, 1. Hälfte, Stuttgart 1892 (bis Dez. 1560 gehend), vorzüglich, allen Anforderungen der modernen Geschichtschreibung entsprechend. b) Seine Familie: Du Bouchet, Preuves de l'histoire de l'illustre maison de Coll., Par. 1662; J. Delaborde, François de Chastillon, Paris 1886; derselbe, Louise de Coligny, princesse d'Orange 1. 2. Paris 1890; Lettres de Louise de Col. à sa bellefille Charlotte de Nassau publ. p. Marchegay, Paris 1872; Lettres de L. de Col. à Henry de la Tour p. p. Laugel, Paris 1877; Correspondance de L. de Col., p. p. Marchegay et Merlet Par. 1887; J. Delaborde, Jacqueline d'Entremonts. Par. 1867; Merlet, Le cardinal de Châtillon, Par. 1884; Correspondance d'Odet de Col. p. p. Merlet. Par. 1885; Bull. 1889, 372. c) Bartholomäusnacht: Capilupi, Lo stratagemma di Carlo IX. Roma 1574; Soldan in Raumers hist. Taschenbuch 1854, zuverlässig und genau; White, The massacre of St. Bartholemew, 1. 2. Lond. 1868 (siehe Journal des Savants 1871); Acton, The massacre of St. Barth. North British Review 1869; Wuttke, Zur Vorgesch. d. Barth.-Nacht, Leipz. 1879; H. Bordier, La St. Barth. et la critique moderne, Par. 1879; H. Baumgarten, Vor der Bartholomäusnacht, Straßburg 1882, vorzüglich, mit sehr reicher Litteraturangabe. d) Sonstige Quellen: de Félice, Histoire des protestants en France. Paris; Puaux, Histoire de la réformation francaise, Par. — beide oft aufgelegt; W. Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX. 1. 2. Leipzig 1855 (immer noch die beste zusammenhängende Darstellung); G. v. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd 1. 2. Gotha 1859; Sander, Die Hugenotten und das Edikt von Nantes, Breslau 1885; La France protestante, II. Ed. P. 4, Par. 1881; Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français seit 1853, unentbehrlich, weil in jedem Jahrgang Mitteilungen über jene Zeit sich finden. — Die Korrespondenzen und Memoiren der Zeit: Lettres de Cathérine de Medicis; Lettres missives de Henry IV.; Negociations de la France avec la Toscane; Negociations rel. au règne de François II; Papiers d'état de Granvelle (sämtlich Teile der Collection de documents inédits); Correspondance de la Mothe-Fénélon; Memoires de Marguerite de Valois; Commentaires de Monlu; Memoires de l'estat sous Charles IX (p. S. Goulard); La Popelinière, Histoire de France; Serres, Res in Gallia ob religionem gestae; Thuanus, Historiae sui temporis; Capefigue, Histoire de la réforme; Ranke, Geschichte Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert; H. Martin Histoire de France, T. 8. I; Froude, History of England Lond. 1856 ff.; H. Baird, History of the rise of the Hugenots, Lond. 1880; Ebeling,

7 Bücher französ. Geschichte 1. 2, Tübingen 1855, und Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., Leipz. 1872; Aumale, Histoire des princes de Condé, 1. 2, Par. 1863; Decrue, Anne de Montmorency, Par. 1889; Histoire écclésiastique.

Coligny, Gaspard von, Herr von Châtillon, geb. 16. Februar 1516, gest. 24. August 1572, ist einer der Männer, deren Namen schon das Herz jedes Protestanten mit gerechtem Stolze erfüllt. Geboren auf dem Stammschloß Châtillon sur Loing (Dep. Loiret), der Sohn von Gaspard von Châtillon, Marschall von Frankreich, und Louise von Montmorency, der Schwester des berühmten Connétable, gehörte er einem der ältesten und berühmtesten Adelsgeschlechter Frankreichs an. Die schwere Aufgabe, nach dem frühen Tode ihres Mannes (gest. 4. August 1522), ihre 4 unmündigen Söhne Pierre, Odet, Gaspard und Franz (Andelot) zu erziehen, löste die pflichtgetreue Frau trefflich, unterstützt von dem tüchtigen Humanisten Nicolaus Berauld, dem Lehrer in Sprachen und schönen Wissenschaften, und Wilhelm von Prunelay, welcher die körperlichen Übungen leitete. Nachdem Pierre gestorben (wann?) und Odet Châtillon durch die Vermittlung des Connétable einen Kardinalshut erhalten (1533), galt Gaspard als Haupt der Familie und verdiente es auch zu sein. Durch Erziehung und Umgebung gewann er seine hohen militärischen und diplomatischen Kenntnisse und den freien umfassenden Blick, der ihn später auszeichnete, wie er sich andererseits bemerklich machte durch Charakterstärke und ehrbaren Lebenswandel, wenn auch die Versuchungen des sittenlosen Hofes Franz I. nicht ganz spurlos an ihm vorübergingen. Von Natur zum Ernste geneigt, war er doch ein lebensfreudiger Jüngling, indessen wählerisch in seiner Freundschaft, die er keinem andern gönnte als dem ein Jahr jüngern Franz von Guise; um so verhängnisvoller war freilich später ihre Feindschaft. Zum Soldaten geboren, ein tapferer und besonnener Anführer, streng aber gerecht im Kommando übte er praktisch das Waffenhandwerk in den Kriegen gegen Karl V. 1542 bis 44 und focht bei Montmédy, Cérisole, Boulogne; seine stürmische Tapferkeit und seine glänzende militärische Begabung ließen ihn rasch die Stufenleiter hoher militärischer Würden ersteigen. 1547 wurde er Befehlshaber der französischen Infanterie, deren wilde Banden er, ein vorzüglicher Organisator, durch strenge, lange als mustergiltig anerkannte „Ordonnanzen" zu zügeln wußte. Eine Reise nach Italien (Herbst 1546) hatte seine weltmännische Bildung vollendet, auch die Neigung zu Kunst und Wissenschaft in ihm gestärkt. Das Todesjahr seiner Mutter (1547) führte ihm in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die seiner wert war (15. Okt.), aber eine glückliche Häuslichkeit in Ruhe zu genießen, war ihm nicht vergönnt, ein Mann wie er, persönlich sehr tüchtig und durch die Hauspolitik seines Oheims Montmorency getragen, mußte in jenen sturmbewegten Zeiten immer mehr in Vordergrund treten. 1550 ging er in diplomatischer Sendung nach England und lernte dort Hof und Reich kennen, 1552 wurde er Admiral von Frankreich, unter welchem Namen er in der Weltgeschichte bekannt ist; aber nicht das Meer war der Schauplatz seiner kriegerischen Thätigkeit, sondern die Pikardie, wo er Jahre lang an der Spitze seiner Infanterie beschäftigt war (Schlacht bei Renty 1554) und deren Statthalter er 1555 wurde. 5. Februar 1556 unterzeichnete er als Abgesandter Frankreichs den Waffenstillstand von Vaucelles, an dessen Zustandekommen und damit an den Erfolgen Frankreichs in jener Zeit (der Eroberung von Metz, Toul und Verdun) hatte er wesentlichen Anteil gehabt und in hohem Maß genoß er das Vertrauen und die Anerkennung Heinrichs II. Aber mit dem Bruche jenes Waffenstillstandes trat eine Wendung ein, die für ihn verhängnisvoll wurde; als ehrlicher Mann konnte er ihn trotz der päpstlichen Dispensation nicht billigen, und er machte kein Hehl aus seiner Überzeugung. In dem nun ausbrechenden Kriege leistete er als Soldat das Mögliche; nach der Niederlage des Connétable bei St. Quentin, 10. August 1557, hielt allein seine heroische Verteidigung dieses Platzes die Spanier auf dem Wege nach Paris auf und rettete so Frankreich, es war seine glänzendste Waffenthat in des Königs Dienste. Erst am 27. August wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen und in die Niederlande zuerst nach Ecluse, dann nach Gent geführt. Die stille ruhige Zeit der Gefangenschaft bildet den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens, damals hat er sich dem Protestantismus zugewandet. Beim Fehlen der authentischen Dokumente sind wir auf wenige Andeutungen und auf den Rückschluß aus seiner bisherigen Gesinnungsweise angewiesen. Er war nicht bloß ein durchaus gerader ehrlicher Charakter, der ein offenes Herz hatte für Wahrheit und Gerechtigkeit, der nie die eigene Überzeugung verhehlte, aber auch die der anderen ehrte und jede religiöse Verfolgung verabscheute, sondern auch eine von Haus aus religiös angelegte Natur. Die katholische Priesterschaft hatte ihm nie imponiert, „im Priesterrock könne man nicht tugendhaft bleiben" hatte er schon als Kind gesagt; so wies ihn sein eigener ernster Sinn auf den Protestan-

tismus hin, nicht minder aber auch die Sympathie seiner nächsten Angehörigen. Seine fromme Mutter war der „neuen Meinung“ nicht ganz fremd gewesen, an ihr Sterbebett ließ sie keinen Priester; sein Lehrer Berauld war ein Freund von Erasmus, seine Frau, die eifrige Pflegerin der Armen und Kranken, war der Reformation entschieden zugeneigt, sein Bruder Odet galt für der Ketzerei verdächtig und sein Bruder Andelot, mit welchem er sehr innig stand, hatte in langer Gefangenschaft (1551—53) Calvins Schriften und aus diesen die Reformation kennen gelernt und war bald nach seiner Rückkehr in das Vaterland mit diesem Bekenntnis offen hervorgetreten. Thätige Sympathie für die Protestanten hatte Coligny gezeigt bei dem Unternehmen von Villegagnon (s. den A.); damals hatten sich Verbindungen mit Genf angeknüpft und schon im April 1557 hatte Beza auch Coligny als Protestantenfreund bezeichnet. Aber der Übertritt von einer Religion zur andern mußte bei einer so gewaltigen und so gesunden Natur nicht bloß ein äußerer, sondern wesentlich ein innerer sein. Schwer lastete die Unthätigkeit einer langen Gefangenschaft auf ihm, welche die Abfassung seiner Memoiren nur kurze Zeit ausfüllte, um so schwerer, da sein Ehrgeiz durch die Lorbeeren, welche sein Nebenbuhler, der Herzog von Guise, verdient und unverdient pflückte, gekränkt war und die königliche Gunst sich von ihm abwandte. Eine heftige Krankheit unmittelbar nach der Gefangennahme hatte ihn an den Rand des Grabes gebracht; die Nichtigkeit aller irdischen Güter hatte er klar erkannt; eifrigst las er nach seiner Genesung die Bibel und die religiösen Bücher von Genf, welche ihm Andelot zusandte, und so bereitete sich die Änderung vor, welche ihn dem Protestantismus für immer zuführte. Anfangs 1558 muß dies geschehen sein; als Calvin von der Stimmung des hohen Gefangenen hörte, richtete er einen jener Briefe an ihn, in welchem der tiefe Kenner des menschlichen Herzens alle Saiten zu rühren versteht, indem er zugleich tröstet, ermutigt, ermahnt und warnt (datiert vom 4. Sept. 1558, J. Bonnet, Lettres de J. Calvin, Paris 1854, II, 230).

Der Frieden von Cateau-Cambrésis 1559 gab dem Admiral gegen ein Lösegeld von 50000 Thalern die Freiheit, aber als nach dem plötzlichen Tode Heinrichs II. die Regierung aus den schwachen Händen Franz II. in die der Guisen glitt, hielt sich Coligny, bekannt als Gegner der Guisen und stark als Ketzer beargwohnt, vom Hofe fern, soweit nicht militärische und staatliche Pflichten seine Teilnahme an den Regierungsgeschäften erheischten. Die Statthalterschaft der Pikardie hatte er abgegeben, dagegen seinen Posten als Admiral behalten, er war mit Rüstungen zu einer Landung in Schottland beauftragt (Herbst 1559), welche indessen nie ausgeführt wurde. An den gewaltthätigen Tumulten, in welchen sich die allgemeine Unzufriedenheit mit dem unbefugten Regimente der Guisen Luft machte, hatte er, der Mann der Ordnung und strengen Pflichttreue, der vor allem sich im Dienste des Königs wußte, keinen Gefallen. Der Adelsversammlung in Vendôme wohnte er nicht bei, und zu den Verschworenen von Amboise gehörte er ebensowenig, wenn er auch bei der großen Verbreitung des Komplotts von dem Anschlage gewußt haben wird. (Lettres de J. Calvin II, 385). Er war, vom Könige nach Amboise berufen, Zeuge des ganzen kopflosen Tumultes und der blutigen Greuel, mit welchen die Erhebung niedergeschlagen wurde (März 1560). Der geängsteten Katharina hielt er mit edlem Freimut die Beschwerden der Unterthanen vor, das Edikt vom März 1560, welches in Folge dieser Vorstellung erlassen wurde, entsprach den Wünschen des Admirals so wenig als den Forderungen der Protestanten. Den Auftrag, die Normandie zu beruhigen, erfüllte er glänzend; dort hat er auch bald darauf den ersten öffentlichen Beweis von seiner Zugehörigkeit zum Protestantismus gegeben.

Langsam aber sicher von Stufe zu Stufe fortschreitend hatte der gewaltige Mann den inneren Kampf, in welchem er stand, durchgerungen; bei seinen kürzeren und längeren Aufenthalten in seinem Stammschloß war die religiöse Frage die täglich wiederkehrende, die ihn stets beschäftigte. Bestärkt wurde er in seinen evangelischen Anschauungen durch seine Frau, mit welcher er in innigster Gemeinschaft stand, und die schon zur „Kirche Christi“ gehörte. Der Hinweis auf die Verfolgungen erschreckte die muthige Frau nicht, die Gatten gaben sich in ergreifender Übereinstimmung die Hand, auch diese mit einander zu tragen. Noch bildete die Lehre vom Abendmahl, die große Streitfrage des Tages, einen Stein des Anstoßes für den alles genau wiegenden Admiral. Als er in dem Städtchen Batteville (Normandie Dep. Seine Inférieure) einer geheimen Predigt beigewohnt hatte, bat er nach derselben den Geistlichen um ausführliche Belehrung darüber. Die Antwort, welche die calvinische Auffassung klarlegte, befriedigte ihn, und von dort an nahm er an demselben teil. Juli 1559 ließ er öffentlich in seinem Quartier in Dieppe predigen und übernahm es, eine Bittschrift der dortigen Reformierten dem Könige zu überreichen. Nun war

er ausgesprochener Protestant, er wurde „die lebendige Personifikation des französischen Calvinismus, der reinste edelste Vertreter desselben, die imposanteste Gestalt, welche derselbe hervorzubringen vermochte". „Der kühne feste Ernst seines Geistes, die fromme Strenge seiner Seele ließ ihn die Lehre liebgewinnen, die ihn Gott unterwarf und zugleich von Menschen frei machte, die strenge Christen schuf und zugleich enthusiastische Martyrer erzeugte" (**Mignet, Journal des Savants** 1857 p. 155). Auf ihn waren bald aller Augen gerichtet; die Reformierten Frankreichs, deren Zahl mächtig in jenen Tagen anschwoll, die ihre Anhänger in allen Kreisen der Bevölkerung hatte, besonders auch unter dem hohen Adel und in der nächsten Verwandtschaft Colignys, und die sich jetzt zu einer festen religiösen und auch politischen Partei zusammenschloßen, betrachteten ihn und mit Recht als einen ihrer ersten, wo nicht als den ersten Führer. Die Geschichte des französischen Protestantismus ist fortan seine eigene und die seiner Familie geworden.

Als offener Anwalt der Protestanten trat er bei der Notabelnversammlung in Fontainebleau (21—26. August) auf und überreichte ihre „flehentliche Bitte", in welcher sie Einstellung der Verfolgungen und Kultusfreiheit verlangten. Die Entdeckung einer abermaligen Verschwörung, von Condé ausgehend, machte es den Guisen leicht, die Forderungen der Protestanten zu hintertreiben; da änderte der unerwartete Tod Franz II. (5. Dez. 1560) die ganze Lage. Die Guisen verloren ihren mit Unrecht erworbenen und behaupteten Einfluß, Katharina von Medicis wurde für ihren 10 jährigen Sohn Karl IX. Regentin; ihre vermittelnde Politik, bei welcher sie besonders von dem trefflichen Kanzler L'Hôpital unterstützt wurde, kam dem Protestantismus außerordentlich zu statten, er breitete sich über ganz Frankreich aus. Bei der Versammlung der Generalstaaten in Orleans (13. Dez. 1560) erhob Coligny abermals seine Stimme zu Gunsten der Reformation, diesmal verhallte sie nicht ungehört, die Verfolgungen wurden eingestellt, beiden Teilen Duldung empfohlen. Im Februar 1561 ließ er seinen Sohn nach dem reformierten Ritus taufen, einige Wochen später trat sein Bruder Odet förmlich zu der neuen Religion über und teilte in seiner Kapelle zu Beauvais das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus. Den Sommer des J. 1561 füllte das Bestreben Colignys aus, auf friedlichem und gesetzmäßigem Wege seinem Glauben die ihm gebührende Stellung zu verschaffen. Im Bunde mit dem Kanzler L'Hôpital setzte er die Berufung des Gesprächs in Poissy durch (9. Sept. bis 13. Okt. 1561), aber das Kolloquium brachte weder die ersehnte Vereinigung noch zeigte es die Überlegenheit der Protestanten, es endete resultatlos; der Gegensatz der Parteien und Konfessionen spitzte sich immer mehr zu, an dem Triumvirat (dem Connétable Montmorency, dem Herzog Franz von Guise und dem Marschall St. André) hatten die Katholiken fähige und entschlossene Führer (vgl. Baum, Theodor Beza, Leipzig 1851, Bd II, S. 168—430; Klipffel, **Le Colloque de Poissy**, Paris 1868, **Bulletin T.** 22, 1873, S. 385 ff.).

Das Blutbad in Vassy (1. März 1562) machte allen friedlichen Versuchen ein Ende und gab das Zeichen zu den schrecklichen Religionskriegen, die 30 Jahre lang Frankreich verheerten. Das Triumvirat hatte auch den schwachen Anton von Navarra auf seine Seite gezogen, um seinen Bruder (Louis) Condé und um Coligny schaarten sich die Protestanten. Während der ersten 10 Jahre hat Coligny hierin die Hauptrolle gespielt; Condé und Heinrich von Navarra waren ihm an Geburt und Rang überlegen, aber keiner kam ihm gleich an kriegerischer Erfahrung, Organisationstalent, Besonnenheit und Charakterfestigkeit. Lange zögerte der Admiral, zu den Waffen zu greifen. In seiner Seele hatte er einen schweren Kampf durchzukämpfen; als Feldher kannte er die numerische Schwäche der Seinigen, ebenso die Schwierigkeit, eine aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzte Partei zu leiten und zusammenzuhalten, und die unausbleibliche Notwendigkeit, auswärtigen Freunden die Hand zu bieten, Deutsche und Engländer nach Frankreich zu rufen. Wohl waren die Hugenotten die Angegriffenen, die des Schutzes des ihnen günstigen Januaredikts beraubt werden sollten; aber so wenig Coligny sich besonnen hätte, in den Märtyrertod zu gehen, so schwer nahm er es, den Kampf mit der bestehenden Gewalt aufzunehmen. In seinem Geiste sah er prophetisch das ganze Unglück, welches ihn und sein Haus treffen werde, er wußte klar, daß auf sein Haupt alle Verantwortlichkeit für das Blutvergießen geschoben würde, aber neben den Bitten seiner Freunde, neben den Thränen seiner mutvollen und frommen Frau, neben den Blicken seiner Glaubensgenossen, welche hilfeflehend auf ihn gerichtet waren, mochte die Erwägung den Hauptausschlag dafür geben, das Schwert zu ziehen, daß es seine Pflicht sei, seinem teuren Glauben nicht bloß Duldung, sondern vollste Freiheit zu erringen, seine Pflicht als Patriot, der Souveränität des Königtums, welche durch das Triumvirat derselben beraubt war, seine Macht wieder zu verschaffen. In dem Sieg des Evangeliums in Frankreich sah er, in dessen

Herzen Christentum und Vaterlandsliebe die erste Stelle einnahmen, auch das Heil seines Vaterlandes, diesen herbeizuführen, mit Hilfe des Königtums war seines Herzens tiefster Gedanke, seines Lebens höchste Aufgabe.

Am 27. März 1562 traf Coligny mit zahlreichem Gefolge bei Condé ein; Orleans wurde von Andelot besetzt und zum Hauptwaffenplatz erkoren (2. April). In feierlicher Versammlung gelobten sämtliche Edelleute, Coligny an der Spitze, alles zur Erhaltung des Königreichs und des Königs zu thun, aber es gelang ihnen nicht, Katharina von Medicis zu bewegen, mit ihrem Sohne sich unter dem Schutz der Protestanten zu stellen. Ebensowenig war das Glück der Waffen mit den Hugenotten, Condé ließ sich durch Unterhandlungen vom Hofe hinhalten; es fehlte bald an Geld, auch die Disziplin konnte nicht mit der anfänglichen Strenge aufrecht erhalten werden; die Guisen, durch ausländische Truppen verstärkt, eroberten (26. Okt. 1562) das wichtige Rouen. Einen Monat vorher (20. Sept.) war den Engländern durch den Vertrag von Hamptoncourt Havre eingeräumt worden; auch Coligny hatte ihn unterzeichnet, gewiß mit schwerem Herzen, nur durch die äußerste Not gezwungen; dem Erbfeinde eine wichtige Stadt überlassen zu haben, blieb ein Flecken auf seinem Gewissen, auch wenn der Gegner zuerst Fremde ins Land gerufen. Erst als im November die deutschen Hilfsvölker unter Andelot anlangten, waren die Protestanten wieder stark genug, das offene Feld zu halten. An Paris zogen sie vorbei, eben als das Parlament die Rädelsführer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Dezember zur Schlacht, den Protestanten unerwartet und ungünstig, nur ein letzter gewaltiger Angriff Colignys rettete sie vor völliger Niederlage. Die Gefangennahme Condés machte den Admiral auch dem Namen nach zum Oberbefehlshaber, er wandte sich in die Normandie, deren er durch seine zahlreiche Reiterei bald Herr wurde. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guise (am 24. Februar 1563, im Lager vor Orleans erschossen von Jean Poltrot de Mérey) eine Wendung der Lage hervor. So günstig dieselbe für die Hugenotten in militärischer Hinsicht war, indem die bedeutendste Kapazität der Feinde damit vom Schauplatz abtrat, so viel schadete jener Meuchelmord moralisch ihrer Sache, besonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen anderen zur Tötung von Guise als einer Gott wohlgefälligen Tat beredet worden zu sein. Als Coligny dies erfuhr, ließ er sogleich Poltrots Aussagen drucken, begleitet mit seinen Anmerkungen. Die Akten des Prozesses, die sämtlich vor uns liegen, geben folgendes Resultat (vgl. Mémoires de Condé IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, histoire ecclésiastique des églises réformées II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine schändliche Verleumdung, Coligny als Urheber oder Miturheber des Mordes darzustellen; aber von allem Verdacht des Mitwissens ist er wohl kaum freizusprechen. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrots konnte er wahrscheinlich vermuten, mit welchem Unternehmen jener Mensch sich trage. In ruhigen Zeiten scheint schon dieses verwerflich, aber man darf nicht vergessen, daß Coligny früher Guise mehrfach vor Meuchelmördern warnte, daß er sich nach Ausbruch des Krieges dieser Pflicht entbunden glaubte, und daß eine solche Zeit, wie sie Frankreich damals hatte, auch auf das Urteil der sittlich hochstehenden Personen notwendig einwirkt. Mit seiner charakteristischen Offenheit, welche jene „Anmerkungen" nicht als politisch klug zeigen, aber ein Beweis sind für seine lautere Rechtlichkeit und seinen unerschrockenen Freimut, schreibt er auch an Katharina von Medicis (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück Frankreichs, ebenso für die Kirche Gottes und besonders für sich und sein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Wiederherstellung des Friedens gegeben sei. In seiner zweiten Erklärung vom 5. Mai spricht er aus, er würde von allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindseligkeiten erlaubt, keines gespart haben, um sich eines so großen Feindes zu entledigen. Die Familie Guise, durch solche Erklärungen nicht versöhnlicher gestimmt, betrieb nach dem Friedensschluß eine gerichtliche Anklage gegen die Mitschuldigen Poltrots. Bei der Notabelnversammlung von Moulins wurde durch Beschluß des Geheimen Rates (29. Jan. 1566) Coligny für vollständig unschuldig und unbeteiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Versöhnungsscene entzog sich der Sohn des Gemordeten, die bisherige Eifersucht der beiden Adelshäuser war zum tötlichen Hasse geworden, und welche blutigen Früchte dieser für Coligny brachte, zeigte die Bartholomäusnacht.

19. März 1563 machte der Friede von Amboise, der dem protestantischen Adel Gewissens- und Kultusfreiheit brachte, dem protestantischen Volke weniger günstig war, dem I. Religionskriege ein Ende. Coligny, der hoffte, mit englischer Unterstützung ihn siegreich fortsetzen und zu einem guten Schlusse bringen zu können, verhehlte anfangs seine Mißbilligung über den raschen Friedensschluß nicht, stimmte aber endlich auch bei. Die deut-

schen Hilfsvölker wurden verabschiedet, dann zog er sich auf sein Schloß Châtillon zurück; an dem Kriege gegen England zur Eroberung Havres nahm er nicht teil, er wollte in keine falsche Stellung zu Elisabet geraten.

Die 4 Friedensjahre, die nun folgten, brachte Coligny meistens in Châtillon zu, soweit ihn nicht amtliche Pflichten an den Hof riefen; sein Schloß hatte er zeitgemäß umgebaut und verschönert, die Stürme der Revolution (von 1789) haben nur noch wenige Reste von dem stattlichen Bau übrig gelassen. Dort führte er das Leben eines vornehmen Edelmannes, der zwar nicht zu den Reichsten des Landes gehörte, aber seine hohe Stellung in jeder Hinsicht aufrecht erhielt und durch Gastfreundschaft und ähnl. bewies. Im eifrigsten persönlichen und brieflichen Verkehr mit den ersten Männern und Frauen des In- und Auslandes, besonders mit seinen Glaubensgenossen stand C.; diese fanden in ihm einen stets bereiten Beschützer und Verteidiger, ihre Geistlichen oft genug Zuflucht und Unterstützung. Seine vorzügliche Frau bereitete ihm die schönste Häuslichkeit; im Kreise seiner Familie, deren vollen Segen auch die Dienerschaft zu genießen hatte, war er Herr, Priester und Vater, seinen Glaubensgenossen war er dadurch ein leuchtendes Vorbild edler Frömmigkeit und patriarchalischer Würde. Von mittelgroßer Statur, schlank, infolge von Anstrengungen und Krankheiten früh gealtert, mit einem mageren Gesicht, das in seinen Falten die Spuren ernsten Nachdenkens, tiefer innerlicher Kämpfe zeigte, und aus dem die graublauen Augen scharf und fest herausschauten, bot er keineswegs den Anblick hoher Genialität, sonniger Freundlichkeit und gewinnender Unwiderstehlichkeit; den ernsten in sich gesammelten sicheren und treuen Hugenottentypus könnte man am meisten darin finden verbunden mit der Anmut des französischen Großen; jedem, der mit ihm zusammentraf, drängte sich dies auf, er war „wohl der bedeutendste Mann des damaligen Frankreich". Mit der größten Sorgfalt leitete er die Erziehung seiner Kinder, auch das Städtchen Châtillon hatte die Fürsorge des Mannes zu genießen, der den hohen Wert friedlicher Studien wohl zu schätzen wußte, und noch in alten Tagen ein gutes Latein schrieb; ein Gymnasium (collège) wurde von ihm dort auf seine Kosten gegründet. Einen Lieblingsplan nahm er auch wieder auf, Frankreich in der neuen Welt Kolonien zu verschaffen; sie sollten den Handel beleben, den Reichtum des Mutterlandes vermehren, zugleich auch den verfolgten Hugenotten eine neue Heimat bieten und den unruhigen Elementen einen Schauplatz ihrer Thätigkeit öffnen. Nach seinen Anweisungen war schon 12. Juli 1555 Villegagnon nach Brasilien gesegelt, 18. Februar 1562 fuhren Jean Ribaud und 22. April 1564 Ribaudière nach Florida, leider scheiterten alle drei Kolonisationsversuche, wie auch die Sendung des jungen talentvollen Hugenottenführers Téligny nach Konstantinopel ohne Erfolg war. Unterdessen war der Aufstand in den Niederlanden ausgebrochen. Coligny trat mit den Häuptern in Verbindung, Albas Einzug in Brüssel, die Verhaftung von Egmont und Horn (9. Sept. 1567) trieb auch die Hugenotten wieder unter die Waffen. Seit der Zusammenkunft in Bayonne (Juni 1565) traute man in Hugenottenkreisen dem Hofe die schlimmsten Absichten zu, es fehlte nicht an Gerüchten, Condé sollte gefangen, Coligny enthauptet werden. Sie fühlten sich bedroht und pflogen ernstliche Unterhandlungen; lange gelang es Coligny zur Ruhe und Mäßigung zu ermahnen, aber endlich überzeugte auch er sich von der Notwendigkeit rascher entscheidender Schritte. Abermals machte er den Versuch, mit Hilfe des Königtums die protestantische Sache zum Siege zu führen. Allein der Plan, sich der Person des Königs, der in Monceaux bei Meaux war, zu bemächtigen, scheiterte. Ende September 1567 brachen die Verbündeten los, aber Karl IX. gewarnt vor ihnen, konnte unter dem Schutz der eben angekommenen schweizerischen Söldner nach Paris entkommen (29. Sept.) und der Bürgerkrieg entbrannte aufs Neue. Vor den Thoren von Paris, bei St. Denys, wurde eine Schlacht geschlagen (10. Nov. 1567); wiederum war es ein halber Sieg; daß es keine Niederlage wurde, hatte man Coligny zu verdanken, der den ihm gegenüberstehenden Flügel des feindlichen Heeres schlug. Nach der Schlacht wandten sich die Protestanten in den Osten, zogen die deutschen Hilfstruppen unter Johann Casimir an sich und brachen dann gegen das Innere vor. Der Hof sah sich genöthigt, den „kleinen Frieden zu Longjumeau" zu schließen, am 23. März 1568, der den Protestanten die ungewisse Sicherheit des Edikts von Amboise wieder gab. Ein herber Schlag hatte Coligny während des Krieges getroffen; am 3. März 1568 war seine Frau in Orleans gestorben. Auch die Ruhe dauerte nicht lange. Der Hof konnte den Überfall von Monceaux nicht vergessen; völlige Ruhe, glaubte man, werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sei. Allmählich gewann diese Ansicht die Oberhand im Staatsrat, die Andersgesinnten, wie L'Hôpital mußten ausscheiden. Man beschloß, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten aufzuheben, und daß die Häupter von Coligny und Andelot gefallen

wären, wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit ihren Familien von Noyers (Dep. Yonne, Burgund) aus (12. August 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifscharen (14. Sept.) und langte wohlbehalten und von zahlreichen Zuzügen umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jahre lang ihr Sammelplatz, ihre feste Burg.

Der III. Religionskrieg, der nun begann, hartnäckiger und grausamer als die früheren, hatte seinen Schauplatz besonders im Süden und Südwesten, wo die Hugenotten eine Reihe fester Plätze (Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) eroberten, auch von England und Deutschland kam Hilfe, wie andererseits Pius V. den Katholiken Geld und Truppen sandte. Bei Jarnac (Dep. Charente, 13. März 1569) wurden die Hugenotten geworfen, Condé ermordet, wenige Wochen nachher verlor der Admiral seinen tapferen Bruder Andelot zu Saintes (27. Mai) durch einen Fieberanfall; der Krieg wurde indessen mit Heftigkeit fortgesetzt, die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (nachmals K. Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heer, den thatsächlichen Oberbefehl führte Coligny. Verstärkt durch das Heer des Herzogs Wolfgang von Zweibrücken zog er vor Poitiers, verlor aber bei dessen Belagerung sieben Wochen (24. Juli bis 7. Sept.) und 3. Okt. 1569 erlitten die Protestanten bei Montcontour (Dep. Vienne) die erste vollständige Niederlage. Coligny selbst wurde verwundet, aber sein Mut war nicht gebrochen, obgleich überdies das Parlament in Paris (13. Sept. 1569) ihn mit anderen in contumaciam zum Tode verurteilte, sein Bild am Galgen aufhängen, sein Wappen zerschlagen ließ und auf seine Einlieferung, lebendig oder tot, einen Preis von 50000 Thalern setzte. Er beschloß, sich gegen den Südosten zu wenden; 18. Okt. trat er „seine große Reise“ an, über die Dordogne gegen die Garonne den Krieg mit Krieg nährend, an Toulouse vorüber nach Perpignan, von dort über Montpellier und Nimes die Rhone hinauf. In St. Etienne (Dep. Loire) befiel ihn eine tötliche Krankheit (26. Mai 1570), mehrere Wochen rastete das Heer dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem Leben des geliebten Feldherrn alles hing. Wieder hergestellt drang er in Forez und Burgund ein, bei Arnay le Duc kam es (26. Juni) zum letzten Mal zum Treffen, die Protestanten siegten und Colignys Plan ging nun dahin, über Charité auf Paris loszugehen, da machte ein Waffenstillstand (10. Juli) allen weiteren Bewegungen ein Ende. Bald folgte der Friede von St. Germain (2. Aug. 1570), der den Hugenotten Gewissens- und Kultusfreiheit mit 3 Sicherheitsstädten gewährte; diese günstigen Bedingungen waren wesentlich Colignys Verdienst, seine Tapferkeit und sein Ausharren hat den Protestantismus in Frankreich damals gerettet.

Es waren die schwersten Jahre in seinem Leben gewesen, schönere ehrenvollere sollten jetzt anbrechen; zunächst geleitete er die unbändigen deutschen Mietstruppen an die Grenze, dann eilte er nach Rochelle. Dort reichte der rüstige, aber schon bejahrte Held seine Hand der Gräfin Jacqueline von Montbel und Entremonts, einer 31jährigen durch Geist und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen, Witwe eines französischen Edelmannes (25. März 1571); sie wollte „die Marcia dieses Cato werden.“

Bei Hofe war allmählich die Stimmung auch eine andere, Spanien feindlichere, geworden. Katharina von Medicis der spanischen Bevormundung überdrüssig, hauptsächlich darauf bedacht, in Frankreich die Ruhe aufrecht zu erhalten und ihre Kinder gut zu verheiraten, ließ ihren Sohn Karl IX., der großen Plänen keineswegs abgeneigt und auf seinen siegreichen Bruder Anjou eifersüchtig war, gewähren, daß er die Aufständischen in den Niederlanden (Graf Ludwig von Nassau) insgeheim unterstützte, um von den Verwicklungen Spaniens Vorteil zu ziehen, und vielleicht einige Provinzen zu gewinnen. Es war die Bahn, auf welche Coligny stets die Politik Frankreichs hatte lenken wollen und da der Hof guten Willen zeigte, den Forderungen der Hugenotten gerecht zu werden und die vorgeschlagene Vermählung Heinrichs von Navarra mit Margareta von Valois, Karls IX. schöner Schwester, eine engere Einigung der Parteien in Aussicht stellte und für die Hugenotten nur von Vorteil schien, so war ein gegenseitiges Entgegenkommen der beiden Parteien die natürliche politische Folge. Téligny, Colignys Schwiegersohn, der bei dem Könige in großer Gunst stand, hatte diese Annäherung besonders befördert; der Admiral selbst konnte hoffen, der große Gedanke seines Lebens werde sich nun verwirklichen, darum nahm er das freundliche Einladungsschreiben, das ihn nach Hofe lud, an. Nicht ungewarnt, nicht blind, nicht tollkühn, sondern mit der besonnenen Sicherheit eines Mannes, der dem Tode oft genug ins Angesicht geschaut hat und ihn nirgends fürchtet und im

festen Vertrauen auf das Wort seines Königs, reiste er nach Blois. 12. Sept. 1571 traf er dort ein, froh seinem Landesherrn nicht mehr als Parteihaupt gegenüber, sondern als Freund und bald als erster Berater zur Seite zu stehen. Rasch gewann er entschiedenen Einfluß auf den König; eifrigst betrieb er die Heirat Heinrichs von Navarra mit Margareta; nach endlosen Verhandlungen wurde 11. April 1572 der Heiratskontrakt festgesetzt, der päpstlichen Dispensation glaubte man sich entschlagen oder sie nachträglich noch erlangen zu können. Noch mehr lag ihm daran, den König für das „flandrische" Projekt zu interessieren; französische Freischaaren unter La Noue, Genlis und andern, von der Regierung insgeheim unterstützt, drangen in Flandern ein, eroberten Mons und Valenciennes, da änderte der Sieg Albas über sie (11. Juli) die Lage. Nun erhob die spanische Partei am Hofe wieder ihr Haupt, an ihrer Spitze Katharina, welche den Krieg mit Spanien fürchtete, ihr Mißtrauen gegen Coligny nie aufgegeben hatte und mit steigender Eifersucht seinen wachsenden Einfluß auf den König bemerkte; jetzt verwandelte sich ihre Eifersucht in Haß; treulich zur Seite stand ihr darin ihr Lieblingssohn Anjou, auch die Feindschaft der Guisen hatte sich in den Jahren nicht vermindert; sie kamen überein, den Admiral aus dem Wege zu räumen und gewannen dazu einen gewissen Maurevel, der schon einmal zum Meuchelmord verwendet worden war. Der König hatte damals noch keine feindselige Absicht gegen ihn (s. seinen Brief an seinen Gesandten Mondoucet bei Alba, das Einverständnis mit Oranien zu unterhalten, aber vor dem Herzog möglichst geheim zu halten. Den 12. Aug. 1572. Biblioth. nationale MS. fonds S. Germain H. 228 bis 33). Coligny war davon überzeugt und erklärte den vielfachen Warnern gegenüber: Lieber wolle er 100 mal sterben, als immer in Argwohn leben. 18. August war die Hochzeit von Heinrich und Margarete. 22. August um 11 Uhr, als Coligny vom Louvre in seine Wohnung (Hôtel Ponthieu jetzt Café Coligny, rue de Rivoli N. 144) ging, wurde er durch 2 Schüsse am linken Arm und am Zeigefinger der rechten Hand verwundet. Zwei Tage schon hatte Maurevel auf ihn gelauert, nach der That gelang es ihm zu entfliehen. Die Nachricht von der Frevelthat durchflog Paris, überall die größte Bestürzung erregend. Am Bette des Schwerverwundeten sammelte sich die ganze Schar seiner Verwandten und Glaubensgenossen, die meisten rieten, bei diesen gespannten Verhältnissen die gefährliche Stadt zu verlassen; aber Coligny, unterstützt von seinem Schwiegersohn Téligny, wollte bleiben, auf des Königs gute Gesinnung vertrauend. Dieser hatte bei der Nachricht von dem Attentat zornig ausgerufen: Soll ich denn niemals Ruhe haben! Mittags besuchte er den Kranken, einer geheimen Unterredung beider machte Katharina, welche ihren Sohn begleitet hatte, bald ein Ende. Auf dem Heimweg gestand der König nach langem Drängen seiner Mutter, der Admiral habe ihn gewarnt, die Staatsgewalt nicht in andere (d. h. in ihre) Hände kommen zu lassen. Nun war Katharina entschlossen, das angefangene Verbrechen zu vollenden; die Häupter der Hugenotten mit einem Schlage zu treffen, eine solche Gewaltmaßregel stand als letztes Mittel schon lange vor ihrer Seele, vielleicht hätte sie sich mit Colignys Blute begnügt, nun da der Anschlag mißglückt war, mußten er und seine Anhänger sterben. Samstag Mittags im Tuileriengarten wurden diese Beschlüsse gefaßt; Teilnehmer des Blutrates waren Katharina, Anjou, Tavannes, Birago, Gondi u. a.; Gondi, früher Erzieher des Königs, führte die schwierige Aufgabe, denselben für die Blutthat zu gewinnen, glücklich aus, indem er ihm vorstellte, die Hugenotten werden den Anschlag auf des Admirals Leben nie verzeihen und den König stets als Mitschuldigen betrachten. Nachdem einmal Karl den Gedanken in sich aufgenommen, ging er in seinem Ungestüm weiter als die andern und wollte die Ausrottung aller Hugenotten. Die Nacht verging unter den Vorbereitungen, die Rollen wurden verteilt, Erkennungszeichen verabredet &c. Der junge Herzog von Guise übernahm das ihm angenehme Geschäft, seine Rache an seinem Todfeinde zu kühlen. Morgens, Sonntag den 24. Aug., gegen 4 Uhr nahte die lärmende Schaar der Mörder, die Ermordung des Admirals sollte das Zeichen zum allgemeinen Blutbad geben; die Thüren wurden gesprengt, die Wachen niedergestochen. Coligny ließ sich beim ersten Lärm aus dem Bett heben, von seinem Hausgeistlichen Merlin ein Gebet sprechen und befahl den Seinigen, sich zu retten, er sei schon lange zu sterben bereit. Die Mörder Besme (eigentlich Simanowitz aus Böhmen), Martin Koch, Saarlabous, Cosseins hieben und stachen auf den wehrlosen Greis ein, bis er zu Boden sank, und stürzten den noch zuckenden Leichnam aus dem Fenster auf die Straße, der Herzog von Guise gab dem Toten, „den alle Mörder Frankreichs so sehr gefürchtet hatten, so lange er lebte", einen Fußtritt, man schnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn in den Louvre (er soll nach Rom geschickt worden sein, fraglich ist, ob er dort ankam); der verstümmelte Leichnam wurde durch die Straßen von Paris gezogen und am

Galgen von Montfaucon aufgehängt; der Marschall Montmorency ließ ihn nach einigen Tagen abnehmen und beisetzen; nach mancherlei Schicksalen wurden die irdischen Überreste Colignys 7. Sept. 1851 in einer bleiernen Kiste in ein Mauerstück des sonst zerstörten Stammschlosses Châtillon eingemauert. In Paris wütete der Mord überall, kein Alter, kein Stand noch Geschlecht, nicht Wissenschaft, nicht Verdienst wurden geschont, Privatrache und Habgier verbündeten sich mit fanatischer Mordgier. Von Paris verbreitete sich das Morden wie ein blutiger Strom durch ganz Frankreich, in Stadt und Dorf wiederholte sich das entsetzliche Schauspiel der Bartholomäusnacht. Die Zahl der Opfer schwankt zwischen 10—100000; am wahrscheinlichsten belief sie sich in Paris auf 5000, im übrigen Frankreich etwas über 20000. Auf Befehl des Hofes erklärte das Parlament durch Beschluß vom 27. Okt. Coligny des Hochverrats für schuldig, ließ sein Wappen zerschlagen, sein Schloß zerstören und erklärte seine Nachkommen auf ewige Zeiten für unehrlich. Durch Beschluß vom 10. Juni 1599 wurde dies Urteil vollständig kassiert. Im Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tedeum in 3 Freskogemälden von Vasari die Verwundung des Admirals, den Blutrat und die Niedermetzelung verewigen. Am 17. Juli 1889 wurde dem Admiral, der nach Montesquieu nur die Ehre und den Ruhm seines Vaterlandes im Herzen trug, trotz des Widerspruchs katholischer Kreise (vgl. **Ch. Bouet, L'amiral de Coligny.** Paris 1884) ein Marmordenkmal errichtet, zu dem die Protestanten Frankreichs und des Auslandes durch freiwillige Gaben die Mittel geliefert hatten; es steht am Ende des Gartens des **Oratoire de Louvre** am Eingang zu den Säulenhallen der Rivolistraße, nicht weit entfernt von der Stätte, wo er seinen Tod gefunden. Der Admiral steht aufrecht an einem Säulenportal, das Schwert in der einen Hand haltend, die andere auf seine Brust gedrückt, zu seinen Füßen sitzend die lebensgroßen Figuren der Religion und des Vaterlandes, dazwischen eine aufgeschlagene Bibel. Die Stadt Paris hat dies von Crauk und Scellier verfertigte Denkmal in ihr Eigentum übernommen s. **Bulletin** 1889.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf Colignys Familie. Von Charlotte de Laval hatte er 6 Söhne und 2 Töchter, 3 Söhne starben frühe. Der 4., Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit seinem Bruder Odet (geb. 24. Dez. 1560) den Nachstellungen der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erst 1575 wieder nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldensinn der würdige Nachfolger seines Vaters und starb als Mitglied des Geheimen Rats und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngste Sohn, Karl, geb. 10. Dez. 1564, machte allein seinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht drei Jahre in einem Kloster eingesperrt gewesen; im Jahre 1591 trat er zum Katholizismus über. — Von den 2 Töchtern Colignys starb die jüngere, Renée, sehr früh, die andere, Louise, geb. 28. Sept. 1555, heiratete 1571 Téligny, verlor aber ihren Gemahl in derselben Nacht, welche ihr den Vater raubte. Sie verehelichte sich im Jahre 1583 mit Wilhelm von Oranien und hatte abermals das Unglück, ihren Gemahl durch Mörderhand umkommen zu sehen (10. Juli 1584). Das deutsche Kaiserhaus, das englische Königshaus und der Graf von Paris leiten ihre Abstammung auf sie zurück. — Tragisch ist auch das Schicksal der zweiten Gemahlin Colignys, Jacqueline d'Entremonts; einige Zeit wurde sie in Frankreich gefangen gehalten, dann nach Savoyen entlassen, dort aber von dem habsichtigen Herzog eingesperrt; ihre und Colignys Tochter, Beatrice, geb. 21. Dez. 1572, wurde ihr genommen und in der katholischen Konfession erzogen; sie selbst wurde eingekerkert, gegen das Versprechen der Abschwörung freigelassen, später als Zauberin wieder eingesperrt und starb Dezember 1599 im Kerker; ihr obenerwähnter Wunsch war in furchtbarer Weise in Erfüllung gegangen.

Von Colignys Hand existiert eine Darstellung der Belagerung von St. Quentin, ein Muster historischer Gewissenhaftigkeit und klarer, durchsichtiger Schreibart, zuerst gedruckt als **Mémoires de l'amiral de Coligny**, Lannel, Paris 1623, 4°, aufgenommen in **du Bouchet, Preuves de l'histoire de la maison de Coligny**, Paris 1662; **Collection Petitot I. Sér. T. 32; Michaud. T. 8.** 8, auch sonst unter anderem Titel; seine Verteidigungsschriften in Prozeß Poltrot s. oben, seine Ordonnanzen **Cimber et Danjou, Archives curieuses, Sér. I, T. 8**; sein auch für seine theologischen Ansichten merkwürdiges Testament, abgefaßt in Archiac (**Dep. Charente infér.**) am 5. Juni 1569, s. **Bull. T. 1 p.** 263 ff. auch sonst oft abgedruckt, z. B. **De la Borde** 3, 553; sein Tagebuch, eine Geschichte der Bürgerkriege von ihm, unter seinem Nachlaß gefunden, ließ Katharina ins Feuer werfen, ein wahrer Mord an der Wissenschaft; Briefe von ihm, in den Bibliotheken und Archiven Frankreichs, Deutschlands, Englands und der Schweiz zahlreich

zu finden, sind gedruckt: Bull. beinahe in jedem Jahrgang, bes. Jahrg. 1, 2, 14, 21, ferner in Archives des missions scientifiques et littéraires. Sér. III. T. 2.

Th. Schott.

Collegia nationalia oder **pontificia**, insbesondere das Collegium Germanicum. Mejer, D. Propaganda, Gött. 1852 T. 1 S. 73—91. 225—45; Bellesheim, Wilhelm Cardin. Allens und die engl. Seminare auf dem Festlande Mainz 1885. Vn Caloen in Revue bénédict. 1893 Juin; Hinschius, KR § 232; Grisar und Steinhuber, Kollegien, röm., in Weßer u. Welte, Kirchenlexikon Bd 3 S 609 f. 2 Aufl. — über das Colleg. germanicum insbesondere Julius Cordara, Collegii Germanici et Hungarici historia libris IV comprehensa, Romae 1770, Fol. Daraus: Das deutsche Kollegium in Rom. Entstehung, geschichtlicher Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken, Leipzig 1843; A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, S. 85 ff.; Steinhuber, Geschichte des Colleg. Germanic. Hungaric., Freiburg 1894 2 Bde.

Diese Kollegien sind Bildungsanstalten für Missionare, die in christliche akatholische Länder gehen sollen. Sie verdanken ihre Entstehung zunächst Ignatius von Loyola, der das erste von ihnen zu Rom im Jahre 1552, also nur zwölf Jahre später als den Jesuitenorden selbst, nach einem schon damals nicht mehr neuen Plane, für Deutschland stiftete (Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeschichte, Berlin 1837, S. 275; Gothein, Ign. v. Loyola, Halle 1895 S. 768 ff.). Nach dem Muster dieses Collegium Germanicum sind später alle ähnlichen Anstalten gestiftet. Dasselbe ist, nach dem Buchstaben seiner Fundation, ein Gymnasium mit einer theologischen Fakultät, das alle Rechte der römischen Universität genießen und von einem Rektor und Lehrer aus dem Jesuitenorden geleitet werden sollte; in Wahrheit aber ein klösterliches Erziehungsinstitut, anfangs für Geistliche allein, dann eine zeitlang auf für Laien, dessen Schüler den Unterricht in der römischen Studienanstalt der Jesuiten — dem Collegium Romanum — teilen und übrigens unter deren Aufsicht leben. Die oberste Leitung erhielt eine Kommission von sechs Kardinälen, Protektoren genannt. Diese Protektoren sollen nach den Statuten in Deutschland Vertrauensmänner haben, die sich nach fähigen jungen Leuten umsehen und außer den Deutschen auch Schweizer, Friesen, Geldrische, Clevische und Skandinavier senden dürfen: denn eben aus ketzerischen Gebieten wünschte man Schüler zu haben. Dieselben müssen zwischen fünfzehn und einundzwanzig Jahre alt, gesittet und von der Natur wohl ausgestattet, namentlich mit einer leichten und geziemenden Weise sich auszudrücken begabt sein. Noch in ihrer Heimat werden sie mit den Gesetzen der Anstalt bekannt gemacht, und nur nachdem sie sich bereit erklärt haben, ihnen vollständig gehorsam zu sein, nach Rom geschickt, dort aber vom Rektor erst wiederholt geprüft und hierauf, nach erfolgter Entscheidung der Protektoren wirklich aufgenommen. Dabei verpflichten sie sich zu lebenslänglicher Treue gegen den Papst, die römische Kirche und die katholische Religion — zweitens den geistlichen Stand zu ergreifen und alle Weihen zu nehmen, sobald die Kardinal-Protektoren es befehlen; — drittens im Kollegium zu verharren, nicht bloß bis nach Vollendung ihrer Studien, sondern bis sie fähig erachtet sind, als Arbeiter im Weinberge des Herrn nach Deutschland geschickt (ablegari) zu werden. Weil gerade dieses Abgeschicktwerden der eigentliche Zweck der Stiftung ist, so befiehlt Ignatius, mit großer Vorsicht, zu vermeiden, daß etwa irgend jemand nach Rom abgehe, der nicht zuvor diese spezielle Verpflichtung, sich senden zu lassen, ausdrücklich und bestimmt übernommen habe. Denn die Intention war, ein Geschlecht von Priestern zu erziehen, das an wissenschaftlicher Tüchtigkeit dem Kampfe mit einem Gegner gewachsen sei, dessen Bedeutung und Kraft Ignatius nicht verkannte, an Sittenstrenge und Gesinnung aber geeignet sein möchte, dem gesunkenen katholischen Priesterstande in Deutschland einen neuen Geist zuzubringen. Dieser Zweck wird dem eintretenden Alumnen mit dem Bemerken vorgehalten, daß er seiner Natur nach dem einmal Aufgenommenen nicht mehr gestatte, die Anstalt wieder zu verlassen und eine andere Lebensaufgabe zu wählen (aliam vitae conditionem amplecti). Vielmehr müsse jeder Alumnus, sobald es den Protektoren beliebe, sich von ihnen absenden zu lassen, um an denjenigen Orten seiner Heimat zu arbeiten, an welchen er damit die beste Frucht schaffen könne. Diese Pflicht muß er mittels ausdrücklicher Zusage, von der nur die Protektoren entbinden können, und deren Bruch mit schweren Kirchenstrafen bedroht wird, eidlich übernehmen, mündlich und schriftlich in doppelter Formel, dahin gehend, daß, nachdem der Alumnus die gesamte Stiftung (collegii institutum) begriffen, er sich ihren Gesetzen und Einrichtungen gern unterwerfe und die Absichten (intentionem) der Protektoren sowohl im Kollegium selbst, als nachher (discedendo)

erfüllen wolle: daß er alle akatholischen Meinungen abschwöre, „das zum Kampfe gegen sie gestiftete, fromme Institut dieses Kollegiums billige und sich ihm einordne, um es nach allen seinen Einrichtungen treu zu halten."

Nach kurzer Blüte war dieses Kollegium gesunken und fristete ein kümmerliches Leben, bis Papst Gregor XIII., der fast allen Jesuitenschulen der Welt sich irgend einmal wohlthätig erwiesen hat, es am 6. August 1573 neu errichtete und hierauf zu Rom ein griechisches (13. Januar 1577), englisches (22. April 1579), ungarisches, welches er im Jahre 1584 mit dem deutschen vereinigte, ein maronitisches (26. Juni 1584), ein thracisch-illyrisches Kollegium sowie drei dem Germanicum sehr ähnliche Anstalten zu Wien, Prag und Fulda gründete. Seine Gesinnung dabei spricht er in der Stiftungsurkunde der Coll. Anglicanum folgendergestalt aus: „Täglich sehen wir die Kirche mit Hinterlist und Gewalt von ihren Feinden angegriffen, zu ihren älteren Gegnern, Ungläubigen, Türken und Juden, sind noch neue, Ketzer und Schismatiker, hinzugekommen, die voll Gottlosigkeit und lästerlichen Wahnsinns gegen sie kämpfen. Diesem Angriff setzen Wir nach der Pflicht unseres Amtes die Uns zu Gebot stehenden Kräfte entgegen und verteidigen nach Vermögen die Völker, welche unter Unserm Schutze sind. Der wirksamste Schutz aber und das kräftigste Gegenmittel ist, in den von jener Pest befallenen Ländern die Jugend, deren weicheres Gemüt leicht zum Guten zu wenden sein wird, im katholischen Glauben zu befestigen". Daher, sagt Gregor, habe er von Anfang seiner Regierung an gestrebt, National-Kollegien in Rom zu gründen, als Pflanzschulen des katholischen Glaubens und seiner unverfälschten Lehre (**diversarum Nationum Collegia, veluti Catholicae Religionis et sincere ad eam institutionis seminaria**). Wie im Gedanken, so auch in der Form sind diese Anstalten insgesamt Nachahmungen des Germanicums: selbst ihre Stiftungsurkunden stimmen großenteils, und in vielen Punkten wörtlich, überein. Das maronitische, ungarische und griechische sind dabei untereinander näher, als mit dem englischen verwandt, welches seinerseits dem Germanicum am ähnlichsten ist.

Jedoch hat die Stiftungsbulle eben des Anglicanums zuerst zwei bedeutsame Zusätze, die eine allgemeine Fortbildung des Gedankens dieser Institute bezeichnen: Erstens daß die Schüler, wenn sie in die Anstalt eintreten, nicht sogleich, sondern erst nach einer Prüfungszeit von sechs bis acht Monaten als Alumnen aufgenommen werden, und zwar nur gegen ein alsdann zu leistendes eidliches Versprechen, das geistliche Leben niemals verlassen und zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Eintritt in den dortigen Dienst der Seelsorge auf Befehl der Obern allezeit bereit sein zu wollen. Zweitens werden denen, welche dergestalt wirkliche Alumnen geworden sind, fünf Privilegien verliehen, die darauf hinausgehen, daß die Alumnen nicht, wie es bisher bei den Schülern des deutschen Kollegiums gehalten war, erst in ihrer Heimat ordiniert werden sollen, sondern bereits in Rom am Ende ihrer Studien die Weihe erhalten können, um sich vor ihrer Heimreise in priesterlichen Funktionen zu üben. Zu dem behuf bekommen sie das Recht, geweiht werden zu dürfen: 1. außer den gewöhnlichen Ordinationszeiten, 2. ohne Beachtung der gesetzlichen Interstitien, 3. ohne Dimissorialzeugnisse ihrer Ordinarien, 4. ohne einen Titulus Beneficii oder Patrimonii, 5. endlich ohne daß ein Defektus Natalium ihnen entgegen wäre. — Nur der zweite Zusatz ist eigentlich neu, der erste findet sich zwar nicht in den ältern Bullen, aber doch schon in den ignatianischen Statuten des deutschen Kollegiums. Doch ist es schwerlich bloßer Zufall, daß beide Zusätze jetzt zugleich erscheinen, vielmehr dürfte darin die Absicht sich aussprechen, daß Alumnen, die so großer Privilegien, und namentlich einer scheinbar titellosen Ordination teilhaftig werden sollen, sich dem von ihnen hier ergriffenen Lebenszwecke auch um so fester verbindlich machen müssen. Denn augenscheinlich war in jenem ersten Zusatze eine Art abgeschwächter Profeßleistung gefordert, und man konnte dabei an die Analogie der Mönchsorden denken, welche bei der Ordination ihrer Mitglieder den Titel des Benefiziums oder Patrimoniums gleichfalls durch einen andern, nämlich den des Ordens (**professionis, paupertatis**) ersetzen. Durch diese Einführung der Ordination ohne Titel geschah daher im Jahre 1579 ein nicht unbedeutender Schritt, um die Alumnenfamilien der genannten Kollegia zu einer Art geistlicher Kongregationen unter bestimmten Oberen, nämlich den Protektoren, zu machen.

Soweit war es gekommen, als das deutsche Kollegium (1584 1. April) definitiv mit dem ungarischen vereint und bei dieser Gelegenheit eine neue Redaktion seiner Gesetze gemacht ward. Sie rezipiert beide obige Zusätze von 1579, indem sie nur von den fünf Privilegien das letzte wegläßt. Daß der ordensartige, bleibende Zusammenhang der Alumnenfamilie dabei fest im Auge gehalten wird, zeigt eine gleichfalls neu hinzugefügte Bestimmung, wonach für abwesende Alumnen, und insbesondere die in Deutschland verweilen-

den, der Rektor des Kollegiums väterliche Sorge tragen soll, indem „er von ihren Arbeiten Kenntnis nimmt und sie liebevoll tröstet.“ Also bleiben die Alumnen, auch nachdem sie die Anstalt verlassen haben, mit deren Oberhaupt in Verbindung und haben ihm über Arbeiten teils zu berichten (eorum labores cognoscendo), teils dieselben von ihm dirigieren lassen; denn eine solche Leitung ist mit den Worten eos qua decet caritate consolando doch wohl gemeint. Die individuelle Abtrennung der familia Collegii Germanici von den übrigen Orden war auch bereits so weit entwickelt, daß während in den frühern Statuten noch solche junge Männer, die in einem geistlichen Orden schon Profeß gethan haben, für besonders paßlich zur Aufnahme erachtet werden, nunmehr — im Gegensatze dazu — Mönche aufzunehmen untersagt und den Alumnen verboten wird, jemals in einem Orden oder eine ordensähnliche Kongregation, ohne ausdrückliche Erlaubnis der Protektoren, einzutreten. Der Ordensgehorsam verträgt sich nicht mit demjenigen, welchen ein Alumnus seinem Rektor und den Protektoren seines Kollegiums lebenslänglich schuldet.

Manche gregorische Stiftung, wie die zu Fulda, Prag, Wien, schlief mit der Zeit wieder ein. Das Collegium Germanico-Hungaricum, Graecum, Anglicanum und Maroniticum bestanden aber noch in ihrer obigen Einrichtung, und von Clemens VIII. war am 7. Dezember 1600, nach dem Muster des Maroniticums, ein schottisches Kollegium gestiftet worden, als am 21. Juni 1622 die Kongregation de propaganda fide gegründet ward und an der Verfassung jener Anstalten insofern etwas änderte, als der ihr zugewiesenen Kompetenz gemäß zuerst Kardinäle aus ihrer Mitte zu Protektoren ernannt wurden, und allmählich das Protektionsrecht im wesentlichen an die Kongregation als solche überging. Sodann wurden unter ihrer Vermittelung zu Rom noch zwei ähnliche Kollegien, das Collegium Urbanum de propaganda fide von Gregor XV. am 1. August 1627 (s. über die Verfassung desselben die Münchner historisch-politischen Blätter Jahrg. 1842, Bd X, S. 147 ff.) und das Collegium Hibernense von demselben im Jahre 1628, letzteres für Irland, ersteres ohne Beschränkung auf eine einzelne Nation begründet, wiewohl es erst allmählich diesen ganz weiten Gesichtskreis gewonnen hat; — beide nach den obigen alten Mustern. Außer Rom aber wurden teils fundiert, teils erneuert und mit Statuten versehen die Kollegien von Wien, Prag und das Illyricum von Loretto am 1. Juni 1627, das von Fulda am 18. Dezember 1628, das irländische am 12. April 1631, das erzbischöfliche Seminar von Prag am 22. Dezember 1638, das griechische Seminar von S. Benedetto in Ullano am 30. Juni 1732, und das chinesische unter dem Namen Familia Jesu Christi zu Neapel am 22. März 1736.

Als im Jahre 1677 der Sekretär der Kongregation de propaganda fide, Urban Cerri, in einem Berichte an den Papst, der unter dem Titel État présent de l'Eglise catholique in französischer Übersetzung zu Amsterdam 1716 gedruckt worden ist (s. über denselben Mejer, Propaganda T. I, S. 107 f.), eine offizielle Darstellung des Geschäftskreises der genannten Behörde gab, spricht er als ihren Grundsatz aus, daß für jedes häretische Land ein Nationalkollegium, nach dem Muster etwa des deutschen, existieren müsse. Er schließt daher seiner Darstellung der europäischen Missionen auch eine Aufzählung der damals bestehenden derartigen Anstalten an, in welcher er außer den genannten noch verschiedene andere zu Paris, Mailand, Douay, Braunsberg, Olmütz ꝛc. gelegene nennt. Ein offizieller Konspektus aus der neuesten Zeit findet sich in der Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo, Roma 1843, S. 21—27. Derselbe übergeht, weil sie untergegangen waren, die Kollegien von Prag, Wien und Fulda; bemerkt, daß das Maroniticum mit dem Urbanum vereinigt sei und nennt folgende im obigen noch nicht genannte, teilweise jedoch von Cerri schon erwähnte Anstalten, von denen gerade aus dieser Aufführung gewiß ist, daß sie der Kongregation de propaganda fide als Missionskollegien bekannt, und wahrscheinlich, daß sie ganz nach Analogie der obengenannten eingerichtet sind; in Italien das griechische Kollegium oder Seminar von Palermo, das Coll. Helveticum zu Mailand, eine Anstalt für Albanien, ursprünglich in Fermo, später mit dem Urbanum vereinigt, und ein Kollegium zu Melan in Savoyen, dessen nationaler Charakter nicht näher bestimmt wird; in Frankreich das Seminar Des missions étrangères für China und Hinter-Indien und das von Saint Esprit für die Missionen der französischen Kolonien, sowie ein irisches Kollegium in Paris, nicht minder ein irisches Kollegium in Douay; in Irland selbst endlich vier neu gegründete Kollegien zu Youghall, Thurles, bei Dublin und zu Carlow; letzteres für ausländische Missionen bestimmt.

Die Verfassung dieser Kollegien, soweit sie bekannt ist, beruht durchaus auf den schon bei der Stiftung des Germanicum befolgten Grundsätzen. Allenthalben ist ihr Zweck,

tüchtige, gut katholische, in der Polemik bewanderte Prediger und Seelsorger zu erziehen: zu diesem Ende wird eine Stiftung gemacht für eine bestimmte Anzahl Alumnen, welche aus den Gegenden entnommen werden sollen, wo sie zu wirken bestimmt sind; damit nicht die katholische Lehre dort aus dem Grunde minder eindringlich gepredigt werde, weil sie von Fremden vorgetragen wird. Die Alumnen werden unter Leitung irgend eines Ordens, meistens der Jesuiten, ausgebildet und in ihr Vaterland entweder schon als geweihte Priester, oder wenigstens zur Ordination völlig vorbereitet entlassen, mit der Verpflichtung, ebendort als Missionare zu arbeiten. Vorstand des Kollegiums ist ein aus dem mit der Anstalt betrauten Orden entnommener Rektor, der auch mit den entlassenen Alumnen in obenerwähnter Weise in Verbindung bleibt, seinerseits aber unter der Propaganda steht. Das mit dieser lokal am nächsten verbundene Kollegium „**Urbanum de propaganda fide**“ hat in seiner Verfassung weiter nichts eigentümliches, als daß es die Tendenz der übrigen ähnlichen Stiftungen generalisiert; und während sie allemal nur für ein einzelnes Land zu sorgen pflegen, Schüler aus der ganzen Welt aufnimmt. Die populäre Demonstration davon in dem Sprachenfeste an Epiphaniä ist bekannt.

Wenn aber für die ältere Zeit die Ähnlichkeit in der Einrichtung dieser verschiedenen Anstalten nur einen historischen Grund hatte: so mußte, seit sie alle der mit großer Macht versehenen Centralbehörde der Propaganda untergeordnet waren, ihre weitere Fortbildung von selbst eine gleichmäßige sein. Zuerst gab Urban VIII. in einer Konstitution vom 18. Mai 1638 die ersten vier der oben erwähnten Privilegien des **Collegium Anglicanum,** nur mit etwas genauerer Formulierung der desfallsigen Erfordernisse, allen und jeden Alumnen der Propaganda in den päpstlichen Kollegien (**Coll. pontificia**) und sämtlichen übrigen Zöglingen, die irgendwie im Ressort dieser Kongregation zu Rom oder anderwärts, jetzt oder künftig erzogen würden (**Bullar. Congr. de propag. f. T. I, p. 91**). Und wie von jeder dieser besonderen Privilegierung der Alumnen bei den Kollegien, für welche sie galt, andererseits auch eine besondere Verpflichtung entsprach, so hat ebenderselbe Urban VIII. auch schon für sie alle — zu welcher Zeit ist nicht genau bekannt — einen und denselben beim Eintritt in die Anstalt abzulegenden Eid vorgeschrieben, dessen Formel nur in einer spätern von Alexander VII. (Breve vom 20. Juli 1660, **Bullar. Propag.** 1, 140) herstammenden Redaktion aufbewahrt ist. Sie enthält sechs einzelne Verpflichtungen: 1. Annahme der Verfassung der Anstalt, Unterwerfung und Einordnung in dieselbe, 2. Versprechen, in einen Orden oder eine ordensartige Verbindung, ohne Erlaubnis der Propaganda, niemals einzutreten, 3. den geistlichen Stand und alle seine Weihen auf sich zu nehmen, sobald diese Kongregation es befehle, 4. unter allen Umständen, auch wenn man in einem Orden Profeß gethan haben sollte, der Propaganda regelmäßige Berichte zu erstatten, 5. auf ihren Befehl, auch wenn man Regular geworden wäre, unverweilt als Missionar in die Heimat sich zu begeben, und endlich 6. diesen Eid nach der von Papst Alexander VII. in dem ebengenannten Breve gegebenen Deklaration zu verstehen. Dieselbe besagt, daß durch ihn jeder Alumnus für sein ganzes Leben und alle Lebenslagen (**perpetuo quoad vixerint, in quocunque statu permanserint**) verpflichtet werde und seinen Dienst nicht auf ihm beliebige Weise, sondern nur **ad praescriptum Sedis Apostolicae** leisten könne. Damit er hierin durch keinen Ordensgehorsam möge gehindert werden, soll jeder von einem Alumnus abgelegte Ordens-Profeß, sobald er ohne ausdrückliche schriftliche Erlaubnis der Propaganda geschehen ist, nichtig sein, während zu ihrem Dienste auch derjenige, dem sie den Eintritt in einen Orden gestattet, nichtsdestoweniger verpflichtet bleibt. Anscheinend war es vorgekommen, daß Alumnen den Eintritt in einen Orden, oder die Wahl eines anderen Lebensberufes (**status**) damit zu entschuldigen versucht hatten, daß sie ohne diesen Schritt sich nicht würden haben ernähren können. Dies, sagt Alexander, sei keine Ausrede: der römische Stuhl lasse keinen Missionar, der redlich arbeite, in Not; außer etwa mit dessen eigener Schuld, wenn er nämlich nicht pflichtmäßig berichtet habe. Denn jeder Alumnus eines Nationalkollegiums, möge er weltgeistlich geblieben oder Regular geworden sein, müsse sobald er sich einmal diesem wichtigen Stande geweihet habe, so lange er lebt, jährlich — wenn er außerhalb Europa sich befindet, alle zwei Jahre — der Kongregation **de propaganda fide** einen schriftlichen Bericht erstatten über seine Person, Lage, seinen Aufenthaltsort und seine Arbeiten; er hat dies Schreiben, das an den nächstresidierenden apostolischen Nuntius abgegeben wird, jedesmal so oft zu wiederholen, bis ihm der Nuntius den richtigen Empfang bescheinigt. Zu solchen Berichten giebt es ausführliche Anleitungen, worüber nachzusehen ist Mejer, Propaganda T. I, S. 341—348. — Zu der erwähnten Deklaration sind noch zwei andere vom 8. April 1661 und 9. Mai 1667 gekommen,

in denen namentlich über die Berufsarten (status perpetui), welche dem Zwecke der Kollegien gemäß sind, genauere Anordnung getroffen und bestimmt wird, daß wenn ein Alumnus, um leben zu können, einen status ab instituto suo alienus gewählt haben sollte, dieses zwar seines Eides wegen stets widerruflich und die Propaganda befugt ist, ihn daraus abzufordern, ihm aber alsdann seinen Lebensunterhalt geben wird.

Der Alumnus verpflichtet sich also für sein ganzes Leben zu einer vollständigen und ausschließlichen Hingabe an die Zwecke desjenigen Kollegiums, in welches er eintritt, um darin, allerdings auf Kosten der Kirche, erzogen und mit jenen besonderen Privilegien ausgestattet zu werden. Er übernimmt außerdem eine regelmäßige Berichterstattung an die Propaganda. — Mindestens seit dem Jahre 1660 ist diese Art Verpflichtung von sämtlichen Alumnen der päpstlichen Nationalkollegien — den Sacerdotes saeculares ad missiones apostolicas admissi, wie im Gegensatz der Missionarii regulares der offizielle Titel der Alumni collegiorum pontificiorum s. nationalium oder Congregationis zu lauten pflegt — eingegangen worden. Eine so ausschließliche Widmung aber für das ganze Leben ist nicht ohne Verwandtschaft zu einem gewöhnlichen Ordensprofeß und diese Seite daran bleibt noch genauer zu betrachten. Von den in Rom errichteten Collegia nationalia existieren heute noch: das Germanicum, das Graeco-Ruthenum, das Anglicanum, das Scoticum und das Hibernense.

Wie das deutsche Kollegium, so halten auch die übrigen jedes einen bestimmten geographischen Bezirk im Auge, um gerade für diesen seine Schüler auszubilden. Selbst das allumfassende Kollegium Urbanum erzieht jeden Aufgenommenen doch nur für sein eigenes Vaterland und verfügt bloß ausnahmweise anders über ihn. Ferner umfaßt dabei die Stiftung — das institutum — einer solchen Anstalt, neben der Erziehung der geistlichen Kräfte, auch vorher ihre Heranziehung und nachher ihre fernere Leitung und dem Zwecke des Kollegiums entsprechende Benützung. Indem also die Alumnen bei ihrem Eintritte durch den obigen Eid sich der gesamten Stiftung anschließen, verpflichten sie sich lebenslang zu „einer bestimmten Mission", d. h. zur Missionsthätigkeit in einer gewissen Gegend; nämlich der, für welche eben diese Stiftung gemacht ist. Darauf beziehen sich in den Gesetzen Ausdrücke wie: nationes quibus operam suam devoverunt, natio cui sese addixerunt etc. (Bull. Propag. I, 148, 149, T. V. 139). Dies lag schon von Anfang an im Charakter der genannten Anstalten, gewann aber durch die centrale Leitung der Propaganda mehr Gleichförmigkeit, die sich in den angeführten Erlassen Alexanders VII. sehr deutlich ausspricht. Jeder Alumnus, heißt es hier, hat sich der Stiftung (fundatio) desjenigen Kollegiums eingeordnet und angeschlossen, in welchem er erzogen ist. Diesem „Institut" hat er sich durch seinen Eid gewidmet, hat darin „Profeß gethan" (institutum cui se juramento devoverunt, quod professi sunt, — ex vi instituti quod professi sunt, educationis atque instructionis ac demum juramenti tenentur, quoad vixerint, und zwar ad salutem nationum, quibus operam suam devoverunt u. dgl. m.), und dadurch die Pflicht auf sich genommen, lebenslang als Missionar unter den Völkern zu arbeiten, denen er dergestalt seine Kräfte freiwillig gewidmet hat. Für ihr Seelenheil zu sorgen, hat er durch Eid und genossene Erziehung sich zur Lebensaufgabe gemacht und keinen anderen Beruf darf er ergreifen, als der sich hiermit verträgt; haben daher solche Alumnen eine Lebensart gewählt, in der sie ihn in irgend einer Rücksicht nicht mehr erfüllen können, so vermag die Propaganda dies jederzeit zu annullieren. Die Alumnen sollen stets da arbeiten, wohin sie nach der Stiftung ihres Kollegiums gehören, in den Bezirken, für die sie sich ein für allemal verpflichtet haben; nach den propriis uniuscujusque Collegii institutis, ad finem fundationis assequendum, ad praescriptum Bullarum pro suis Collegiis editarum — oder auch Sedis Apostolicae — inservire. Quidquid de se ipsis statuant Collegiorum pontificiorum alumni, subordinatum esse semper debet fini principali, spiritualis scilicet earum provinciarum salutis, quibus ex vi instituti sunt simpliciter et omnino obstricti (Bull. I, 155). So sollen sie auch, wenn sie in den Fall kämen, wegen mangelnden Lebensunterhaltes ihren Beruf aufgeben zu müssen, dies der Propaganda berichten, die niemanden, der auf den Titel der Mission ordiniert worden, darben lassen, ihm vielmehr eventuell Gehalt geben wird (Bullar. I, 141, 142, 236).

In naher Beziehung zu den behandelten Coll. stehen die seit Gregor XII. in Rom für einzelne Länder errichteten Anstalten, welche Angehörige jener mit der römisch-wissenschaftlichen Ausbildung versehen sollen, die sie befähigt nachher als Priester in ihrer Heimat im römischen Sinne zu wirken. Dazu gehören das belgische, das südamerikanische, das nordamerikanische und das polnische, böhmische, schweizerische Kolleg, sowie das fran-

zösische Seminar. Es sind das aber eigentlich nur Konvikte, deren Zöglinge die Vorlesungen des Coll. Romanum besuchen und nur das nordamerikanische und das polnische sind zu eigentlicher Collegia pontificia erhoben, d. h. unter die direkte päpstliche Oberleitung gestellt worden (darauf beruht der Unterschied gegenüber den Colleg. nationale, dessen Name dem Zwecke entnommen ist. Ein solches kann pontificium sein [gleichviel ob es in Rom als außerhalb besteht, ob es den beschränkten Zweck des nat. verfolgt oder nicht] oder auch unter dem Ordinarius stehen).

Die Ordination auf den Missionstitel (ad titulum missionis oder, was auch vorkommt, ad tit. illius — certae — missionis, oder ad titulum Collegii) ist unter den Privilegien bereits genannt worden, welche anfangs dem Anglicanum, dann andern, zuletzt 1638 allen Nationalkollegien verliehen worden. Dies Recht sine aliquo patrimonii vel beneficii titulo, tantum ad titulum missionis geweiht zu werden, war eine um so größere Begünstigung, je strenger sonst auf gehörige Nachweisung eines Titels gehalten wird. Die Natur aber dieses Missionstitels ist nun klar aus der oben dargestellten Verpflichtung der Alumnen. Ein Weltprister ist nicht, wie ein ordensgeistlicher Missionar, auf den Titel seines Ordens geweiht; sondern wenn er weder ein Benefizium, noch etwa eigenes Vermögen hat, so ist es eine Frage, ob er überhaupt ordiniert werden kann. So lange nun die Mission, wie dies vor 1552 der Fall war, bloß von den Orden betrieben wurde, konnte die Frage niemals vorkommen; und auch die Stiftung des deutschen Kollegiums war anfangs darauf gestellt, daß die Alumnen erst nach ihrer Rückkehr und von den deutschen Bischöfen sowohl ordiniert, wie mit Benefizien versorgt und bei deren Konferierung gerade bevorzugt sein sollten, wobei nur ausnahmsweise auch schon an anderweit zu besoldende Reiseprediger gedacht war. In England aber gab es unter der Regierung der Königin Elisabeth weder katholische Bischöfe, noch Benefizien; hier war also eine andersartige Hilfe nötig und man entschloß sich, die ausgebildeten Alumnen des Kollegium Anglicanum noch in Rom zu weihen und für ihren Unterhalt seitens der Anstalt selbst (daher Tit. Collegii: Ringantius, Comm. in Regul. Cancell. XXIV, § V, Ed. Colon. 1751, 2, 401 sq.) Sorge zu tragen, so lange und so oft es nötig sei. — Die Deklarationen von 1660 und 1661 (vgl. oben) zeigen, wie dies Prinzip allmählich allgemein geworden ist, so daß in allen Fällen die Stiftung, welche einen Alumnen ausgebildet hat und seine Kräfte gebrauchen will, oder aber die Oberbehörde dieser verschiedenen Kollegienstiftungen, die Kongregation der Propaganda selbst, für den Lebensunterhalt eines jeden Alumnus, wenn er nur in ihrem Dienste arbeiten mag, eventuell zu sorgen bereit ist. Auf diese Aussicht hin aber kann er auch allenfalls schon ordiniert werden; sofern er sich nur dagegen lebenslangs zu dem geforderten Dienste verpflichtet.

Augenscheinlich zeigt dieser Titel eine Analogie mit dem titulus professionis s. ordinis, wie sogar der Ausdruck profiteri institutum Collegii sich als technischer erwiesen hat und auch das Wort institutum für einen Orden oder ordensartige Kongregation, mit denen die unter ihren Rektoren vereint bleibenden Alumnenfamilien der Collegia pontificia ohnehin viel Ähnlichkeit haben, häufig gebraucht wird. Auf der anderen Seite tritt doch auch die Natur eines einfachen titulus mensae s. pensionis (hier allerdings pontificiae) im Missionstitel so erkennbar hervor, daß er — wie das auch bei den Praktikern der heutigen Kurie geltende Ansicht ist — als ein Mittelding zwischen dem Tisch- und Ordens-Titel aufgefaßt werden muß.

Heutzutage werden, soweit nicht durch die neueren politischen Ereignisse Störungen eingetreten sind, weit die meisten Alumnen der Nationalkollegien, z. B. sämtliche Schüler des Germanicum, und ebenso die Zöglinge des Kollegium Urbanum, die mit dem Anfange des zweiten Jahres ihrer theologischen Studien geweiht zu werden pflegen (Münchener hist. pol. Bl. X, 148), auf den Missionstitel ordiniert, gehen darauf in ihre Heimat und erhalten von der Propaganda so lange Lebensunterhalt, bis sie eine Anstellung bekommen. Können sie eine solche nicht erlangen, so kehren sie in bestimmter Zeit nach Rom zurück und werden im Fache der Mission anderweitig verwendet.

(Mejer †) Friedberg.

Collegium Germanicum s. o. S. 228,15.

Collenbusch, Dr. Samuel, 1724—1803. — Litteratur: Mitteilungen aus dem Leben und Wirken des sel. Sam. C. in Barmen, Barmen 1853; F. W. Krug, Die Lehre des Dr. C., gewesenen prakt. Arztes in B., nebst verwandten Richtungen, in ihren falschen Prinzipien und verderblichen Konsequenzen. Ein Beitrag zur Kirchen- und Sektengeschichte unserer Zeit, Elberfeld 1846; derselbe, Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei, Sektirerei

und der gesamten un- und widerkirchlichen Neuerung im Großherzogtum Berg, besonders im Wupperthale, Elberfeld 1851, S. 205—256. Gegen Krug: (Rud. Smend), Eigentlicher Charakter u. nachhaltiger Segen des Ketzers S. C., im Elberfelder Kreisblatt 1846, Nr. 120. 121, sowie M. Goebel in der Vorrede zu: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westfäl. evangel. Kirche, I, Koblenz 1849, sowie in PRE[1. 2.]; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I, Bonn 1880, S. 565 ff.; C. H. G. Hasenkamp, Mitteilungen aus dem Leben Joh. Gerh. Hasenkamps (in der Zeitschr.: Die Wahrheit zur Gottseligkeit, II, 5. 6, Bremen 1836); G. Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift, Bremen 1805 u. ö., Vorrede. Außerdem vgl. Gildemeister, Leben u. Wirken des Dr. Gottfried Menken, Bremen 1860; Alex. Frhr. von der Goltz, Thomas Wizenmann, Gotha 1860; Ehmann, Friedr. Christoph Oetingers Leben u. Briefe, Stuttgart 1859 (S. 778—798), sowie die Artikel Hasenkamp u. Menken in PRE.

Erklärung biblischer Wahrheiten, gesammelt aus der Nachlassenschaft des Hrn. S. C., weil. prakt. Arztes in Barmen, von Freunden des Seligen zum Druck befördert, I, 1—4; II, 1—4, Elberfeld, Barmen 1807—1816. Neue Sammlung, 1. Heft, Erlangen 1820 (mehr nicht erschienen). Goldne Aepfel in silb. Schalen oder Erkl. bibl. Wahrheiten von S. C., 1. Heft, Barmen 1854 (mehr nicht erschienen). Theologische Abhandlungen von Dr. S. C., Reutlingen 1872 (die hierin S. 30—37 enthaltene Abhandlung „das Wort" ist nicht von C.) Auszüge aus dem Tagebuche Dr. C., 2. Aufl., Stuttgart 1883. (Eine kleine Sammlung der in dem Freundeskreise viel verbreiteten Abschriften aus C.s Tagebüchern, Briefen u. Aufsätzen befindet sich in sechs Bändchen im Besitz des Bergischen Geschichtsvereins, welcher dieselben in entgegenkommendster Weise für diesen Art. zur Verfügung gestellt hat; sie haben dem Namen der ursprünglichen Eigentümerin nach zu dem von Göbel PRE[1. 2.] erwähnten Familienbesitz gehört, können jedoch nur einen kleinen Teil desselben gebildet haben; anderes befindet sich in meinem eignen Besitz). Ein Brief von C. „über Propheten, Weise u. Schriftgelehrte" an J. A. Hasenkamp, Rektor des Gymnasiums in Duisburg, ist abgedruckt in dessen „Briefe über Propheten und Weissagungen an den Hrn. Hofrat u. Prof. Eichhorn in Göttingen" I, Duisburg 1791, S. 142 ff. Ein anderer an Lavater vom 28. Mai 1772 in Ehmann, Oetingers Leben u. Briefe S. 793. Aus der Schule C.s gehören — außer den Schriften der Gebrüder Hasenkamp und D. G. Menkens hierher: (Kruse, Seidenweber in Barmen, † 10. November 1844), die Opfer des AT.s und ihre neutest. Bedeutung, für Schriftforscher, Bremen 1832; derselbe, Erklärung einiger Schriftstellen nach dem Zusammenhang, nämlich Rö 9. 10. 11; 1 Ko 15; Jak 5, 14—20. Für Schriftforscher, M. Gladbach 1834; (Hegel, Kalligraph in Köln), biblische Abhandlung über Unglauben und Aberglauben, Kirche und Christentum, Elberfeld 1854; C., Menken und Hasenkamp; offene Antwort auf den Brief in Nr. 19 der reform. Kirchenzeitung, von einem Freunde der Wahrheit, Rheydt 1882. — Die bei Pfeiffer in Solingen erschienenen Schriften: Schätze, die nicht veralten. Für Freunde des Lichts und des Rechts und der wahren Prophezeihung zur dauerhaften Freiheit, 1850. Gedanken über das himmlische Königreich Jesu Christi nach Eph 1, 9. 10; 1851. Blicke des Glaubens und der Hoffnung der Christen, nebst einem Anhange zur Belehrung über den Geist der Zeit, 1852, enthalten gedrucktes und ungedrucktes aus dem Nachlaß von Collenbusch, Gebr. Hasenkamp, Menken, Kruse u. a.

Samuel Collenbusch ist neben Tersteegen die bedeutendste Erscheinung in der Geschichte des westdeutschen bezw. niederrheinischen Pietismus des vorigen Jahrhunderts. C. und Tersteegen sind die einzigen von den die pietistischen Kreise des bergischen Landes führenden Persönlichkeiten des vorigen Jahrhunderts, die dort noch heute eine nicht geringe Zahl begeisterter dankbarer Jünger haben. Diejenigen Tersteegens sind in der Regel vereinzelte „Stille im Lande" ohne engeren Zusammenschluß, wogegen die Anhänger Collenbuschs noch heute eine theologische Schule schriftforschender Laien bilden, die sich ganz nach Art der württembergischen „Stunden" ohne irgend welche separatistische Absichten zu gemeinsamer Schriftforschung zusammenfinden.

Samuel Collenbusch wurde am 1. September 1724 in Wichlinghausen bei Barmen, im Herzogtum Berg, geboren, das aber damals noch zur evangelisch-lutherischen Gemeinde in Schwelm in der Grafschaft Mark gehörte. Sein Vater, ein Kaufmann, war ein ernster, fester und frommer Christ, welcher seine Kinder aus christlicher Gewissenhaftigkeit mit liebendem Ernste in der Zucht und Vermahnung zum Herrn erzog. Seine ebenfalls gläubige Mutter hat wohl zu ihm gesagt, daß sein Name Samuel ihm sage, was sie für ihn gethan habe, da sie ihn unter dem Herzen trug, — sie betete schon damals oft zu Gott, daß er ein recht frommes Kind werden möge. Ihr Gebet ging in Erfüllung. Schon als Knabe hörte Samuel gerne seinen Vater aus der Bibel lesen und freute sich an den Bildern seiner Bibel zur Offenbarung Johannis. Von Jugend auf kränklich und besonders durch ein Augenleiden seit einer Blatternkrankheit im achten Jahre sehr aufgehalten, lernte er sehr schwer, und verzweifelte daher daran, Pastor oder Arzt zu werden, wogegen ihm sein Vater Mut einsprach, indem er ihm gerne Zeit lassen wolle, wenn er auch nur in drei Jahren so viel lerne, als andere Kinder in einem Jahre. So lernte er erst in

seinem neunten Jahre lesen und behielt zeitlebens eine Schwäche in den Augen, die ihn die letzten zehn Jahre seines langen 79jährigen Lebens völlig blind machte. Als achtzehnjähriger Konfirmande kam er 1742, wie er selbst schreibt (Erkl. bibl. Wahrheiten, 2, S. 161), durch die Buße und den Glauben an die Erlösung durch Jesum Christum zum Frieden mit Gott, weil ihn der Kandidat und nachherige Pastor Wülfing in Wichlinghausen in seiner Katechisation von diesem Geheimnis Christi für uns gut unterrichtet hatte. Die Furcht vor dem Verlust der gefundenen Gnade trieb ihn, daß er nach seinem eigenen Ausdruck aus Furcht vor seinem natürlichen Leichtsinn den lieben Gott wohl hundertmal auf den Knieen bat, ihn aus der Welt zu nehmen. „Als aber diese Bitte nicht erhört wurde, dachte ich: sing, bet und geh auf Gottes Wegen; verricht das Deine nur getreu. Ich war demnach die Jahre, die ich auf Universitäten zubrachte, fleißig und in meinem Schmelzofen sehr getreu". Er studierte in Duisburg und Straßburg Medizin. Während seiner Duisburger Studienzeit klagte er als 21jähriger Jüngling im Jahre 1745 dem nahebei in Mühlheim a. d. Ruhr wohnenden Tersteegen seine schweren Bedenken, daß es ihm scheinen wolle, als können seine Beschäftigungen als Student mit dem Wandel im Himmel nicht zugleich bestehen. Dieser erwiderte ihm: „ein Christ müsse sein wie ein Passer (Zirkel). Der eine Fuß des Passers stehet unbeweglich im Mittelpunkte fest, zu eben derselbigen Zeit, wenn der andere Fuß des Passers im Kreise herumgeht. So müsse ein Christ im Mittelpunkte, in der Gegenwart Gottes feststehen, und mit dem andern Fuß d. i. mit den Kräften des Leibes, der Seele und des Geistes im Umkreise beschäftigt sein. Dieses kann ohne Übung nicht gelernt werden; die Übung macht den Meister in allen Dingen". Von Duisburg ging C. nach Straßburg, wo er ebenso wie in Duisburg den Halt christlicher Gemeinschaft suchte und fand. In dem Hause eines frommen Schullehrers fand er Kost und Wohnung. Derselbe gehörte, wie es scheint, zu den Kreisen, die später in dem 20 Jahre jüngeren Zeit- und Gesinnungsgenossen C.s, dem Staatsmann und Schriftsteller Saltzmann († 1810, vgl. PRE [1] 13, 337 ff.) ihren begabtesten und bedeutendsten Vertreter fanden. Dort fand C. eine reiche Bibliothek mystischer und alchymistischer Schriften, durch die er jene Neigung zu der damals noch Alchymie genannten Wissenschaft der Chemie gewann, der wir um diese Zeit mehrfach bei mystisch und theosophisch gerichteten Christen, auch Theologen wie z. B. Oetinger, begegnen. Man glaubte, auf diesem Wege einen Einblick in das verborgene Wirken und Walten des göttlichen Geistes und ein Verständnis für das naturhaft gedachte Wirken des heiligen Geistes in der nach Art eines Naturprozesses vorgestellten Wiedergeburt bis zum Werden der großen Wiedergeburt der Welt, der Welterneuerung zu gewinnen. Vorläufig zwar hatte diese Neigung noch keinen weiteren Einfluß auf ihn, als daß er, nachdem seine Eltern 1754 nach Duisburg gezogen waren, „auf der Kipp" bei dem nahe gelegenen Ruhrort einen Schmelzofen anlegte, um aus Schlacken durch Schmelzen noch Erz zu gewinnen. Nicht wie sonst bei den Alchymisten war sein Interesse auf die Ergründung wunderbarer ertragreicher Geheimnisse gerichtet. Denn wenn er auch fortwährend alchymistische d. h. chemische Versuche anstellte, so stand ihm doch die Aufgabe des erwerbenden täglichen Berufs im Vordergrunde und darum konnte er später auf diese Zeit seiner wenig lohnenden Arbeit „an der Schmelze" mit dem guten Gewissen treuer Pflichterfüllung zurückblicken. Bei seiner rückhaltlosen Wahrhaftigkeit gegen sich selbst vor Gott und Menschen würde er sich nie so ausgedrückt haben, wenn ihm diese Arbeit wesentlich zur Befriedigung einer christlich gefärbten Neugierde gedient hätte. Da das Geschäft nicht glückte, zog er in die Stadt zu einem seiner Brüder, einem Baumwollenfabrikanten in Duisburg, und ließ sich daselbst als praktischer Arzt nieder, ohne promoviert zu haben, was er erst im Jahre 1789 als 65jähriger Greis bei der medizinischen Fakultät in Duisburg mit einer Dissertation: „Observationes medicae de utilitate et noxis aquae martialis Schwelmensis" nachholte. Seine Thätigkeit als Arzt trug ihm um so weniger ein, als er nie für seine Hilfeleistung Lohn verlangte. Dazu kam ein durch die rote Ruhr sehr geschwächter Körper, der dem ohnehin nicht sehr kräftigen und alternden Manne die Ausdehnung seiner Praxis erschwerte. Hier wird vielleicht der Grund der Differenzen mit seinen Brüdern zu suchen sein, die ihn bewogen, noch in seinem sechzigsten Jahre im J. 1784 nach seiner Heimat Barmen zurück zu ziehen und seine ärztliche Thätigkeit namentlich als Brunnenarzt an dem von ihm sehr geschätzten Sauerbrunnen in dem nahegelegenen Schwelm auszuüben. Er sagt einmal von dieser Zeit: „stets fröhlich und freundlich, gefällig und hurtig dem Nächsten zu dienen, das habe ich als Doktor am Brunnen gelernt". Verheiratet ist er nie gewesen; bedürfnislos für seine Person lebte er in einem großen Kreise warmer Freunde und begeisterter Verehrer, denen er mit der Gabe, die er empfangen hatte, aufs ernstlichste für

ihre Ewigkeit zu dienen suchte und die sich von ihm mit seinen Erfahrungen, seinem Schriftverständnis, seiner Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsliebe mit rückhaltloser Willigkeit dienen ließen.

Diese seine Gabe entwickelte sich infolge eines tiefen Eindrucks auf sein inneres Leben, den er selbst in Anschluß an die oben angeführten Worte (aus Erkl. bibl. Wahrh. 2, 1, 161 f.) so beschreibt: „weil ich unwissend war in Ansehung der großen Hoffnung des Christenberufs, so war es nicht möglich, daß ich meine vielen geistlichen Bedürfnisse hätte erkennen können; folglich war der Inhalt meiner Bitten meiner Unwissenheit gemäß. Ich war unwissend in Ansehung dessen, was ich jetzt für meine höchste Schuldigkeit halte, nämlich das Werk des Glaubens, die Arbeit der Liebe und die Geduld der Hoffnung 1 Th 1, 3. Das Werk des Glaubens sind wir uns selber schuldig, die Arbeit der Liebe sind wir dem Nächsten schuldig, die Geduld der Hoffnung sind wir Gott schuldig. Der Inhalt meiner Bitten war also nichts anderes, als um Vergebung der Sünden; diese glaubte ich und weiter nichts; endlich aber fand ich in Leibnitzens Theodicee etwas von der Herrlichkeit der Hoffnung des Christenberufs, welche Erkenntnis ich nicht bei diesem Philosophen gesucht hätte; da wurde ich begierig nach der vernünftigen lauteren Milch der göttlichen Verheißungen, das Geheimnis Christi in uns betreffend. Darüber haben mich nachher auch die Schriften Antons, Oetingers und Bengels immer mehr und mehr erleuchtet; ich habe Ursache Gott dafür zu danken und habe Gott oft für diese Männer gedankt. Die Erkenntnis des Geheimnisses Christi in uns ist vielleicht die unbekannteste Sache in der Christenheit, weil so wenig davon gelehrt und gepredigt wird; daher habe ich viele Jahre nach meiner Rechtfertigung aus Unwissenheit Gottes Gnade versäumt". Diese Wendung oder vielmehr neue Richtung, die sein inneres Leben empfing, fällt nach seiner eigenen Aussage in sein 36. Lebensjahr, also 1760, und liegt nach der Aussage seiner Freunde und Schüler eng zusammen mit dem Besuch eines württembergischen Kandidaten M. Johann Ludwig Fricker († 1766), der nach fünfjährigem Hofmeisterberuf im Hause eines mennonitischen Kaufmanns in Amsterdam und London in seine Heimat zurückkehrte und auf dieser Reise auch nach Duisburg kam und die Bekanntschaft C.s mit den Schriften Bengels und Oetingers vermittelte (vgl. A. v. d. Goltz a. a. O. I, 250; Ehmann, J. L. Fricker, ein Lebensbild, Tübingen 1864). Nach einem Briefe des ebenfalls württembergischen Vikars Cammerer, der des Pfarrers Hencke in Duisburg Hilfsprediger war, an Oetinger (s. Ehmann, Oet. Leben S. 778; A. v. d. Goltz S. 267) verdankt C. der Seelenlehre Frickers, daß er die „Wiedergeburt in Übung hat". C. selbst hat sich sonst nicht darüber ausgesprochen, daß er sehr wesentliche Anregungen von hierher empfangen hat. Dies hat seinen Grund wohl darin, daß ihm die von dem Oetingerschen Kreise her empfangene Anregung nichts schlechthin neues bot, sondern direkt anknüpfte an die in Straßburg aufgenommenen Anschauungen, sodaß das wirklich neue in der That nur die durch Leibnitz mindestens entscheidend genährte Erkenntnis von der Notwendigkeit der „Vervollkommnung" war, die sich für ihn zu dem Fortschritt der Erkenntnis von dem Christus für uns zu dem Christus in uns, von der Rechtfertigung durch Vergebung zur Gerechtmachung und Heiligung bis zu dem Ziele der Verherrlichung gestaltete. Dazu kam, daß er, einmal aufmerksam gemacht auf den „Christus in uns" als den Ausgangspunkt vollen Verständnisses der Wege Gottes nach seiner Gewohnheit nun sofort ernstlich und ehrlich bestrebt war, mehr als irgend ein Theologe seiner Zeit, seine Anschauungen nur aus der heiligen Schrift zu schöpfen und an ihr zu bilden, und daß er jede Lehrweise, jede Anschauung, die ihm begegnete, unerbittlich an der Schrift zu messen sich gewöhnt hatte. An die von Leibnitz her empfangene Anregung sich zu erinnern, war er durch Mt 23, 8 ff. nicht gehindert. In Bezug auf Theologen lag die Sache anders. Wahrscheinlich ist die Bekanntschaft mit der Leibnitzschen Theodicee auch erst durch Fricker vermittelt worden, der als Schüler Oetingers und Freund Ph. Matth. Hahns eigentlich wie der ganze um Oetinger sich scharende Kreis in beständiger Auseinandersetzung mit der Leibnitz-Wolffischen Philosophie begriffen war, ohne sich ihrem Einfluß ganz entziehen zu können. Gerade diese stetige Rücksichtnahme auf die Philosophie in diesem Kreise mag den etwas enger und weniger beweglich veranlagten C. veranlaßt haben, seinen Hunger nach Erkenntnis Gottes und Verständnis seiner Wege noch mehr als bisher unmittelbar an der heiligen Schrift zu stillen, zu welchem Zweck er noch in seinem Alter griechisch lernte, um das NT. wenigstens einigermaßen im Urtext, das Alte in der Übersetzung der Septuaginta lesen zu können.

Von dieser Zeit an datiert die hervorragende Stellung, die C. in dem Duisburger und dem damit zusammenhängenden Barmer Freundeskreise einnahm, die um so merkwürdiger ist, als die Glieder dieses Kreises, namentlich Joh. Gerh. Hasenkamp, Rektor des

Duisburger Gymnasiums von 1766—77, sowie dessen Bruder und Nachfolger im Amte Friedr. Arnold Hasenkamp u. a. ihm geistig unbedingt überlegen waren. Der Einfluß, den C. gewann, beruhte ebenso auf seinem unbedingten Biblizismus, den er mit aller Zähigkeit einer lautern, in Gotteswort gebundenen Herzenseinfalt geltend machte, wie auf einem Heiligungsernst sondergleichen, der sich doch von dem separatistischen Pietismus so sehr unterschied, daß man Anstoß nahm an der Fröhlichkeit, die in seinem Kreise herrschte. Als er 1784 wieder nach Barmen übersiedelte, sammelte sich bald zu denen, die schon bisher, wie namentlich eine Familie Siebel, die Verbindung mit dem Duisburger Kreise gepflegt hatten, „nach und nach ein Häuflein edler Christen, sehr verschieden von Stand und Bildung, in hohem Grade aber eins in Sinn und Geschmack an der durch keinen menschlichen Beisatz gefärbten Wahrheit und in dem Eifer würdig zu wandeln dem Evangelium. Eine innige Vertraulichkeit in allen und jeden Anliegen knüpfte sie noch fester, und indem man von ihrem Umgange lieset, glaubt man sich in die erste Christenheit versetzt. Eine solche Stetigkeit im Gebrauche der Bibel, ein solches unermüdetes Forschen über einzelne Punkte, bis man zur Gewißheit kam, ein solches Ermahnen, Raten und Trösten, ein solches heuchelfreies Wesen bei gegenseitigen Zurechtweisungen, ein solches ungespanntes, gemeinschaftliches Beten in eigenen oder anderer Angelegenheiten, eine solche Begierde, geistlich und leiblich zu helfen, als unter diesen Freunden stattfand, ist wahrlich eine Seltenheit und erweckt in dem Einsamen ein Sehnen nach ähnlichen Verhältnissen" (Hasenkamp, Zeitschr. a. a. O.).

Die Anschauungen C.s sind von einer großartigen Geschlossenheit, dadurch bewirkt, daß er unbehindert durch Phantasie und eigenen Gedankenreichtum und doch erfüllt von einem rastlosen Streben nach klarer Erkenntnis keine andere Aufgabe kannte, als Schrift mit Schrift zu vergleichen und so zu einem lückenlosen System gelangte, obwohl er nie ein System aufgestellt hat. Die Fragen, die ihn bewegten, sind zum Teil dieselben, die in dem Kreise der Württemberger verhandelt wurden: der Zusammenhang der Werke und Wege Gottes bis zur Vollendung, sowie die Versöhnungslehre (vgl. Hahns interessante Ausführungen über die Versöhnung in Barths süddeutschen Originalien, Stuttgart 1828 bis 1836, 4. Heft, namentl. S. 12 ff.). Dazu kam ein eigentümliches Interesse an dem Leben jenseits des Grabes, genährt durch die Visionen der Jungfrau Dorothea Wuppermann, später verheiratete Pastorin Elbers, die einen dann auch auf andere Gegenstände sich erstreckenden Briefwechsel mit Oetinger veranlaßte (vgl. Ehmann a. a. O. und Erkl. bibl. Wahrheiten 2, 3 S. 208 ff.). Es ist jedoch bezeichnend für C., daß die vermeintlich von dorther empfangenen Aufschlüsse, die sich wesentlich auf die Lehre von den 7 Stufen der Heiligung erstreckten, von C. nie mit Berufung auf diesen Ursprung vorgetragen, sondern stets als Schriftlehre aufgezeigt und begründet wurden. C. hat nie wie Oetinger, Hahn u. a. der Verbindung mit der Welt der Abgeschiedenen irgend eine Stelle im Zusammenhang der christlichen Lehre oder in seiner Unterweisung eingeräumt, und wo er „die Schriftlehre vom Hades" darstellt, geht er über die Andeutungen der hl. Schrift über den Zustand nach dem Tode nicht allzuweit hinaus. Sie haben nur soweit ein Lebensinteresse für ihn, als die Unterscheidung zwischen Hades, Gehenna und Himmel die Möglichkeit einer Fortentwicklung nach dem Tode bezeugen soll. Auch in anderen Punkten beweist er eine große Nüchternheit, wie z. B. gegenüber Lavater in seinen drei Fragen über Glauben, Gebet und Geistesgaben, die dieser in seinem schmachtenden Verlangen nach neuen Stützen der Wahrheit gegen die Angriffe Semlers und des gesamten Rationalismus den angesehensten Theologen seiner Zeit vorlegte. Dem Verlangen nach wunderbaren „Erweisungen des Geistes und der Kraft, nach wunderbaren Gebetserhörungen rc." trat C. sehr ernst entgegen, so ernst, daß Lavater einmal schrieb: „Dr. C. und ich, das fühlte ich in der ersten Minute, denken, fühlen so verschieden wie möglich. Er will, er bedarf nichts mehr; ich bedarf gerade noch die Hauptsache zu wissen. Nun, ich wollte ihn in seiner christlichen Ruhe nicht stören. Ich weiß noch nicht gewiß, aber ich hoffe viel, hoffe auch noch Gewißheit". In dem C.schen Kreise hat man nie nach Wundern verlangt, von täglicher Gebetserhörung gelebt und in Gewißheit des Glaubens gewartet auf die Vollendung des Reiches Gottes.

C.s „System" will verstanden werden von dem Ausgangspunkte seiner neuen Erkenntnis aus. „Auf die Frage: warum hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, antwortet Rö 8, 4: auf daß die Gerechtigkeit vom Gesetz erfordert in uns erfüllet würde. Diese Antwort ist der Glaube aller echten Mystiker. Diese Antwort glaubt kein unechter Mystiker. Diese Antwort, diese Wahrheit, dieses für die Menschen höchst erfreuliche, dieses zur allerhöchsten Ehre des Mittlers gereichende göttliche Zeugnis glaubet kein Herrnhuter. Kein Herrnhuter glaubet, daß ein Christ durch das Empfahen der durch Christum für uns

erworbenen Fülle der Gnade und der Gabe halten könne, was David gehalten hat, freilich nicht im Anfang seiner Lebensjahre, auch nicht in der mittleren Zeit seiner Lebensjahre, denn er ist auch ein Sünder gewesen, er ist es aber nicht geblieben." Sobald hierauf das entscheidende Gewicht gelegt wird, hat die Sendung Christi einen anderen Zweck als den, uns die Vergebung zu erwerben. Er soll die durch Adams Fall und durch die Einwirkung desselben auf uns abgebrochene Verwirklichung der Absichten Gottes mit den Menschen wieder ermöglichen. Christus ist das Gegenbild Adams. Wie von diesem der Tod, so geht von Christus die Lebenskraft aus, und diese Neubelebung zum Wandel in der Gerechtigkeit ist die Hauptsache. Gott will Gerechtigkeit und handelt nach Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist es, daß er die Menschen, um sie mit der Verherrlichung zu belohnen, prüft, und zwar durch Glaubensprüfungen. Diese Gerechtigkeit war es, daß er Adam prüfte. Gerechtigkeit ist es, daß er die durch Adams Fall Geschädigten durch Christum retten will, Gerechtigkeit, daß er sie durch Christum in den Stand setzt, gerecht und vollkommen zu werden, Gerechtigkeit, daß er sie endlich verherrlicht. Hier liegen die Wurzeln aller Anschauungen C.s. Von hier aus ergiebt sich ihm das Verständnis des Weltplans Gottes, die Grundidee des Reiches Gottes, das Verständnis der wesentlichen Eigenschaften Gottes, der Heiligkeit und Gerechtigkeit. In einem ungedruckten, in alter Abschrift in meinem Besitz befindlichen Briefe an einen Pastor vom 26. Januar 1800 sagt er: „Gott ist die Liebe. Gottes Liebe ist Gottes Freude, allen vernünftigen Kreaturen Freude zu machen. Durch die Werke der Schöpfung macht Gottes Liebe allen vernünftigen Kreaturen Freude. Die Körperwelt ist eine Offenbarung der Liebe Gottes. Es ist aber dieses noch lange die beste Freude nicht, welche Gott den Menschen machen kann. Die beste Freude, welche Gott den Menschen machen kann und will, besteht darin, daß er die Menschen ewig selig und herrlich machen will. Liebe ist das Prinzip der Gerechtigkeit und Heiligkeit Ps 145, 17." Gottes Gerechtigkeit ist proportionierliche Liebe, die Heiligkeit seine herablassende, sich selbst erniedrigende, demütige Liebe. Liebe fordert Glauben. Darum legt er den Menschen von Anfang an Glaubensprüfungen auf; auch Adams Prüfung war eine solche. Auf diese Weise ergiebt sich C. der Zusammenhang der Wege Gottes, die die Bibel uns beschreibt, das Verständnis der Geschichte, die sie berichtet, bis zu ihrem Höhepunkt, wo Jesus kam, und der Ausblick in die Vollendung. Ferner ergiebt sich, daß von einem Widerstreit göttlicher Eigenschaften miteinander, also auch der Gerechtigkeit und Liebe, nicht mehr die Rede sein kann, daß darum betont wird, Gott habe die Welt mit sich versöhnt, nicht aber er sei mit der Welt versöhnt. Von Abwendung des Zornes Gottes durch Christi Tod kann nicht die Rede sein, noch weniger von stellvertretendem Strafleiden Christi. In Christus erniedrigt sich der ewige Sohn Gottes nach seiner Heiligkeit zu uns, damit uns von ihm aus neue Lebenskräfte zufließen können. Aber dazu war nun auch erforderlich, daß er in solcher Niedrigkeit, in unserm Fleisch, wie es durch Adams Fall geworden ist, im sündlichen Fleisch den Weg ging, den die proportionierliche Liebe Gottes von allen Menschen fordert, den Weg der Glaubensprüfung und Bewährung. So ergiebt sich ihm beides: die ewige Gottheit Christi, — denn ohne diese würde dasjenige fehlen, was der Glaube nicht entbehren kann: die heilige, sich selbst erniedrigende Liebe Gottes und die Fähigkeit Christi, den heiligen Geist zu senden, — und eine volle Wirklichkeit der Menschheit Christi, wie sie die kühnste Kenotik sich nicht geträumt hat. Der Gedanke einer solchen Kenose war schon mehrfach angeschlagen von Oetinger, Hahn, und namentlich in einem anonymen Buche: „Der Mensch Jesus Christus, 1 Ti 2, 5, oder kurzgefaßte Einleitung in die Geschichte des menschlichen Wandels unseres Gottes und Herren Jesu Christi, nebst einem Aufsatz vom Glauben des Hauptmanns zu Kapernaum und des kananäischen Weibes; andere vermehrte und verbesserte Aufl. 1772" (ohne Ort; Verf. Hofrat Bretschneider, ein Freund Fr. C. von Mosers), dogmatisch angedeutet von Joh. Jak. Urlsperger. Nirgends aber war diese „Kenose" so energisch betont und dogmatisch ausgeführt, als von C. Nunmehr beginnt die Aufgabe der Menschen, durch die von Christo ausgehende Gabe und Lebenskraft den Glaubensweg durch alle Prüfungen hindurch zu gehen bis zur Vollkommenheit, um auch ganz des völligen Genusses der Liebe Gottes fähig zu werden. Dies muß diesseits geschehen. Wer hier die Vollkommenheit nicht erreicht, nimmt demgemäß auch in der andern Welt eine andere Stellung im Ganzen ein, denn wenn auch nicht die Seligkeit, so hat doch die Herrlichkeit ihre Stufen. Aber die Vollkommenheit wird nur durch Treue in der Heiligung, durch Treue in der Benutzung der Gnade, und deshalb von Gnade zu Gnade, von Kraft zu Kraft, und also stufenweise erlangt, nämlich in 7 Stufen durch 7 Überwindungen, wofür die Seligpreisungen der Bergpredigt, die 7 Darreichungen in Bewährung des Glaubens zum Festmachen der

Erwählung 2 Pt 1 und die 7 Sendschreiben der Apokalypse angezogen werden. Für die Notwendigkeit wie die Möglichkeit der Vollendung der Heiligung beruft C. sich mit Vorliebe auf 2. Cor. 7, 1. Im Zusammenhange dieser Anschauung liegt natürlich eine sehr energische Opposition gegen die Prädestinationslehre, ein starkes Betonen der Aussicht auf die Wiederkunft Christi und die dann alles belohnende Liebe Gottes, die ebenso energische Bekämpfung des Unglaubens, der sich im Antichristentum vollendet. Ebenso ergiebt sich die Gebundenheit des Menschen an den sich offenbarenden und bethätigenden Willen Gottes, an die Offenbarung und damit zugleich an die Bibel, ein stiller, zuversichtlicher Glaube an die Vorsehung Gottes und die Pflicht, sich zu fragen, was in jeder Lage der Wille Gottes bezüglich unserer Heiligungsaufgabe sei, nicht bezüglich gewisser in unsere Freiheit gestellter Entscheidungen u. s. w.

Im Zusammenhange dieser Anschauung steht die Auffassung der Erbsünde als bloßer Reizbarkeit zum Bösen, die energische Ablehnung des Gedankens der Erbschuld, die Zurückführung des Todes auf eine durch den Fall eingetretene Verderbung unserer Leiblichkeit durch Schwächung des Geistes. Mit dem Gedanken einer wenn auch entschieden übernatürlichen, immer aber naturhaften Wirksamkeit des heiligen Geistes steht „die Schriftlehre vom inwendigen Menschen" im Zusammenhange. Unter dem inwendigen Menschen soll die Schrift eine der Seele eigne Leiblichkeit, unterschieden von unserer körperlichen Leiblichkeit verstehen. Dieser Seelenleib ist das Organ für das Empfangen der göttlichen Lebenskräfte, für das „teilhaftig werden der göttlichen Natur" 2 Pt 1, für die Selbstmitteilung Christi an uns im heiligen Abendmahl; der „inwendige Mensch" wird dann bekleidet mit dem Auferstehungsleibe u. s. w.

Die Untersuchung der Bildungstriebe, welche die Gestaltung der teils vermeintlich teils wirklich biblischen Gedanken C.s zu dem eigentümlichen Gesamtbilde bewirkt haben, das uns vorliegt, ergiebt ein ebenso überraschendes Resultat, wie die Frage nach dem Einfluß, den C. auf die Theologie geübt hat. Die Kette des Gewebes bildet die Auffassung der Offenbarung als Geschichte, der biblischen Geschichte als Heilsgeschichte, deren entscheidenden Einschnitt das *τετέλεσται* am Kreuze, das *οὔπω ἦν πνεῦμα* Jo 7, 39, und deren Abschluß das *γέγονεν* Apk 21, 6 kennzeichnet. Diese Auffassung teilt er mit den Württembergern, hat sie aber nicht von dort. Die Frage ist, woher beide sie haben. Ritschl nennt die Anschauungen der Bengelschen Schule einen ins Württembergische übersetzten Coccejanismus, obschon er zugeben muß, daß ein Einfluß von Coccejus nicht nachzuweisen sei. Weder die Württemberger noch Collenbusch haben irgend welche Anregungen von Coccejus oder den Coccejanern her empfangen. Nicht einmal Gottfried Menken, C.s Schüler, der Urenkel Lampes und geschworner Feind der Dortrechter Beschlüsse, dem es bei seiner umfassenden Kenntnis der theologischen Litteratur doppelt nahe gelegen hätte, wenigstens an Coccejus zu erinnern, erwähnt ihn auch nur jemals. Die Foederaltheologie des Coccejus ist ganz anders geartet, als die Auffassung der Offenbarung als Geschichte seitens der Bengelschen Schule und C.s. Woher aber diese Auffassung, ergiebt sich, wenn man sich erinnert, daß die „biblische Geschichte", wie das schon seit mehr als hundert Jahren durch verschiedene Versuche in der lutherischen Kirche angebahnt war (vgl. Zezschwitz, System der Katechetik, 2. Aufl. 2, 2, 1 S. 195 ff.) und seit Justus Gesenius erfolgreicher betrieben wurde, namentlich seit Erscheinen der Hübnerschen biblischen Historien (1714) ständiger Unterrichtsgegenstand in den Schulen zu werden begann. Wurde auch im 17. Jahrhundert und ebenso noch bei Hübner die biblische Geschichte wesentlich als Beispielsammlung zum Katechismusunterricht betrachtet, so war doch, sobald nicht mehr einzelne Geschichten, sondern die ganze biblische Geschichte vorgeführt und ihre Kenntnis durch die von der Cansteinschen Bibelanstalt gewährte Erleichterung der Bibelverbreitung gefördert wurde, die Behandlung derselben als „Heilshistorie" (G. A. Pauli, Danzig 1730) unausbleiblich, zumal man gleichzeitig theologischerseits die biblische Geschichte des AT.s als historia ecclesiastica Vet. Test. (Buddeus, 1715) zu behandeln begonnen hatte, — wie schon der Titel zeigt, ebenfalls ganz ohne Berührung mit Coccejanischen Gedanken. Damit dürfte die gemeinsame Herkunft dieser Auffassung der Offenbarung in der Bengelschen Schule und bei C. sich ergeben.

Woher nun aber der Einschlag des Gewebes? Hier sind zu unterscheiden die C. eigentümlichen Gedanken und diejenigen, welche er mit den Württembergern teilt. Eigentümlich ist ihm die Voranstellung des Geheimnisses Christi in uns, damit zusammenhängend nicht bloß die Betonung der Heiligung, sondern die Forderung ihrer unerläßlichen Vollendung, dann die Auffassung der Liebe Gottes als Prinzip aller Eigenschaften Gottes, insbesondere der Heiligkeit als der sich selbsterniedrigenden Liebe, und der Gerechtigkeit als der propor-

tionierlichen Liebe, aus der die Notwendigkeit der Glaubensprüfung behufs Bewährung und Verherrlichung der Menschen sich ergiebt. Die Anregung zu diesen Gedankengängen führt sich nach C. eigner Aussage auf Leibnitz zurück; von Leibnitz stammt die immer wiederholte Definition der Liebe und vor allem die Definition der Gerechtigkeit Gottes; auf Leibnitz weist die energische Forderung der Vollkommenheit, ebenso der göttliche Zweck der ganzen Schöpfung, um durch sie den Menschen Freude zu machen. Auch die eigenartig anmutende Vorstellung von dem inwendigen Menschen dürfte von L.schen Gedanken ihren Ausgangspunkt genommen haben. Sie erinnert nämlich an das Experiment Oetingers, die Struktur eines Melissenblattes als die unveräußerliche Grundform des Wesens dieser Pflanze in dem geronnenen ätherischen Öle wiederzufinden, welches sich bei einer Abkochung auf der Oberfläche des Thees sammelt. Dies ist nicht etwa ein Jakob Böhmescher Gedanke, sondern wenn nicht entstanden so doch angeregt durch die Leibnitzsche Anschauung von der Einheit von Substanz und Kraft und seine Auffassung des individuellen Seins. In der Berührung mit den Württembergern konnte die von L. empfangene Anregung nur verstärkt werden durch die lebhaften Verhandlungen des Oetingerschen Kreises über die Leibnitz-Wolffsche Philosophie, durch die daran anschließenden psychologischen Erörterungen u. s. w. So entschieden man die Leibnitzsche Weltanschauung, das Leibnitzsche System ablehnte, dem Einflusse gewisser Leibnitzscher Gedanken konnte man sich auch hier nicht entziehen. Auf Leibnitz' Theorie von der ununterbrochenen Stufenreihe der Monaden von der „einfachen“ aufsteigend zu den Seelen und Geistern weist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ein Traktat zurück, der in „eines ungenannten Schriftforschers (Ph. M. Hahn) vermischte theologischen Schriften“, Winterthur 1772 im 2. Bde enthalten ist: „etwas zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi“ mit der Abhandlung des Diakonus Klemm: „die große Schöpfungsleiter: von dem Staube bis zum Thronengel“; vgl. Ph. Mtth. Hahn, die stufenweise Entwicklung des Schöpfungsplanes Gottes in Ansehung des Menschengeschlechts, 1784. Wir wissen aus Wizenmanns Leben, wie sehr man sich in Duisburg und Barmen im Kreise der Bibelverehrer grade mit diesen Schriften beschäftigte. So fand C. auch den Reichsbegriff bei den Württembergern durch Leibnitzsche Gedanken bereichert, wodurch dann die von L. empfangene Anregung nur verstärkt werden konnte. Verhandlungen über die Versöhnung waren bei solcher Auffassung des Schöpfungszusammenhanges unausbleiblich, denn die herrschende juridische Erklärung konnte jetzt erst recht nicht mehr genügen. Wir begegnen fast gleichen Gedankengängen z. B. bei Ph. Mtth. Hahn (s. ob.) u. C., aber unabhängig von einander, oder doch, wenn eine Abhängigkeit vorliegen sollte, so, daß C. führt, Hahn schüchtern folgt. Von Böhme hat C. nichts mit in das System hinüber genommen, als die Auffassung von der naturartigen Wirksamkeit des heiligen Geistes, jedoch in einer Fassung, welche sich mit Leibnitzschen Gedanken vertrug.

Es muß eine wunderbare Macht in dem einfachen Manne gewohnt haben, welche ihm alle irgendwie hervorragenden Persönlichkeiten unter den damaligen „Bibelverehrern“, wenn sie in die dortige Gegend kamen, zuführte, eine Macht, die die Pastoren Müller, Wülfing und Seyd und manche andere in die engste Verbindung mit ihm brachte, die den hochbegabten Kandidaten Gottfried Menken so zu seinen Füßen zwang, daß derselbe von da ab kaum noch einen eigenen Gedanken ausgesprochen, sondern in seiner ganzen Wirksamkeit und all seinen Schriften nur C.sche Erkenntnisse in reicher Sprache, in einer von klassischer Durchbildung zeugenden Darstellung und mit edelstem Pathos vertreten hat. Es giebt keine Menkensche, sondern nur eine C.sche Theologie, die Menken lesbar gemacht hat. Menken hat C.s Gedanken, daß die Offenbarung Gottes zu unserer Erlösung Geschichte sei, in seinem Monarchienbild ausgeführt, C.s Auffassung von der Bedeutung der Erscheinung Christi in unserem „Fleische der Sünde“ in seiner Schrift über die eherne Schlange, die Versöhnungslehre in den Homilien über Hbr 9. 10. 12, die Lehre vom Glauben, der Glaubensprüfung u. s. w. in den Homilien über die Geschichte des Propheten Elias und über Hbr 11 u. s. w. In seiner „Anleitung zum eigenen Unterricht in der hl. Schrift“ giebt er seiner Abhängigkeit von C. freimütigen und dankbaren Ausdruck.

Der Einfluß C.s reicht bis tief in die neuere Theologie hinein. Thomasius und Hofmann sind beide — wenn auch vielleicht ihnen selbst unbewußt — grade in ihren wesentlichsten Anschauungen von ihm abhängig. Sie verdanken ausgesprochener Maßen ihre christliche und theologische Anregung dem Manne, dem die ganze bayerische lutherische Kirche ihre Erneuerung aus tiefstem Verfalle verdankt, dem reformierten Pfarrer und Professor der Theologie Krafft in Erlangen. Krafft aber war ein Duisburger Kind aus dem Kreise C.s und Hasenkamps, und seine Befreiung aus den Versuchungen des Rationalismus brachte ihm nicht neue theologische Anschauungen, sondern war die Umkehr zu dem Glauben

seiner Jugend. Die Verbindung der C.schen Kreise ihrerseits mit Krafft wird dadurch bezeugt, daß das erste Heft der neuen Sammlung der „Erkl. bibl. Wahrh." um diese Sachen dem größeren Publikum zugänglich zu machen, 1820 in der Bibelanstalt zu Erlangen erschien. So dürfte die Behauptung nicht zu gewagt erscheinen, daß Thomasius' Kenotik und Hofmanns „Heilsgeschichte", sowie beider Theologen und Höflings Sakramentslehre, und ebenso die Erlanger Lehre von der Wiedergeburt und Heilserfahrung sich schließlich auf C. zurückführen.

Nicht minder bedeutsam ist die von C. ausgegangene Wirkung auf die Bethätigung des Glaubens insbesondere in der Aufnahme der Missionsarbeit. Die Barmer Missionsgesellschaft und das Barmer Missionshaus verdanken ihre Entstehung den Kreisen der Freunde und Schüler C.s. Die „Hoffnung besserer Zeiten" wurde hier aufs treueste und fast frei von chiliastischer Schwärmerei gepflegt, wenn man nicht schon die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich unter diesen Begriff mitbefaßt. C. unterscheidet sich dadurch von Tersteegen, daß letzterer alles Gewicht auf das „innere Leben", den Verkehr der einzelnen Seele mit ihrem Gott und Erlöser legte und das Gebiet des irdischen Berufs nicht als die Stätte der Bewährung sondern als Beschwerung ansah, der man sich so viel wie möglich entziehen dürfe, wenn Gott es so füge. Für C. besteht, wie wir gesehen, keine unüberbrückbare Kluft zwischen den ewigen und den zeitlichen, irdischen Angelegenheiten unsres Lebens. Tersteegens Ethik, soweit sie nicht Lehre vom inneren Leben ist, ist noch wesentlich kasuistisch wie die des Spener-Franckeschen Pietismus, ja geht durch ihre Beurteilung des irdischen Berufes noch so viel weiter, daß sie sich der mittelalterlichen und katholischen dualistischen Unterscheidung zwischen vita communis und vita spiritualis nähert. C. vertritt nicht sowohl das Recht der irdischen Interessen, als die Pflicht der vollkommenen Selbstbewährung des Christen in allen Aufgaben und Anforderungen des täglichen Lebens. C.s Heiligungsstreben führt fröhlich aufwärts, T.s Heiligung immer tiefer hinab in die Selbstdemütigung des Sünders.

C. ist an seinem 79. Geburtstage, 1. September 1803 heimgegangen. Über die Zeit, da er 10 Jahre zuvor der völligen Erblindung entgegen sah, diktierte er einmal: „da war in dieser Welt für mich gar nichts zu hoffen, — zu hoffen sage ich, — dies ist ja wohl gefehlt! ich hätte sagen sollen: da war in dieser Welt für mich nicht viel zu sehen. Das Sehen und das Hoffen, das ist nicht einerlei. Nicht sehen und doch hoffen, das ist kein Kinderspiel. Trotz aller Furcht zu hoffen, wo alles furchtbar ist, das kostet Mühe." Die letzten zwei Monate waren sehr beschwerlich. Seine Engbrüstigkeit bewirkte ihm viele und große körperliche Angst. Aber er verzagte nicht. Die letzten Tage vor seinem Abscheiden äußerte er stets eine innere Freudigkeit inmitten seiner großen Beschwerden. Fünf Stunden vor seinem Tode, als ihm ein Löffel Suppe gereicht und er an die Verheißung erinnert wurde: ihr werdet essen und trinken über meinem Tisch und in meinem Reiche fröhlich sein, nickte er lächelnd und sagte: o ja, o ja! Kurz nachher redete er noch fröhlich von den Geboten der Gerechtigkeit oder der Liebe gegen den Nächsten. „Darnach legte er sich und entschlief ganz ruhig und sanft zum lichten herrlichen Tag" berichtet die Freundin, die ihn gepflegt.

Collenbuschs Porträt in Pastell hängt in der der Familie Abraham Siebel in Barmen gehörenden Schoenebeck. Mit Worten treffend geschildert hat ihn Stilling in seinem Leben 1774: „Collenbusch war ein theologischer Arzt oder medizinischer Gottesgelehrter, aus seinen — nicht gerade ansprechenden — durch die Kinderblattern entstellten Zügen strahlte eine geheime stille Majestät hervor, die man erst nach und nach im Umgange entdeckte; seine mit dem schwarzen und grauen Star kämpfenden Augen und sein immer offener, zwei Reihen schöner weißer Zähne zeigender Mund schienen die Wahrheit Welträume weit herbeiziehen zu wollen, und seine höchst gefällige, einnehmende Sprache, verbunden mit einem hohen Grad von Artigkeit und Bescheidenheit, fesselte jedes Herz, das sich ihm näherte". **Cremer.**

Colombini, Joh., s. Jesuaten.

Colonna, Egidio, s. Bd I, S. 202, 10—43.

Colonna, Vittoria, s. Italien, reform. Bewegungen.

Columba, Abt von Hy, s. Keltische Kirche.

Columba der Jüngere, Abt von Luxeuil und Bobbio, † 615. — Vita s. Columbani abbatis, auctore Jona monacho Bobiensi bei Mabillon ASB (Venetiis) II, 3—26: trotz der schwülstigen Sprache eine der wichtigsten und am meisten gelesenen und benutzten

Quellenschriften des 7. Jahrh. Mabillons Ausgabe (abgedruckt MSL 87, 1811 ff.) liegen zumeist Pariser Hss. zu Grunde, während Flemings Text (Collect. S. 214—243) nach einem Trierer Manuskr. (cf. Potthast, Bibliotheca hist.² 2, 1251) den Codd. Vatic. Christ. reg. 1025 u. Sangall. 553 näher zu stehen scheint (Greith, Gesch. d. altir. Kirche, S. 254). Die 4 bobbiens. Hss. der Vita Col. (Ottino, I codici bobbiesi, Turin 1890, S. 68) sind noch nicht verwertet. Ueber Jonas von Susa s. Krusch in Mt. f. österr. Geschichtsforsch. 14, 387. Knottenbelt, Disputatio hist.-theol. de Col., Leyden 1839; Rettberg, KG. Deutschlands II, 35; Ebrard, Die iroschott. Missionskirche 1873; Hertel, Ueber d. hl. C. Leben u. Schriften (ZhTh 39, 396); Loofs, Antiqua Britonum Scotorumque eccles. 1882, p. 91. Meine Dissertation über C. von Luxeuil Klosterregel und Bußbuch 1883 (unten citiert: Dissert.). Hauck, KG. Deutschl. I, 240; Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche i. Irland (1890) I, 137; Gundlach, Ueber die Columban.-Briefe, NA XV, 499 (citiert: Gundl.); Malnory, De Luxoviensibus monachis, Paris 1894. — Die einzige Gesamtausgabe der Schriften C.s, die — von den Poesien abgesehen — ganz auf handschriftlicher Grundlage beruht, ist von seinem Landsmann Patric. Fleming (ZKG XV, 371) vorbereitet und zu Löwen 1667 unter dem Titel Collectanea sacra seu s. Col. . . . opp. et opuscula erschienen. Nachdruck in BM, Bd XII, 2; Gallandius, Biblioth. patr. XII und MSL Bd 80, 209. — Rossetis „Bobbio illustrato" (Turin 1795) enthält Bd II. p. 5—81 die kleineren Schriften C.s nach cod. Bob. II, p. 82—147 5 prosaische und 2 poetische Briefe nach Gallandius. Die Briefe C.s, prosaische wie poetische, sind neuerdings von W. Gundlach MG Epist. III, 156 ff. (citiert Gundl. M), sämtliche übrigen Schriften von mir in ZKG Bde XIV, XV, XVII herausgegeben. Näheres unten.

Um die Mitte des 6. Jahrhunderts war in Irland durch brittisch-walisische Einflüsse ein neues christliches Leben, diesmal durchaus mönchischer Färbung, entfacht. Die großen Väter des Mönchtums: die beiden Finniane, Brendan, Columba d. Ä., Comgall u. a. hatten die Insel mit Klöstern gefüllt, von denen aus die umwohnende Bevölkerung durch Wort und Wandel zur Buße gerufen wurde. In diese Zeit fällt die Geburt Columbas d. J. Es ist unmöglich das Jahr derselben näher zu bestimmen, da die einzige Angabe, welche einen Anhaltspunkt dafür gewähren könnte (v. 10), längst als unhaltbar erkannt worden ist. Einer christlichen Familie der Landschaft Leinster entstammend und in den auf der Insel mit dem Mönchtum zugleich aufblühenden Wissenschaften frühzeitig unterwiesen, erhielt C. den ersten Antrieb zu dem ihn durchs Leben begleitenden Hang zur Weltflucht durch eine Anachoretin, deren Ermahnungen ihn derartig erschütterten, daß er trotz des energischsten Widerstrebens seiner Mutter Heimat und Elternhaus für immer verließ, um sein Leben fortan dem asketischen Dienste Gottes zu widmen.

Nachdem er noch eine Weile die Unterweisung eines durch seine Schriftgelehrsamkeit angesehenen Einsiedlers Silenes (Flem.: Senilis, vermutet Senellus, Collect. 298) genossen, trat C. in das im Jahr 558 (Skene, Celtic Scotland II, 54) gegründete, am Südufer des Belfast-Lough in Ulster gelegene Kloster Benuchar oder Bangor ein. Die überaus strenge klösterliche Abstinenz, die Comgall, der Gründer und damalige Abt von Bangor, aufrecht hielt (vita Comgalli 48, bei Flem. Coll. 310), sowie der eifrige Betrieb der Studien (Stokes, Irelant a. the celtic church, S. 134) werden es gewesen sein, die den willenskräftigen, nach dem Höchsten strebenden Jüngling gerade dorthin zogen. Wenn C. später ein so hartnäckiges Festhalten an den vaterländischen Einrichtungen beweist, so hat man gewiß den Grund davon in dem Einfluß der Ordnungen des Klosters, wo in erster Linie Gehorsam gegen die Befehle der Senioren gefordert ward, sowie auch der reichen Tradition irisch-monastischer Gelehrsamkeit, die ihm dort entgegentrat, zu erkennen. Indes dem feurigen Geist des jungen benchorensischen Mönchs vermochte der Aufenthalt in einer Stätte, wo die Arbeitskräfte zahlreich vorhanden und zu anachoretischem Leben in der Umgebung kaum noch Gelegenheit zu finden war, auf die Dauer nicht zu genügen. Wie Columba d. Ä. (563) ausgezogen war, um sich unter den nordkeltischen Stämmen eine Arbeitsstätte zu gründen, wie Comgall selbst 7 Jahre nach der Gründung Bangors einen längeren Aufenthalt in Brittanien genommen hatte, so trieb es auch ihn, in der Ferne auf seine Weise Gott zu dienen („pro Christo peregrinari"). Nach gemeinsamem Gebet der Brüder in Bangor mit dem Friedenskuß des Abtes entlassen, zog C. an der Spitze von 12 Genossen (darunter Columbanus, sein Neffe, und Gallus; über die anderen s. Flem., Coll. 320; Hertel S. 402) zunächst nach dem südwärts gegenüber gelegenen Brittanien und weiter dann nach Gallien. Schon das fremdartige Äußere der keltischen Mönche mit ihrer ungewohnten irischen Tonsur, ihrem naturfarbenen wollenen Gewande (Skene, l. c. S. 6), mehr noch ihr apostolisch-brüderliches und streng asketisches Leben mußten die Aufmerksamkeit der Bewohner der von ihnen durchzogenen Lande erregen. „Eine solche Kraft der Bruderliebe und Geduld, ein solches Streben nach mild-freundlichem

Wesen herrschte unter ihnen, daß man nicht zweifeln konnte, der gütige Gott selbst wohne unter ihnen" (vita C. 11; vgl. reg. mon. c. 7, vita Walarici 8). Auch am königlichen Hofe wurden die frommen Pilger freundlich aufgenommen und auf den Wunsch des Königs entschloß sich C., im Lande seinen bleibenden Wohnsitz zu nehmen. Auf dem südlichen Abhang der vom Welschen Belchen aus in nordwestlicher Richtung streichenden Vogesenkette, deren nördlichen Saum auf der austrasischen Seite die Mosel begleitet, richteten — in „weiter Waldeswüste" — die eingewanderten Mönche ihre niedrigen Hütten auf. Auch Anegray, die Stätte ihrer ersten Ansiedelung, lag auf burgundischem Boden (Longnon, Atlas hist. de la France, Pl. VIII und IV. 1). Aus diesem Grunde und weil C. im 20. Jahre post eremum incolatum (v. 38) vertrieben wurde, diese Vertreibung aber im Jahre 610 geschah (s. u.), wird man C.s Ankunft im Wasgau in das Jahr 590/91 zu setzen haben und König Guntram als den Herrscher bezeichnen müssen, dessen Hof C. zuerst aufsuchte. Als die Zahl der Mönche sich zu mehren begann, gründete C. etwa 1½ Meilen von seiner ersten Niederlassung entfernt, an einer durch ihre warmen Quellen schon früher bekannten Stätte das Kloster Luxeuil (wenn Hauck [KG I, 245] diese Stiftung auf Grund einer Unterschrift in einem alten cod. Luxov. ins Jahr 585 setzen zu sollen glaubte, so haben die Worte dieser Unterschrift durch die scharfsichtige Untersuchung von J. Havet [Bibliothèque de l'Ecole des Chartes T. 46, p. 438] eine anderweitige Deutung erhalten). Jedes der neu gegründeten Cönobien erhielt einen eigenen Präpositus; C. aber, der sich die Oberleitung vorbehielt und — falls er nicht in die tiefste Waldeinsamkeit zu strenger Askese sich zurückgezogen hatte, abwechselnd in ihnen Wohnung nahm, schrieb nun der gesamten Schar seiner Mönche eine Regel vor, die ihnen das hohe Ziel und die strenge Weise des cönobialen Lebens beständig vor Augen stellen sollte. Dieselbe bestand demgemäß von vornherein aus zwei ziemlich verschiedenartigen Teilen. Der erste, späterhin unter dem selbstständigen Namen Regula (monachorum) sancti Columbani abbatis häufig abgeschrieben (ZKG XV, 366 ff.), enthält in zehn Kapiteln eine Reihe allgemeiner ethischer Vorschriften für das klösterliche Leben und Streben: über den Gehorsam gegenüber den Senioren (c. 1), über das Maßhalten im Reden, im Essen und Trinken (2. 3, cf. 8), über die mönchische Armut, Demut, Keuschheit (4—6), über die im Verzicht selbst auf eigenes sittliches Urteil und Wollen bestehende Mortifikation (c. 9); das vom Psalmengesang und Gebet in den täglichen Gottesdiensten handelnde 7. Kapitel scheint zwar eine Ausnahmsstellung einzunehmen, trägt aber durchaus columbanisches Gepräge; über c. 10 vgl. ZKG XV, 386. Aus dem zweiten Teil der Regel entstand später unter Zuhilfenahme altirischer und von C. bereits benutzter Klosterpoenitentialien die sog. Regula coenobialis fratrum Hibernensium, die uns in einer älteren Rezension in St. Gallen, in einer jüngeren auf der Stadtbibliothek zu Köln erhalten ist (s. den Text ZKG XVII, 218—234, die krit. Untersuchung XVIII, 58—68). Seinem ursprünglichen Text nach enthält dieser Teil neben verschiedenen Bemerkungen über das in den Gottesdiensten innezuhaltende Verfahren eine Anweisung, wie die Vergehen gegen die äußeren Normen des cönobialen Lebens, besonders aber gegen die überall im Vordergrunde stehende Forderung eines demütig-stillen Verkehrs mit den Brüdern den Senioren zu bekennen und durch Prügelstrafe und strenges Schweigen zu büßen waren. Bei der Abfassung der Regel schloß sich C. wohl zweifellos den in seiner Heimat geübten Statuten an (über die Verwandtschaft mit einer merkwürdigen altschottischen Regel im Codex regul. s. Dissert. S. 60 ff.); häufig sind die Spuren der Benutzung der Regel des Basilius (nach der lat. Übersetzung des Rufinus), auch Reminiscenzen an Cassian und Pachomius treten hervor. Wo C. mit der Benediktinerregel sich zu berühren scheint, schimmert doch die beiden gemeinsame Quelle, Basilius, hindurch; mit jener verglichen, kann C.s Regel kaum Anspruch auf diesen Titel erheben, da man nur aus beiläufigen Bemerkungen das Nötigste über die Organisation des Klosters und über den täglichen Lebenslauf seiner Insassen erfährt. Außer der Regel schrieb C. zur Zeit seines Aufenthalts in Luxeuil noch und ebenfalls in engem Anschluß an ein heimatliches Vorbild (Vinnian) ein Poenitential, in dem nicht nur für die unter sakramentale Poenitenz zu stellenden Vergehen der Mönche, sondern auch für die Privatbuße der Laien Vorschriften gegeben werden (neu herausgegeben ZKG XIV, 441 ff.; vgl. XVIII, 68—71). Sowohl in der Vita C.s wie in dessen eignen Schriften haben wir Andeutungen, daß die Einführung des in Gallien neuen irischen Bußverfahrens besonders dazu beitrug, die columbanischen Klöster gesucht und bekannt zu machen. Eine Anfeindung seitens des Landesklerus hatten dieselben darüber so wenig zu befahren, daß es gerade die fränkischen Bischöfe gewesen zu scheinen, welche die von C. herübergebrachte irische Weise der Privatpoenitenz in der Landeskirche zur Übung machten (ZKG XVIII,

72—74). Doch auch der Widerspruch gegen die fremdartige Weise der irischen Gäste konnte nicht ausbleiben.

Die freiere Stellung, welche C.s Klöster dem Diözesanbischof gegenüber inne hatten, ward zwar, soviel wir wissen, nicht ausdrücklich bekämpft, doch lehren die Urkunden, daß selbst die von C. beeinflußten Landesbischöfe in dieser Hinsicht anderer Meinung waren (Hauck I, 285). Am meisten Anstoß rief die Hartnäckigkeit hervor, mit der in Luxeuil an der irischen Weise, den Termin des Osterfestes anzusetzen (vgl. darüber Malnory S. 7) festgehalten wurde. Als C. im Frühjahr 600 das Osterfest statt am 10., am 3. April, nach gallischer Berechnungsweise am 14. Nisan selbst, feierte, mußte er von den benachbarten Bischöfen den Vorwurf hören: cum Judaeis facere non debemus. Sofort wandte sich C. in dem uns erhaltenen Briefe Hilfe heischend an Papst Gregor (epistola 1 Gundlach M. S. 156). Eine Verteidigungsschrift in 3 Teilen, die er darauf an den Papst absandte, erreichte ihr Ziel nicht. Als nach 3 Jahren genau dieselbe Differenz in der Feier des Osterfestes wiederkehrte, traten die Bischöfe der Erzdiözese Lyon, der seit eben diesem Jahre Arigius vorstand (Gundlach S. 510), wegen der durch die ausländischen Mönche verursachten Verwirrung der Kirche zu einer Synode zusammen. Auch ihnen übersandte nun C. jene 3 Jahre zuvor für Papst Gregor abgefaßte Abhandlung über den Ostertermin nebst dem uns erhaltenen Schreiben (ep. 2). Wenn C. darin erwähnt, daß bereits 12 Jahr seit seiner Ansiedlung im Lande verflossen seien, so ergiebt sich daraus wieder, daß letztere im Jahre 590/91 erfolgt sein muß. Daß jene Synode identisch sei mit der nach Fredegar 4, 24 zu Chalons im Jahre 602/3 abgehaltenen, ist eine zuerst von Hertel (ZKG 3, 148) ausgesprochene Vermutung, für welche die Quellen selbst keinen unmittelbaren Beleg bieten. Hinsichtlich des Resultates, zu dem die versammelten Bischöfe gelangten, steht fest, daß die Absonderlichkeit der Iren verurteilt ward, denn C. hat bald nach dem 604 erfolgten Tode Gregors abermals die Hilfe des Papstes in Anspruch genommen (ep. 3, Gundlach M. S. 164, wahrscheinlich an Sabinian [† Februar 606], Gundlach S. 611). Dagegen kann die Vertreibung C.s aus Luxeuil, die 7 Jahr später erfolgte, nicht auf das Synodalurteil zurückgeführt werden. Zu derselben gab vielmehr in erster Linie die Freimütigkeit und unerbittliche Strenge, mit der C. — ein zweiter Johannes Baptista — der Königin-Witwe Brunhild und ihrem Enkel Theuderich entgegentrat, Veranlassung. Der junge burgundische König, auf den die mächtige Persönlichkeit des irischen Abtes nicht ohne Eindruck geblieben war, hatte nach der Verstoßung seiner rechtmäßigen Gattin Ermenberga (607/8) den Umgang mit den früher erwählten Konkubinen wieder aufgenommen. Als ihm C. hierüber mündlich und schriftlich scharfen Vorhalt machte, kam es, da Brunhild alles in Bewegung setzte, ihren Enkel gegen den verhaßten Fremdling aufzuhetzen, zu einer heftigen Szene zwischen dem König und C. in Luxeuil selbst, infolge deren Theuderich den lästig gewordenen Sittenprediger zunächst nach Besançon abführen und in Gewahrsam halten, dann aber, als C. der Haft entronnen nach Luxeuil zurückgekehrt war, denselben mitsamt allen aus Irland und Brittanien stammenden Mönchen aus der burgundischen Heimstätte gewaltsam entfernen und bis nach Nantes führen ließ, damit er von dort nach seinem Vaterlande zurückbefördert würde. Dies geschah nach Jonas (v. 38) im 20. Jahr nach C.s erster Niederlassung in den Vogesen oder 3 Jahr vor dem durch Clothar im Jahr 613 herbeigeführten Sturz des burgundischen Reiches, was jedenfalls Jonas im 39. Kapitel der Vita ausgesagt hat, auch wenn man die von C. hier gegebene Weissagung (wiederholt c. 43) nur als vaticinium ex eventu will gelten lassen — also 610. In Nantes jedoch, von wo aus C. den Trost- und Ermahnungsbrief an die in den Vogesen zurückgelassenen Jünger gerichtet hat (ep. 4), fand er leicht Gelegenheit zu entkommen. Nachdem er einige Zeit am Hofe Clothars verweilt, begab er sich in der Absicht, durch das austrasische Gebiet nach Italien zu ziehen, wieder auf die Wanderschaft. Doch läßt er sich von König Theudebert, bei welchem er die inzwischen aus Luxeuil entflohenen Brüder wiederfindet, bereden, zunächst noch innerhalb der Grenzen Austrasiens Aufenthalt zu nehmen. Über Mainz den Rhein hinauf gelangt er nach Bregenz am Ostende des Bodensees, wo den wandernden Schottenmönchen noch reichlich Gelegenheit zu missionierender Thätigkeit unter der umwohnenden suevischen Bevölkerung geboten war. Der bekannte Vorgang bei dem dem Wodan dargebrachten Bieropfer (v. Col. 53), die Vernichtung der 3 Götzenbilder in dem „Tempel" zu Bregenz und die Wiederherstellung des letztern als Kirche der hl. Aurelia (v. Galli 7, 41 Mitteil. zur vaterl. Gesch., St. Gallen 1870, S. 10; vgl. Grimm, Deutsche Mythol. 4I, 50, 89) fallen in die Zeit von C.s Aufenthalt auf alamannisch-suevischem Gebiet. Letzterer wird jedoch kaum volle 3 Jahr gewährt haben (v. Galli 7), da nach der Darstellung des Jonas der Übergang

Austrasiens an Theoderich (612) die Veranlassung gegeben zu haben scheint, weshalb C. endlich die längst beabsichtigte Weiterreise nach Italien antrat. Von dem Longobardenkönig Agilulf wohlwollend aufgenommen, verfaßte C., während er in Mailand verweilte, eine Schrift gegen die Arianer und wahrscheinlich auch den letzten der uns erhaltenen Briefe (ep. 5, jedenfalls 612—615), in welchem er, unter voller Anerkennung des römischen Primates, in freimütig kühner Rede den Papst Bonifazius IV. auf Anregung Agilulfs und seiner Gemahlin Theodelinde ermahnt, sich von dem Verdacht der Häresie zu reinigen. Im Jahr 614 erfolgte C.s Übersiedelung nach Bobbio. An der im Thal der Trebbia hinaufführenden Straße von Piacenza nach Genua, etwa 40 km von ihrem Ausgangspunkt entfernt, liegt zwischen den Hängen des ligurischen Apennins diese Stätte, wo der hibernische Pilger seinen Lauf vollstrecken sollte. Eine halb in Trümmern liegende Petersbasilika richtete C. wieder auf und gründete daneben das zweite Kloster, das mit seinem Namen unzertrennlich verbunden bleibt. Auch eine neue Kirche wurde erbaut und zu Ehren der hl. Jungfrau benannt: ein hölzerner Tempel, den Abt Agilulf am Ende des 9. Jahrhunderts in Stein neu aufführen ließ (Mirac. s. Col. 2 b. Mab. ASB II, 37). Vergebens versuchte König Clothar II. C. durch Absendung des Eustasius nach Gallien zurückzuziehen: ein Jahr nach Stiftung des Klosters starb C. in Bobbio am 23. November 615. Mabillon las zwar XI. Kal. Dec., aber das von Fleming benutzte Trierer Manuskr. der Vita Col. hat nono K. d. und der im Cod. F III 8 der Nationalbibliothek zu Turin enthaltene Kalender hat unter dem letzteren Datum (f. 13) mit Goldschrift den Eintrag: „sancti Columbani confessoris“. Nach der älteren Vita Galli starb C. an einem Sonntag (a. a. O. S. 37). Der 23. November 615 war ein solcher (Grotefend, Zeitrechnung d. d. MA I, II, 93). Es ist damit auch das Todesjahr genau bestimmt. Zur Zeit König Hugos von Italien und des Abtes Gerlanus von Bobbio (928—940) fand eine erste Erhebung und feierliche Beisetzung der Gebeine des Klostergründers statt (30. Juli, Mirac. s. Col. 31, unter welchem Tage in dem vorhin erwähnten bobb. Kalender vermerkt ist: Relatio s. Columbani); über eine zweite Beisetzung am 31. August 1482 s. Fleming, Coll. S. 362. Die Cambutta, d. i. den gekrümmten Pilgerstab des Heiligen erhielt sein Schüler Gallus als Zeichen völliger Verzeihung (v. Galli 30); das Evangelienbuch, welches C. in einer ledernen Tasche (pera) mit sich zu führen pflegte, bewahrt der Tradition nach die Turiner Nationalbibliothek in dem aus dem 6. Jahrhundert herrührenden, in Unzialen geschriebenen cod. G VII 15 (Bruchstücke von Mc und Mt; Ottino: I codici bobb. nella bibliot. naz. di Torino S. 61 ff.). Cod. Taur. G V 2 (saec. XI) enthält auf fol. 9ª folgende oratio sci Columbani: Domine deus destrue quicquid plantat in me adversarius et eradica, ut destructis iniquitatibus in ore et corde meo intellectum et opus bonum inseras, ut opere et veritate deseruiam tibi soli et intellegam implere mandata Christi et requirere te ipsum. Da memoriam, da caritatem, da castitatem, da fidem, da omne quod scis ad utilitatem animae meae pertinere. Domine, fac in me bonum et praesta mihi quod scis oportere. Amen.

Unter den Autoren der merowingischen Zeit nimmt C. eine hervorragende Stellung ein, nicht nur weil wir Schriften mannigfaltigster Art wie Sermonen und Traktate, Mönchsregeln, Briefe, Gedichte von ihm besitzen, sondern auch wegen seines eigenen stilistischen Charakters. In seiner an weltlichen und kirchlichen Mustern gebildeten Sprache — auch von den Poesien und dem Psalmenkommentar abgesehen, läßt sich Bekanntschaft mit Virgil, Horaz, Seneca, vielleicht auch Ovid und Juvenal nachweisen; C. zeigt sich mit einiger Kenntnis des Griechischen versehen und vertraut mit der christlich-latein. Litteratur: Eusebius, Basilius, Hieronymus, Cassian, die Konzilien, Victorius, der Liber dogmatis, Gregor werden nebst Gildas und Vinnian erwähnt oder citiert; über die von ihm benutzten Bibelübersetzungen vgl. Haddan and Stubbs, Councils and documents I, 170 ff. — kommt das bewegliche, feurig-irische Naturell vielleicht am besten zur Erscheinung, vorzugsweise in den Briefen (Hertel, S. 427). I. Prosaschriften. a) Ueber die Regel und das Poenitential s. oben S. 243, 20. Ich füge in Ergänzung von ZKG XV, 370 ff. hinzu, daß die Regula monachorum zum drittenmal und zwar nach der von Fleming benutzten, jetzt verlorenen bobb. Hs. von Johannes Tomcus in der „Sacra Columba“, Rom 1629, S. 49 ff. veröffentlicht ist. b) Sermonen und Traktate. Daß die in den beiden Columbahandschriften aus Bobbio (Turin: G V 38 u. G VII 16) enthaltene Sammlung von 13 sog. instructiones oder epistolae nicht von C. sondern von einem Schüler des Faustus von Riez herrührt, habe ich ZKG XIII, 513 ff. nach dem Vorgange Haucks dargethan; nur zwei Stücke derselben gehören C. d. Jüng. an: die 3 u. 11. In-

struktio, die mit 2 anderen kleineren Traktaten zusammen den ZKG XIV, 76 herausgegebenen Ordo s. Col. abb. de vita et actione monachorum bilden. c) Briefe, herausgegeben MG Epist. 3 S. 156ff. Von den 5 ersten, die als wichtige zeitgeschichtliche Dokumente erhöhte Bedeutung haben (s. o.), besitzen wir keine ältere handschriftliche Grundlage mehr (NA XVII, 255 u. Centralbl. f. Bibliothekswesen XIII, 72). Der 7. zeigt uns C. in väterlich-freundschaftlichem Verkehr mit einem Jünger; das von W. Gundlach als 6. Brief aufgeführte anonyme Schreiben ist aus inneren Gründen zu beanstanden (NA XVIII, 257; ZKG XIV, 93ff.). Übrigens ist dieses neuerdings von Krusch als anecdotum veröffentlichte Schriftstück bereits in Vallarsis Ausgabe der Opp. Hieron. Venetiis 1766 I, 1114 nach dem cod. Vatican. 649 fol. 89, wenn auch mit zahlreichen Varianten, gedruckt. d) Psalmenkommentar. Jonas berichtet (v. 9), daß C. intra adolescentiae aetatem eine Psalmenauslegung elimato sermone verfaßt habe. In einem St. Gallener Katalog aus dem 9. und einem Bobbienser aus dem 10. Jahrhundert wird diese „Expositio sci Columbani super omnes psalmos" verzeichnet (Becker, Catalogi bibliothecar. antiqui, S. 48. 67). Ob dieselbe jedoch mit dem von Ascoli unter dem Titel Il codice Irlandese della biblioteca Ambros. im 5. Bd des Archivio glottologico veröffentlichten lateinischen Psalmenkommentar identisch sei, bedarf noch der näheren Prüfung; jedenfalls ist das vorliegende Werk nur ein Auszug aus einem ausführlicheren Kommentar (Ascoli a. a. O. p. XI, A. 1). — Im Jahre 1623 erfuhr Fleming von dem Bibliothekar von Bobbio, daß dort auch ein Kommentar C.s zu den Evangelien vorhanden gewesen sei. Das von P. G. Meyer im Programm der Einsiedler Stiftsbibliothek (1887, S. 30) aus cod. Sangall 250 veröffentlichte kleine Schriftstück, das im Codex mit den Worten S. Columbanus haec de saltu lunae dixit eingeleitet wird, dürfte schwerlich auf C. zurückzuführen sein, da in demselben der 19jährige Ostercyclus als giltig vorausgesetzt scheint. — II. Was nun die dem Columba Luxov. zugeschriebenen Poesien anbetrifft (Gundlach M, S. 182ff.), so kann ich zwar Hertel nicht darin beistimmen, wenn er die 3 ersten Briefe (bes. d. 3.) um des Inhaltes willen C. für unwürdig erklärt (a. a. O. S. 428), da der christliche Standpunkt des Verfassers überall genügend gewahrt bleibt; andererseits genügt bei dem überaus häufigen Vorkommen des Namens Colum, Colman, Columba, Columbanus (Fowler, Adamnani vit. S. Columbae, S. 3 N. 3) — die in der akrostichischen Fassung des ersten und im zweiten Brief geschehende Namensnennung sowie die äußere Beglaubigung der Hss. nicht, um diese Gedichte mit Sicherheit gerade auf Columba den Jüngeren zu beziehen, dessen sonst stets mit dem Zusatz sancti, meist auch abbatis (oder confessoris) gedacht wird. Inhaltlich erscheinen in erster Linie noch die Verse des sog. 4. Briefes als columbanisch, da sie in ihrem ersten Teil gewissermaßen als poetische Umschreibung des 1. Stückes im Ordo s. Col. angesehen werden können (ZKG XIII, 531). Die Monosticha s. Coll. abb. (Fleming, S. 174ff.) sind von Dümmler dem Alcuin zugeschrieben (NA VI, 191) und Poet. lat. aevi Carol. I, 275—281 herausgegeben; vgl. Peiper MG Scr. antiquiss. VI, 2, LXX.

Der im Charakterbilde des jüngeren C. am meisten hervortretende Zug ist die Festigkeit seiner Überzeugungen verbunden mit der Entschlossenheit und Furchtlosigkeit, mit der er das darauf gegründete Wollen zur That werden läßt: sein Lebenslauf von dem Verlassen der Mutter an, die umsonst sich ihm vor die Füße wirft ihn daheim zurückzuhalten, bis zu dem in den letzten Tagen an den befreundeten König Clothar II. gerichteten Schreiben (litterae castigationum plenae, v. 61) ist das Zeugnis dafür. Zur Hartnäckigkeit und Starrheit artet diese Überzeugungstreue aus, wenn der „Pilger für Christus" so schroff jegliche Anbequemung an die äußeren Formen des gallischen Kirchentums konsequent ablehnt (dum nullas istorum suscipimus regulas Gallorum, ep. 3, Gundl. M, S. 165, 21). Begegnet man nun anderseits so vielfachen Zeugnissen einer von der innigsten Liebe zu Christus und zu den Brüdern durchglühten Seele (besonders epp. 2 und 4) und scheint hier ein ähnlicher Gegensatz vorzuliegen, wie wenn auf der einen Seite C. das Maßhalten in der asketischen Übung empfiehlt (reg. mon. 3: si enim modum abstinentia excesserit, uitium non uirtus erit, u. 7: iuxta uires consideranda est uigilia), wenn in den ersten Kapiteln der Reg. mon. die Vorschriften christlicher Vollkommenheit den tief innerlich sittlichen Geist der Bergpredigt atmen und dann doch in dem 9. Kapitel und in der Cönobialregel eine auffallende Gesetzlichkeit und Rigorosität hervortritt: so liegt der Schlüssel zum Verständnis dieser Persönlichkeit in der Rücksicht auf die Art wie sie ausgebildet (ob. S. 242, 40ff.) und auf die nationale Grundlage (Stokes a. a. O. S. 108 f.), in welcher bei C. der christliche Geist Gestalt gewonnen,

eine Gestalt, die an die Jugend seines berühmten Namensgenossen, des Columba Hiiensis gemahnt (Fowler, Adamnani vita Col., 1894, S. LXII f.). Columba d. J. läßt trotz seiner nicht unbedeutenden litterarischen Bildung (s. oben und Hist. lit de la France III, 517) und der Erfahrungen eines Lebens, das ihn mit den höchstgestellten und gebildetsten Männern der Zeit in Beziehung brachte, doch die Ruhe und Weite des Blickes vermissen — ebenso sehr wie den eigentlich missionarischen Trieb, den man mit Unrecht bei ihm vorausgesetzt hat (vgl. über letzteres Dissert. 8 f., ZKG VIII, 460). Sein Hauptstreben ist es, in den von ihm geleiteten Cönobien ein Leben christlicher Vollkommenheit in Demut und Bruderliebe nach altschottischer Weise zu pflanzen und der Welt als Bußpredigt vor Augen zu stellen: alle die Muße aber, die ihm hierneben gelassen, widmet er der eignen Abtötung in strenger Einsamkeit (soli deo vacare in ieiuniis et orationibus, mirac. s. Col. 3).

Von den beiden großen Klöstern, die ihm ihre Entstehung verdanken, hat das italische in erster Linie die Pflege der Wissenschaft und Litteratur von ihm und seinen hibernischen Begleitern geerbt, wie insbesondere der aus dem 10. Jahrhundert stammende älteste Katalog der Bibliothek in Bobbio (Muratori, Antiqu. Ital. III, 817 ff.) beweist (vgl. Gottfried „Über Hss. aus Bobbio" im Centralbl. f. Biblioth.-Wesen IV, Heft 10, und meine Arbeit ebendort XIII, Heft 1—3). Luxeuil hingegen, in welchem C.s treuer Schüler Eustasius 15 Jahre lang die Abtswürde nach ihm bekleidete, hat den Ausgangspunkt der Bewegung gebildet, durch welche im 7. Jahrhundert einerseits das Mönchtum neubelebt (Hauck I, 271 ff.) und im columbanischen, späterhin (seit der Mitte des 7. Jahrhunderts) in benediktinisch-columbanischem Sinne ausgestaltet (s. d. Art. Benedikt von Nursia II, 583), andererseits das gesamte kirchliche Volksleben durch die Einführung des keltischen Bußverfahrens (Privatpoenitenz) in nachhaltiger Weise beeinflußt worden ist (Hauck I, 252 ff., 286 f.; ZKG XVIII, 72 ff.). **Seebaß.**

Columbia. A. Hettner, Reisen in den Columbischen Anden; Sievers, Amerika.

Seit 1886 hat sich dieser 1330000 qkm große Staat, welchen 3330000 Menschen bewohnen, aus dem lockeren Gefüge eines Staatenbundes in ein einheitliches Ganzes umgewandelt. Zu seinen neun departamentos gehört auch Panamá, welches vorher einer der „Vereinigten Staaten von Neu-Granada" war. Dieses politische Gebilde nahm seinen selbstständigen Anfang als Centralgebiet des Nordwestens von Südamerika, welches sich 1819 von Spanien losmachte, worauf aber nach zehn Jahren Venezuela sich für selbstständig erklärte, 1830 auch Ecuador. Die im Jahre 1831 aufgestellte Verfassung erfuhr im Jahre 1861 einige Umwandlung; denn erst in diesem konstituierten sich die „Ver. Staaten von N. Granada", welche dann „Ver. St. von Columbien" benannt wurden. Auch die neue Ordnung von 1886 erhielt dem Katholizismus seine Stellung als Staatsreligion, d. h. der Staat kommt für dessen materielle Bedürfnisse auf und behandelt die kath. Kirche allein als „öffentliche" Religionsgemeinschaft. Jedoch haben verfassungsmäßig auch alle andern Konfessionen das Recht zu freier Kultusausübung. Für deutsche evangelische Bekenner hat dies geringe Bedeutung, da außer in Panamá zu wenige im Lande leben, um zu einer Gemeindebildung zu schreiten, mit dauerndem Erfolge auch nicht in Panamá. Die kath. Kirche ist zusammengefaßt unter dem Erzbischof von Bogotá und durch fünf Bistümer, nämlich zu Popayan, Cartagena, Sta. Marta, Antioquia und Panamá. Nur schwach ist die Missionsthätigkeit, welche von da aus den zum größten Teile noch in den altererbten Anschauungen stehenden 80000 Indianern zugewendet wird; der größere Teil der etwa 220000 zählenden Indianer aber ist der kath. Kirche eingeordnet. Sie bilden den geringsten Teil der Farbigen; denn es giebt noch über 300000 Mulatten und Neger; im übrigen bilden die Mestizen die große Mehrzahl gegenüber den etwa 400000 Weißen. Dr. **W. Göt.**

Comenius, Johann Amos, gest. 1670. — Litt.: Bayle, dict. unter dem A. A. Gindely, des J. A. Comenius Leben und Wirksamkeit in der Fremde, SWA XV. (1855) 482 ff.; P. Kleinert, A. Comenius ThStK 1878, 1 ff.; H. F. v. Criegern, J. A. Comenius als Theolog, Lpz. 1881; J. Brügel, J. A. Comenius (als Pädagog) in: G. Schmid, Geschichte der Erziehung III, 2 Stuttg. 1892; J. Koacsala, J. A. Comenius, sein Leben u. seine Schriften, Lpz. 1892. (Hier auch ein chronolog. geordnetes Verzeichnis d. Schriften d. Com. Anhang II, 69—89; vgl. die ähnliche Zusammenstellung von J. Müller in den Monatsheften der Comeniusgesellschaft Bd I (1892) S. 19 ff. In diesen Heften auch vollständige Uebersicht der Litteratur über Comenius Bd I, S. 75 ff., 295 ff., II, 85 ff.; vgl. auch die Notiz über die

Herausgabe seiner gesammelten Schriften zur Homiletik IV, 61; ferner zahlreiche Einzelforschungen zur Comeniuskunde). Ueber Geschichte und Arbeiten der „Comeniusgesellschaft" vgl. auch deren Mitteilungen (erster Jahrgang 1893), die seit 1894 unter dem Titel: Comeniusblätter für Volkserziehung erscheinen.

Johann Amos Comenius (latinisiert aus Komensky) der zwanzigste und letzte Bischof der böhmischen Brüderkirche (s. d. A. Bd III S. 445 ff.) und der berühmteste unter den Reformatoren der Pädagogik im 17. Jahrh., war am 28. Juli 1592 zu Niwnitz bei Ungarisch-Brod in Mähren geboren. Seine Eltern starben früh, und der verwaiste Knabe wurde nach einer vielfach zerstückelten Erziehung in verwandten Familien erst im 16. Lebensjahre einer Lateinschule zugeführt, machte aber so schnelle Fortschritte, daß er schon 1611 die Universität Herborn beziehen konnte, wo namentlich der berühmte Encyklopädiker Alsted Einfluß auf ihn gewann. Nach einer Studienreise, die ihn u. a. nach Holland führte, vollendete er seine Studien in Heidelberg unter den Augen des Schlesiers Pareus, und kehrte im Jahre 1614 nach der Heimat zurück, wo er zunächst die Leitung der höhern Schule zu Prerau übernahm. Im Jahre 1616 für das geistliche Amt in der Brüderkirche ordiniert, trat er dasselbe 1618 in Fulnek, einer der ältesten und ansehnlichsten Gemeinden derselben an, unmittelbar vor dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges. Schwer trafen auch ihn die Schläge, die bald über die Evangelischen in Böhmen und Mähren hereinbrachen. Im Jahre 1621 ward Fulnek von spanischen Söldnern eingeäschert, und eine verheerende Seuche raubte dem Comenius Weib und Kind. Von 1624 an, wo die evangelischen Prediger aus ihren Ämtern vertrieben und verfolgt wurden, verbrachte er drei Jahre unstet teils auf Reisen zu den verstreuten Glaubensgenossen, teils auf den Gebirgsschlössern der Edlen der Brüderkirche, bis im Jahre 1627 sämtliche evangelische Bekenner die Verbannung traf. Comenius wendete sich mit einer ansehnlichen Schar derselben nach Polen, wo schon bei früheren Verfolgungen zahlreiche Genossen der Unität Aufnahme gefunden hatten, und wo sie u. a. in der Grenzstadt Lissa unter dem Schutz der Grafen Leszczynski den Kern einer blühenden, fast ausschließlich protestantischen Bevölkerung bildeten. Bald stieg ihr Gymnasium unter der Einwirkung des Comenius, die schnell zur geistigen Leitung und dann auch zur amtlichen Oberaufsicht wurde, zu hoher Blüte empor. Der Ruhm, den er durch seine Lehrbücher, praktischen Arbeiten, Reformvorschläge auf dem Gebiete des Unterrichts und der Volksbildung gewonnen, verschaffte ihm zahlreiche Verbindungen im Auslande, sodaß er 1641 durch das Parlament nach England, bald darauf nach Schweden (wo ihm in L. de Geer ein mächtiger und freigebiger Protektor seiner litterarischen Unternehmungen lebte), endlich — nach längerem Aufenthalt in Elbing und Lissa — im Jahre 1650 durch die Rakoczy nach Siebenbürgen gezogen wurde, um, sei es für Belebung der Studien im allgemeinen, sei es für die Organisation des Volksunterrichts, sei es für die Hebung des höheren Schulwesens thätig zu sein. Gleichzeitig war er seit 1632 Senior, seit 1648 der einzige noch übrige Bischof der Brüderkirche. Kurz vor Ausbruch des schwedisch-polnischen Krieges aus Siebenbürgen nach Lissa zurückgekehrt, ward er von dort durch die Polen vertrieben, welche die Erfolge Karls X. Gustav von Schweden durch die Zerstörung der protestantischen Stadt rächten. Comenius floh zunächst nach Schlesien, und begab sich dann über Brandenburg, Stettin und Gröningen nach Amsterdam. Mit hohen Ehren aufgenommen, lebte er hier noch 14 Jahre seinen litterarischen Arbeiten, der unablässigen Sorge für seine verstreuten Glaubensgenossen und der Unterweisung begabter Jünglinge, bis er im November 1670 in Frieden entschlief.

Wie Geschlechter und Gemeinschaften vor ihrem Untergang noch einmal in einem einzelnen Gliede ihre ganze Kraft und ihre besten Gaben zusammenzufassen pflegen, so vereinigt der reiche Geist des Comenius die mannigfaltige Begabung der Brüderkirche in hochbedeutender Weise. Wie er als Hymnolog ihr eine Reihe trefflicher Psalmenumdichtungen in antikem Versmaß (1626) und eine selbstständige Neuredaktion ihres Gesangbuchs (1659) mit zahlreichen eigenen Beiträgen gegeben, so ist er ihr hervorragendster Prediger, und der größte unter ihren asketischen Schriftstellern: nicht bloß formell, sofern seine Schriften noch heut als klassische Muster böhmischer Prosa gelten, sondern auch materiell. Mit edler Einfalt, seelischer Feinheit, kindlicher Herzlichkeit ist in seinen Trost- und Erbauungsschriften ein großer Reichtum bedeutender und sinniger Gedanken aus dem Centrum und der ganzen Weite des christlichen Lebens vorgetragen, und einige derselben, wie das „Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens" vom J. 1623 und des „unum necessarium", in dem der 77jährige Greis den abgeklärten Ertrag der Beobachtungen eines inhaltreichen und vielbewegten Lebens niederlegte, sichern ihm für alle Zeiten einen

ersten Platz unter den Klassikern christlicher Lehrweisheit. Nicht minder hervorragend ist seine Thätigkeit in der Kirchenleitung. Wie seine unablässige Sorge für die Gemeinden etwas apostolisches hat, so giebt der mächtig aufrichtende und zusammenhaltende Einfluß, den sein unverzagter Glaube weithin ausübt, eine Vorstellung davon, wie der Episkopat der Urkirche vor seiner hierarchischen Verfälschung eine strömende Lebensquelle für die Gemeinde hat sein können. Mit tiefem Sinnen und regem Eifer war Comenius insbesondere dem eigentümlichen Vorzuge zugewandt, den seine Kirche in ihrer die ganze Gemeinde gliedernden Kirchenordnung und Disziplin besaß; und einsam steht er über den ringenden Verfassungstendenzen des Jahrhunderts mit seiner Erkenntnis, wie jede der verschiedenen Theorien der Kirchenordnung, die episkopale wie die klassikale, die presbyteriale wie die konsistoriale ihre besondere Lichtseite habe und dieselbe auf evangelischem Grunde entfalten könne; und wie eine Verschmelzung des Guten aus allen diesen Systemen der Kirche zum besten Segen gereichen würde. Die Centralfächer der theologischen Wissenschaft, zumal die Dogmatik, lagen seinem praktischen Naturell ferner. Wie der Brüderkirche überhaupt, steht auch ihm die wachstümliche Heiligung überall im Vordergrunde christlicher Betrachtung; und wie vor ihm Hyperius trägt er fast Bedenken, auf die scharfe Herausarbeitung der protestantischen Centraldogmen, sei es der Rechtfertigung sola fide, sei es der Prädestination, den großen Nachdruck zu legen, dem die Gesamtheit der Gemeinde doch nicht folgen könne. Immerhin zeigt die feine, würdige und überlegene litterarische Polemik, die er gegen Rom wie gegen den Sozinianismus zu führen durch seine amtliche Stellung wiederholt veranlaßt ward, wie klar und prinzipiell er die evangelische Grundstellung erfaßt und durchdacht hat. Mit ungleich größerer Liebe hat er freilich — auch hierin die ökumenische Geistesart seiner Kirche reflektierend — die Irenik gepflegt, und neben Pareus, Calixtus, Duräus steht auch sein Name unvergessen in der Reihe der großen Friedenstheologen, deren Wirksamkeit die freundlichste Oase in der Wüste des friedlosen Jahrhunderts bietet. Auch auf die Geschichte seiner Kirche erstreckte sich seine litterarische Thätigkeit, wiewohl der vorwiegend aufs Thun gerichtete Sinn des Mannes auf diesem Gebiet leicht der Gefahr verfällt, die nüchterne Objektivität zu verlieren und zu sehen, was er sehen will. Vermochte er doch selbst in seiner Gegenwart nicht, gegenüber den Weissagungen der unter dem finstern Elend der Zeit auftretenden Pseudopropheten (s. d. A. Drabicius) das ruhige Gleichgewicht der Geisterscheidung zu behaupten. Mit der chiliastischen Sinnesart, die Alsteds Einfluß in ihm angeregt und mit dem heißen Nationalsinn des westslavischen Naturells, das je mehr niedergeworfen um so ausschweifender in Plänen und Erwartungen aufzuglühen pflegt, verband sich das brennende Verlangen nach einem Einschreiten Gottes zu Gunsten des zertretenen Evangeliums, ihn in dem inneren Drange zur Sammlung und Veröffentlichung solcher Weissagungen eine Gottesstimme erkennen zu lassen, der zu widerstreben nicht geraten sei; und bis zuletzt hat er, ungeachtet der bittern Angriffe, die diese „lux in tenebris“ ihm zuzog und trotz der schweren Enttäuschungen und Mißerfolge der zeitweise fieberhaften politischen Thätigkeit, in welche einzutreten er durch sie sich ermutigen ließ, an dem göttlichen Ursprung ihres Inhalts nicht irre werden wollen.

Den Weltruhm allerdings, den Comenius schon bei Lebzeiten genossen, und der nach langer Verdunkelung im Laufe unseres Jahrhunderts zu vollem Glanze wiederhergestellt worden ist, verdankt er nicht seiner kirchlichen und theologischen Thätigkeit im engeren Sinne des Wortes, sondern seiner Bedeutung als Pädagog — auch diese nicht ohne tieferen Zusammenhang mit jenem bemerkenswertesten Charisma der Brüderkirche, das sich u. a. in ihrer Katechumenatsordnung Gestalt gegeben hat. Die „geöffnete Sprachentür“ des Comenius vom Jahre 1631 war binnen wenigen Jahren in fünfzehn Sprachen übersetzt und bis in den Orient verbreitet; sein orbis pictus (1658) ist in unzähligen Drucken und Überarbeitungen bis in unser Jahrhundert hinein eins der verbreitetsten Jugendbücher gewesen. Wiewohl gerade diese beiden berühmtesten unter seinen Büchern nur eine sehr unvollkommene Anschauung von der didaktischen Lebensarbeit des Mannes geben. Es war zunächst ein religiöses Motiv, das seine große Naturgabe zuerst auf diesem Gebiete zu so mächtiger Entfaltung getrieben hat: durch den bestmöglichen Unterricht sollte für seine mißhandelte Kirche ein vollkommenes und unentreißbares Heil erblühen. Jahrzehntelang hat er seine reifsten Werke im Pult gehalten; an dem Tage, wo die Verbannten heimkehren würden, sollten sie ans Licht und in Wirkung treten. Das universell Bedeutsame aber und Schöpferische seiner Methode liegt in der geistigen und sittlichen Kraft, mit der er die mannigfachsten Impulse der Zeit, die Einflüsse eines Vives und Campanella, Montaigne und Baco, das eindringende Studium der zahlreichen Unterrichtsreformer der Epoche, eines Ratich, Helvicus, Lubinus, Bodinus, auch der jesuitischen Pädagogik, und die eigenen Ein-

drücke von dem Ungenügenden des herkömmlichen Formalismus im Unterricht zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verarbeitete und praktisch durchführte. Aus der Energie der christlichen Persönlichkeit stammt es, wenn er als das letzte Ziel seiner pädagogischen Intentionen das „Paradies der Kirche", nicht bloß der böhmischen, sondern der allgemeinen bezeichnet: einen auf vollkommener menschlicher, sittlicher und frommer Bildung beruhenden Zustand menschlicher Gemeinwohlfahrt; so daß also nicht bloß Unterricht des Individuums, sondern organisierte Erziehung des Volkes, nicht bloß Unterricht durch Lehrer, sondern auch schon die Erziehung der Mutter, und ebenso wiederum auch das Studium des angehenden Gelehrten in seinen Lehrplan hineingehört; und daß in Auswahl und Bestimmung aller Erziehungsmittel der ethische Standpunkt für ihn der schlechthin dominierende ist. Seiner didaktischen Genialität aber und den Einwirkungen der Obengenannten, vornehmlich des Baco, gehört es an, wenn als das erste Grundprinzip seiner „großen Lehrkunst" der Anschluß an die Natur, und als das zweite der auf die sinnliche Anschauung (autopsia et sensualis demonstratio) gelegte Nachdruck bezeichnet werden muß. Aus diesen Prinzipien entfaltet sich in einfacher Abfolge der ungemein reiche und feinsinnige Aufbau seiner Methode (des „verbalen Realismus") und ihrer Hauptregeln: daß es sich überall nicht darum handelt, das Wissen zum Menschen zu bringen, wie Fremdes zum Fremden, sondern die Anlage der Natur, das göttliche Ebenbild zu entwickeln: wie der Arzt, sei der Jugendbildner nicht Herr der Natur sondern ihr Diener; daß ohne Gewaltsamkeit, ohne Sprünge, in naturgemäßer Folge zu lehren sei, damit alles Nötige, damit es schnell, sicher, leicht, gründlich gelernt werde, und damit das Lernen den Lehrlingen nicht Last, sondern Lust sei, daß man nicht Worte oder gar bloß Wortformen ohne zugehörige Sachen lehren soll, daß vielmehr Wissen, Denken und Sprechen gleichzeitig gelernt werden müssen, Stufe um Stufe. Es sind wenige der pädagogischen Gedanken, als deren Bahnbrecher nach ihm die hallischen Pietisten, Rousseau und Pestalozzi gefeiert worden sind, welche nicht bei ihm, sei es präformiert, sei es deutlich ausgesprochen, häufig sogar in reiferer und durchdachterer Gestalt als bei jenen vorliegen. Zu jenen obersten Gesichtspunkten tritt aber bei Comenius mit großer Energie noch ein dritter: der encyklopädische: daß nicht auf allen Stufen, aber auf der Gesamtheit der Stufen des Unterrichts das Wissen darauf angelegt sein müsse, alles wissenswürdige und erkennbare zu umfassen in Bezug auf Gott und Welt, Natur und Kunst, Geschichte der Völker und des Geistes, und in Bezug auf das eigne Ich. Von hier aus ergiebt sich ihm der Abschluß der Pädagogik in der „Pansophie", zu deren Aufriß und Bearbeitung er einige Arbeiten von sanguinischem Optimismus, aber auch voll von dem tiefsten sittlichen Geist einer auf Verbesserung aller menschlichen Zustände gerichteten Sehnsucht veröffentlicht hat; ein vir desideriorum, wie er sich selbst nennt, unter dessen Idealwünschen nicht bloß die konkreten und bald gereiften eines allumfassenden Volksschulwesens, die Gründung wissenschaftlicher Akademien, die Bibelübersetzung in alle Sprachen, sondern auch die phantastischeren einer allgemeinen Weltsprache und einer durch Religionskongresse herbeizuführenden allgemeinen Weltreligion ihren Platz hatten. Es ist die schönste unter seinen pansophischen Schriften, die Panegersie (1666), welche Herders Blicke auf den vorher erst vielverspotteten und dann fast vergessenen Mann gelenkt und so die neue Erkenntnis von seiner hohen geschichtlichen Bedeutung angebahnt hat, welche bereits Leibnitz vorausverkündigt hatte. Nachdem seit Mitte unsers Jahrhunderts der neue Aufschwung des tschechischen Nationalbewußtseins, mehr aber noch die eindringende Pflege der Pädagogik und ihrer Geschichte diese Erkenntnis ans Licht gefördert und zum Gemeingut gemacht und so der dritten Jahrhundertfeier des Geburtstages von Comenius einen Boden weiter Teilnahme gesichert, ist es namentlich die am 10. Oktober 1890 gegründete „Comeniusgesellschaft", welche durch vielfache Anregungen und umfangreiche Veröffentlichungen nicht bloß den fruchtbaren Gedanken des Mannes weitere Auswirkung zu gewinnen bemüht ist, sondern auch um die wissenschaftliche Erforschung seines Lebens, seiner Leistungen und seiner Zeitgeschichte sich unleugbare Verdienste erworben hat.

P. Kleinert.

Comes s. Perikopen.

Commodianus. — Handschriften: 1. Instr. Cod. C = Cheltenham. (jetzt Berolin.) N. 1825, saec. XI; B = Parisin., s. XVII; A = Leidens., s. XVII. — 2. Carm. Apol.: Cod. M = Mediomont. (Cheltenh.) N. 12261, s. VIII. — Ausgaben: 1. Instr.: Rigaltius 1649, 1650, 1666 (Priorius), BM 1677, vol. 27; Schurzfleisch 1705 (Supplementa 1709); Davies 1712; ed. Pisaur. 1766, vol. 5; ed. Augustan. (Schram) 1784, vol. 6; ed. Galland.

1788, vol. 3; MSL 1844, vol. 5; bibl. Gersdorf. (Öhler) 1847, vol. 13; ed. Teubn. (Ludwig) 1878. — 2. Carm. Apol.: Spicileg. Solesm. (Pitra) 1852, vol. 1; ZhTh (Rönsch) 1872 mit Einleit. und wertvollem Komment. (Nachtrag 1873); ed. Teubn. (Ludwig) 1877. — 3. Gesammtausg.: CSEL (Dombart) 1887, vol. 15. — Sonstige Litteratur: Jacobi, Commodian und die altkirchl. Trinitätsl. (DZschW u. chr. L. 1853); Ebert, Commodians CA. (ASG 5. Bd 1870); Leimbach, Ueber Commod. CA. (Schmalkald. Osterprogr. 1871); Hilgenfeld (ZwTh 1872); Ludwig (Philol. 1877 S. 285); Kälberlah, curarum in Comm. Instr. specimen 1877; Hanssen, de arte metr. Commod. 1881; Aubé, essai d'interprét. d'un fragm. du CA. (Revue archéol. 1883); Wilh. Meyer, Anf. u. Urspr. d. lat. u. gr. rhythm. Dicht. (SMA 1885); Dombart, Commodian u. Cyprians Testimonia (ZwTh 1879); zu Commod. (Bl. f. d. bayer. Gymn. 1880, 1881): über die ältesten Ausgg. der Instr. (SWA 1880); Commodianstudien (ebend. 1884); Wölfflins Arch. 2 S. 611 (Dehner); 5. S. 143 (Thielmann); 3 S. 146; 233; 6; S. 271; 585 (Dombart); Schneider, Die Casus, Tempora u. Modi bei Commod. 1889; Revue de philol. 1887 S. 45 (Comte); Rhein. Mus. 45 S. 317; 46 S. 150 (Manitius); Puech, Prudence 1888 S. 9 ff.; Th. Zahn, G. d. nt. K. II, 2 S. 844; Boissier, la fin du pagan. 2 S. 33 ff.; Teuffel, RL. § 384; Ebert, Chr. l. L. S. 88 ff.; Schanz, RL. 3 S. 349; Manitius, Chr. l. P. S. 17 ff.; 28 ff.

Commodianus ist der älteste christliche Dichter in lateinischer Sprache, von dem wir wissen. Seine uns erhaltenen Gedichte, die **Instructiones** und das **Carmen Apologeticum**, wurden in der Mitte des 3. Jahrhunderts verfaßt. Über sein Geburtsland fehlt es an einer zuverlässigen Angabe; doch macht es seine nahe Berührung mit Cyprian wahrscheinlich, daß er wenigstens seine Mannesjahre in Nordafrika verlebte. Von Geburt war er Heide und schwankte nach seinem eigenen Bekenntnis von einer Thorheit zur andern; er war auch in Gefahr, sich mit Zauberei zu befassen; da fielen ihm die biblischen Schriften in die Hände, durch die er zum Christentum bekehrt wurde. Eine handschriftl. Überlieferung bezeichnet ihn als Bischof. Mit einer höheren gesellschaftlichen Stellung scheint sich freilich die Eigenart seiner Gedichte nicht zu vertragen. Die sprachliche und metrische Form derselben ist sehr unvollkommen, und auf gebildete Leute, mochten sie Christen oder Heiden sein, mußten sie einen peinlichen Eindruck machen (Gennad. catal. 15). Aus ihrer unschönen Form erklärt sich auch die geringe Beachtung, welche ihnen von seiten der späteren Kirchenschriftsteller geschenkt wurde. Dazu mögen auch einige ketzerische Anschauungen Commodians beigetragen haben; denn er war Patripassianer und Chiliast. Das war wohl auch der Hauptgrund davon, daß seine Dichtungen in dem sogenannten Dekret des Papstes Gelasius als „apokryph" bezeichnet und verworfen wurden (MSL 59 S. 163). Gerade diese päpstliche Mißbilligung zeigt übrigens, daß Comm. auch später noch Leser fand. Dieselben gehörten jedenfalls den unteren Schichten der christlichen Gesellschaft an, auf welche der Verfasser von Anfang an seine Schriftwerke berechnet haben muß. Nehmen wir das letztere an, so löst sich das Rätsel, daß ein Mann, der sich mit den besten römischen Schriftstellern vertraut zeigt, in seinen eigenen Dichtungen sich einer vulgären Redeweise bediente und einer Versform, die äußerlich zwar sich als Hexameter darstellt, bei näherem Zusehen aber die wesentlichsten Abweichungen von dessen Gesetzen zeigt. Commodian verläßt darin das strenge Quantitätsprinzip und macht dem Wortaccent große Einräumungen.

Die Instruktionen, im ganzen 1259 Verse, sind in den Handschriften in zwei Bücher geteilt, von denen das erste 41, das zweite 39 (38) kleinere Gedichte umfaßt. Der Inhalt jeder Instruktion ist durch eine Überschrift angedeutet, deren einzelne Buchstaben meistens der Reihe nach in den Zeilenanfängen wiederkehren. Mit dieser akrostichischen Form, die vielleicht einem mnemonischen Zwecke dient, vereinigt sich bisweilen auch eine telestichische. Der Zwang, den sich der Dichter durch solche Künsteleien auferlegt, hat den Ausdruck der Gedanken ungünstig beeinflußt. — Das 1. Buch wendet sich vornehmlich an die Heiden, um ihnen die Verkehrtheit ihrer Religion und die Verwerflichkeit ihrer Lebensweise zu Gemüte zu führen und dagegen die segensreichen Wirkungen des Christenglaubens zu rühmen (J. I, 1—36). Dazwischen erhalten auch die Christen eine Zurechtweisung, welche sich von der Berührung mit dem heidnischen Leben nicht freihalten (J. 23 f.). Gegen den Schluß des 1. Buches werden die Juden beschuldigt, ihre heidnischen Proselyten durch Äußerlichkeiten irrezuführen und sich selbst durch Verstockung und Feindschaft gegen Christus zu verderben (J. 37—40). — Das 2. Buch ruft den verschiedenen Ständen und Klassen der Christengemeinde, den Laien wie dem Klerus, ernste Worte der Mahnung zu. — Zwischen diesen beiden Teilen stehen einige Instruktionen, welche von den letzten Dingen, vom Antichrist, von der Auferstehung und dem jüngsten Gericht handeln (J. I, 41; II. 1—4).

Das CA., etwa 1060 Verse umfassend, richtet in seinem ersten Teil an die Heiden die Mahnung, nach dem Beispiel des Verfassers von ihren Irrtümern und Lastern durch Vertiefung in die biblischen Schriften sich zu bekehren (V. 1—88). Daran schließt sich ein dogmatisch-historischer Überblick über den wesentlichen Inhalt des Christenglaubens. Nach einer einleitenden Erörterung über das Wesen Gottes und die mancherlei Arten seiner Offenbarung folgt ein Gang durch die Geschichte an der Hand der Bibel von der Erschaffung der Welt bis zur Himmelfahrt Christi, durch die der Sieg des göttlichen Heilsgedankens über die Arglist des Teufels, welcher vom Sündenfall an immer wieder auf das Verderben der Menschheit hinarbeitet, zur Vollendung kommt. Als die Grundbedingung für die zukünftige Seligkeit wird der Glaube an Christus, den Gekreuzigten, bezeichnet. Christus aber ist dem Commodian nach seiner monarchianischen Auffassung nur der im Fleisch erschienene göttliche Vater selbst (V. 91 ff.; 277 ff.; 617 f.; 771 f.). Wiederholt wird bei dieser Erörterung auf das Gericht der Verstockung hingewiesen, das sich an den Juden vollziehe, und die Heiden werden schließlich gewarnt, durch die äußeren Ceremonien derselben sich vom wahren Wege zum Heil ablenken zu lassen (V. 89—790).

Von V. 791 an beginnt der zweite Hauptteil des Gedichtes, in welchem das Weltende geschildert wird. Es kommen dabei im allgemeinen dieselben Vorgänge zur Sprache wie am Schluß des 1. und bei Beginn des 2. Buches der Instruktionen, nur in ausführlicherer Weise. U. a. wird hier des Goteneinfalles (vom Jahr 249?) Erwähnung gethan; ferner das Erscheinen zweier Antichriste angekündigt, von denen der eine die Heiden, der andere die Juden bethören werde, während die Instruktionen nur von einem Antichrist sprechen (I, 41).

Streitig ist es, ob das CA. oder die Instruktionen früher entstanden sind. Die erste Annahme verdient den Vorzug. Freilich ist noch eine dritte Möglichkeit vorhanden, daß das 1. Buch der Instruktionen vor, das 2. nach dem CA. entstanden ist; nur müßte dann die 41. Instruktion zum zweiten Buch gerechnet werden, wofür auch anderes spricht.

Commodian erscheint in seinen Dichtungen als ein Christ von strengen Grundsätzen und als eine derbe Natur. Doch meidet er in seinen ethischen Forderungen Übermaß und Härte. So sehr er in den Zeiten der Christenverfolgung den Abfall verurteilt, warnt er doch auch davor, sich zum blutigen Martyrium zu drängen (J. II, 21; 22, 16 f.). Auch hierin verrät sich Cyprianscher Einfluß. — Trotz der Unbeholfenheit seiner Sprache nehmen seine Gedanken wiederholt einen höheren Flug; bisweilen schlägt er auch nicht ohne Glück den Ton herber Satire an. — Auffallend ist sein unverhohlener Widerwille gegen die Römerherrschaft, deren Untergang er als einen nahen und wohlverdienten bezeichnet (CA. 887 ff.), während er die über die Donau vordringenden Goten als die Freunde der Christen und ihre Rächer an der Stadt Rom freudig begrüßt. Es zeigt sich hier eine überraschende Vorahnung des künftigen Bundes zwischen dem Christentum und der Germanenwelt.

Dombart.

Commodus, römischer Kaiser, 180—192. — Schiller, Geschichte d. röm. Kaiserzeit I, 2, Gotha 1883 S. 660 ff.: K. J. Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I., Leipzig 1890, S. 82 ff.; Theod. Keim, Rom und das Christentum, Berlin 1881, S. 634 ff.; Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III^e siècle, Paris 1881 S. 1 ff.; Duruy, Histoire des Romains VI, Paris 1883 S. 1 ff.

Marcus Aurelius Commodus Antoninus, geboren 161 als Sohn Marc Aurels und der Faustina, bereits 166 Cäsar, 176 Imperator, 177 Augustus, regierte 180—192. Der schwache, furchtsame, anfangs gutartige, dann zu launenhafter Grausamkeit heranreifende Herrscher vergeudete seine Zeit und sein Interesse an Spiele, Leibesübungen und Weiber und überließ die Staatsgeschäfte seinen Günstlingen, unter denen besonders der Gardepräfekt Perennis und nach dessen Ermordung der Freigelassene Kleander eine Bedeutung gehabt haben. Nöte im Innern des Reiches und unglückliche Kriege an den Grenzen bildeten zu dem Wüstlingsleben des Augustus einen scharfen Kontrast. Am 31. Dezember 192 fiel er einer Verschwörung zum Opfer, zu welcher Personen seiner Umgebung im Zwange der eigenen Lebensrettung sich rasch zusammenthaten. Der moralischen Verkommenheit des Kaisers entsprach seine religiöse Gleichgiltigkeit; eine gewisse Stimmung für orientalische Kulte (Mithras, Isis, Serapis, Magna Mater) mag in dem Reize des Absonderlichen ihren Grund gehabt haben und sein Größenwahn für ihn die Veranlassung gewesen sein, sich als Gott darstellen zu lassen — das erste Beispiel in der Geschichte der römischen Kaiser.

Für die Kirche gestaltete sich seine Regierungszeit außerordentlich günstig. Wohl griffen die Wirkungen der Marc Aurelschen Religionspolitik noch in die Anfänge hinein; so in Afrika (die Märtyrer von Scili 17. Juli 180, s. d. A. und wahrscheinlich auch des Namphamo und Genossen in Madaura, vgl. Neumann a. a. O. S. 76. 286 f.), in Kleinasien (Eumenia in Phrygien 178—184 AS. 27. Okt. XII, 183 ff.; Neumann S. 283 f.) und in Rom (Apollonius um 184, s. d. A. I, 677 f.). Doch bleiben diese und andere, wahrscheinlich auch später noch angewandten Repressionen gegen einzelne Christen (vgl. Theophilus, Ad Autolycum) Ausnahmen, die wenig bedeuteten und das Gesamtbild nicht bestimmen. Thatsächlich fühlte sich die Kirche im Besitz des Friedens und wußte diesen Zustand im Rückblick auf die jüngste Vergangenheit um so höher zu schätzen. Im Westen gab Irenäus (IV, 30, 3 Stieren) diesem Sicherheitsgefühle Ausdruck; im Osten bezeugte der um 192 193 schreibende antimontanistische Anonymus (Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons, V, Erlangen, Leipzig 1893, S. 13 ff.), daß in den 13 Jahren rückwärts die Kirche keine Beunruhigung erfahren habe (Eusebius H. E. V, 16, 19: *εἰρήνη διάμονος*). Auch Eusebius (H. E. V, 21, 1) weiß von einem solchen allgemeinen Frieden durch die ganze Christenheit hin (*καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας*) und rühmt als Wirkung desselben den Zutritt von Personen aus allen Ständen zum Christentum; in Rom selbst hätten durch Reichtum und Ansehen ausgezeichnete Familien den christlichen Glauben angenommen. In der Hofhaltung des Kaisers sogar wußte man Genossen des Glaubens (Iren. IV, 30, 1). Dazu zählte jener Karpophorus, der in der Geschichte des römischen Bischofs Kallistus eine Rolle spielte (Hippol. Philosoph. IX, 12; die Grabinschrift C. I. L. VI, 2 n. 13040 scheint mir nach Inhalt und Formulierung, gegen de Rossi, Bullettino di archeol. cristiana 1866 S. 3, nicht ihm anzugehören). Dagegen wahrscheinlich, nicht gewiß ist das christliche Bekenntnis des Cubicularius Augusti M. Aurelius Prosenes (gest. 217), da die Worte Prosenes receptus ad Deum u. s. w. seiner Grabschrift (de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I, n. 5; C. I. L. VI, 2 n. 8498) mir zu sicherer Begründung allein nicht auszureichen scheinen (gegen de Rossi, Neumann S. 84 A. 2; vgl. noch Friedländer, Sittengeschichte Roms, I⁶, S. 196 f.). Ein höheres Interesse knüpft sich an Marcia Aurelia Cejonia Demetrias (C. I. L. X, 1 n. 5918), wenn sie in dieser Inschrift wirklich gemeint ist), die eigentliche Urheberin des rücksichtsvollen Verhaltens der Regierung zu den Christen. Die Tochter eines Freigelassenen, dann Geliebte des in einer Verschwörung gegen Commodus 183 umgekommenen Ummidius Quadratus, kam sie nach der Hinrichtung dieses in die Nähe des Kaisers und gewann durch ihre Schönheit und Gewandheit einen bestimmenden Einfluß auf ihn. Ihr Nährvater war der Eunuche des Palastes Hyacinthus, ein Christ (Hippol. Phil. IX, 12: *Ὑάκινθός τις σπάδων πρεσβύτερος*. Es läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen, ob *πρεσβύτερος* hier ein kirchliches Amt bezeichnet; die Wahrscheinlichkeit ist gering). Hippolytus, ihr Zeitgenosse in Rom, nennt sie *φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου* (Phil. IX, 12) und berichtet über wichtige Dienste, die sie, nach persönlichen Verhandlungen mit dem römischen Bischof Viktor, christlichen Verbannten in Sardinien, erwies (ebendas.), und auch Dio Cassius hebt ihre wohlwollende Gesinnung gegen die Christen und ihr Eintreten für dieselben bei Commodus, „bei dem sie alles vermochte", hervor (LXXII, 4). Nach der Ermordung des Kaisers, an der sie sich beteiligte um ihres eigenen Lebens willen, heiratete sie den Freigelassenen Eclectus, mit dem sie einst im Hause des Quadratus zusammen gewesen und dann an den Hof gekommen war, und verblieb mit demselben am Hofe des Nachfolgers Pertinax. Eclectus wurde mit diesem von den Prätorianern ermordet, und der neue Kaiser Didius Julianus ließ Marcia, den Prätorianern nachgebend, hinrichten (Lenormant in Revue numismatique nouv. série III, 1857, S. 212 ff.; Ad. de Ceuleneer, Marcia, la favorite de Commode in Revue des questions historiques 1876, Juli S. 156 ff.; Aubé, Le christianisme de Marcia in Revue archéol. 1879, März S. 154 ff.; Neumann a. a. O. S. 84 ff.; 95 f.).

Es kann kaum bezweifelt werden, daß Marcia Christin war, aber alles spricht dafür, daß sie damals wenigstens zur Zeit des Commodus noch im Katechumenat stand, wozu die Geschichte der hl. Pelagia eine ziemlich genaue Parallele bietet (Legenden der hl. Pelagia, herausg. von H. Usener, Bonn 1879, S. 7); der Ausdruck *φιλόθεος παλλακή* bei Hippolytus, der an *θεοσεβής* als Bezeichnung für die jüdischen Proselyten erinnert (J. Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal in Gesammelt. Abhandlungen, II, Berlin 1885, S. 71 ff. und Commentationes in honor. Theod. Mommseni, Berol. 1877, S. 563 ff.), scheint sicher dahin zu weisen. Geradezu als Christin wird sie weder von

christlichen noch von heidnischen Schriftstellern bezeichnet. Wenn ihre Beziehungen zu der römischen Gemeinde in Verbindung mit ihrem Verhältnisse zu dem lasterhaften Kaiser zu scharfen Urteilen Anlaß gegeben haben (Ad. Hausrath, Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhaltes, Leipzig 1883, S. 109 ff.; Keim S. 638 u. a.), so ist zunächst übersehen, daß die Konkubinatsehe — denn in einer solchen lebte sie mit dem Kaiser — weder nach römischem noch nach kirchlichem Rechte einen Makel trug (Const. Apost. VIII, 32: *παλλακή τινος ἀπίστου δούλη, ἐκείνῳ μόνῳ σχολάζουσα, προσδεχέσθω.* Schon früher die Indulgenz des Kallistus, Hippol. Phil. IX, 12: *νομίμως γαμηθῆναι,* vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, S. 158 ff.; Vict. Schultze, Gesch. des Unterganges des griech.-röm. Heidentums, II, Jena 1892, S. 29 ff., und zum Gegenstande überhaupt Paul Meyer, Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften, Leipzig 1895). Ferner läßt sich ein persönliches Verflochtensein der Marcia mit dem Lasterleben ihrer Umgebung nicht sicher erweisen; in ihrem Verhalten treten, z. B. bei Herodian, Züge hervor, die der vulgären Beurteilung und Verurteilung Schwierigkeiten bereiten. Gerade weil wir hier so wenig deutlich sehen, ist Vorsicht doppelt geboten. Ist vielleicht die Frage berechtigt, ob ihr einstiger Mitfreigelassener und späterer Gatte Eclectus auch Christ war? Der Name, an sich allein nicht entscheidend, schafft dafür eine gewisse Wahrscheinlichkeit durch das Verflochtensein seines Trägers mit Marcia.

Ob der innerlich religiös indifferente und vor allem der einheimischen Religion teilnahmlos gegenüberstehende Kaiser überhaupt in den Bahnen der Religionspolitik seines Vaters gewandelt wäre, darüber läßt sich nichts vermuten, da der Gang der Regierung nicht durch ihn, sondern durch seine Günstlinge bestimmt wurde. In jedem Falle aber hat die hohe Stellung der Marcia jede Möglichkeit eines bösen Verlaufes abgeschnitten und ist nicht nur für die römische Gemeinde, sondern für die Christen im Reiche überhaupt ein starker Schutz gewesen, mit dem die Beamten rechnen mußten (Tertull. Ad Scapulam c. 4: quanti autem praesides et constantiores et crudeliores dissimulaverunt ab hujusmodi causis? Folgen zwei Beispiele).

Victor Schultze.

Common Prayer Book s. Bd I S. 532, 16—535, 31.

Communicatio idiomatum. Litteratur: Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Bde, Tübingen 1841 ff.; Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2 Bde, 2. A., Berlin 1851 ff.; Thomasius, Christi Person und Werk, 3. A., Erlangen, 2 Bde 1886/8; Sartorius, Die luth. Lehre von der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo in den Dorpater Beiträgen I, 1832; Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie, Pforzheim 1848; Liebner, Christologie I, Göttingen 1848; Geß, Christi Person und Werk, 3 Bde 1870 ff.; Bodemeyer, Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860; Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 3. A. 1888; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881. — Vgl. ferner die Dogmengeschichten von Thomasius (2. A. von Bonwetsch und Seeberg 1886 ff.); Harnack 3 Bde, 1886 ff.; Seeberg 1895; Bach, Die DG. des kath. MA v. christol. Standpunkt, 2 Bde 1873 ff.; Schwane, DG., 3 Bde 1862 ff.; Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 7. Aufl. 1891; Heppe, Dogmatik der ev.-reform. Kirche, Elberfeld 1861, ferner die neueren Darstellungen der Dogmatik von Philippi, Kahnis, Frank, Kähler, F. Nitzsch, Dorner, Lipsius. — Aus der älteren Litteratur seien hervorgehoben: M. Chemnitz, de duabus naturis in Christo, Wittenberg 1610; J. Brenz, de personali unione duarum naturarum in Christo 1561; de majestate domini nostri Jesu Christi, 1562; J. Wigand, de communicatione idiomatum, Basel 1568; Danaeus, Examen libri de duabus in Christo naturis a Chemnitzio conscripti, Genev. 1581; Zanchi, de incarnatione filii dei ll. 2, Heidelberg 1593. Ueber A. 8 der F. C. vgl. Frank, Theol. der Concordienformel Teil III, Erlangen 1863.

Communicatio idiomatum heißt die insbesondere in der ev.-luth. Kirche und Dogmatik gelehrte Mitteilung der Eigenschaften der in dem Gottmenschen persönlich geeinten Naturen an die so oder anders bezeichnete Person und auf Grund der Person-Einheit an die je andere Natur Christi. Das Maß solcher Mitteilung ist nicht von vornherein zu bestimmen, sondern eben dieses ist die hier zu beantwortende Frage, mit welcher inneren Notwendigkeit die Lehre jener Idiomen-Mitteilung sich ausbildete und wieweit man dieselbe erstreckte. Die Communicatio idiomatum stellt sonach die Verbindung her zwischen der Unio personalis und der Communio naturarum. Indem sie das einheitliche persönliche Leben und Wirken des Gottmenschen auf Grund des doppelten in ihm geeinten Natursubstrates und in demselben veranschaulichen soll, steht sie sowohl im engsten Zusammenhang mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu als sie die abschließende dogmatische Aussage über die Person Christi zu geben unternimmt.

Voraussetzung der kirchlichen Lehre von der comm. id. ist der Satz, daß auf Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes als der anderen Person der göttlichen Dreieinigkeit ein einheitliches Subjekt des Gottmenschen vorhanden sei, kraft der Initiative des die menschliche Natur an sich nehmenden Logos, sodaß nun beide vollständige Naturen, die göttliche und die menschliche, in persönlicher Einheit unlösbar mit einander verbunden seien. Wer die in dem Akte der Menschwerdung vollzogene Einigung der beiden Naturen zu persönlicher Einheit leugnet, hat keinen Grund, im Sinne der Kirche nach der Weise der Idiomen-Mitteilung zu forschen: für wen aber diese Einigung und Einheit eine Thatsache des Glaubens ist, der wird nicht anders können, als nun auch irgendwie communicatio idiomatum in dem Gottmenschen zu setzen. Denn eine Einheit der Person giebt es nur, insofern und weil die Naturen untereinander zu solcher Einheit verbunden sind; die Naturen sind nichts für sich selbst, sondern was sie sind, das sind sie nur als die der einen Person eignenden, ihr zum Organ ihrer Selbstbethätigung dienenden Naturen.

Die Dogmenbildung der alten Kirche beschränkte sich darauf, die Thatsache der Gottmenschheit festzustellen, von welcher sie die Realität der Erlösung, das Wesen des Christentums bedingt wußte: eine gottmenschliche Person (*ἓν πρόσωπον* oder *μία ὑπόστασις*), vollkommen und gleichen Wesens mit Gott nach der göttlichen, vollkommen und gleichen Wesens mit uns nach der menschlichen Natur, unter Wahrung der Integrität beider Naturen bei der Einigung und innerhalb der persönlichen Einheit und unter Festhaltung ihrer schlechthin unlösbaren Verbundenheit (Symb. Chalced. 451). Nachdem in dem monotheletischen Streite die Frage nach den Naturen des Gottmenschen sich zu jener nach den Willen und Willensbethätigungen zugespitzt hatte, war es konsequent, daß man dieselbe Aussage von der Integrität und unvermischten schlechthinigen Verbundenheit, wie früher bei den Naturen, auch auf die *θελήματα* und *ἐνέργειαι*, als an den Naturen haftend, ihr Wesen mitkonstituierend, erstreckte, sodaß demnach die eine Person, deren die Willensbethätigung ist, mit diesem zwiefachen Willen der zwiefachen Natur sich bethätigt, je nach der göttlichen oder menschlichen Art der Bethätigung, immer in unlösbarer Verbundenheit ohne Vermischung, bei Führung des göttlichen, Nachfolge und Unterworfenheit des menschlichen Willens (Symbol. Constantin. 680—681); s. Seeberg, Dogmengesch. I, 221 f., 230.

Man sieht aus dem Verhältnis der beiden Konzilienbeschlüsse zu einander, wie hier schon der Ansatz dazu vorhanden ist, von den Naturen und deren Einigung in der Person des Gottmenschen zu den Eigenschaften und Bethätigungen der Naturen fortzugehen, ohne daß jedoch die Kommunikation derselben weiter als nach Seiten ihrer Thatsächlichkeit behauptet worden wäre. Mehr noch war von den griechischen Kirchenvätern schon des 4. Jahrh.s eine gegenseitige Durchdringung (*περιχώρησις*) der beiden Teile des Gottmenschen angenommen worden, unter dem Bilde des glühenden Eisens bei Gregor von Nazianz vorgestellt, wodurch nun auch ein Austausch (*ἀντίδοσις*) der Idiome zu stande kommt, zwar nicht der menschlichen an die göttliche, leidensunfähige Natur, wohl aber der göttlichen an die menschliche, eine Mitteilung der göttlichen *αὐχήματα* an die menschliche Natur. Indessen lehrte man doch einen Umtausch der Idiome auch in dem Sinne, daß um der persönlichen Einheit willen das Göttliche mit Menschlichem, das Menschliche mit Göttlichem bezeichnet werde (*ἀντιμεθίστανται τὰ ὀνόματα*, Gregor Nyss.). Diese *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* wurde von Leontius (im 6. Jahrh.) sowohl gegenüber den Nestorianern wie gegegenüber den Eutychianern geltend gemacht (*καὶ ἀντιδέδωκε θάτερον θατέρῳ τῶν ἰδιωμάτων, ἐν τῇ μονίμῳ ἑαυτῶν καὶ ἀσυγχύτῳ ἰδιότητι μείναντα*, Migne PG. 86, 1304). Der abschließende Dogmatiker der griechischen Kirche, Joh. Damascenus, bestrebt sich, die Idiomenmitteilung begrifflich genauer zu bestimmen. Vermöge der Durchdringung (*περιχώρησις*) der beiden Naturen in der persönlichen Einheit teilt jede derselben der andern das ihre Eigene mit und man kann um deswillen einerseits sagen: der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt, und andererseits: dieser Mensch ist ungeschaffen (de fide orth. III, 3 f.). Die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus (III, 7 fin.), aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, gestattet sie auch dem Fleische, sie zu durchdringen. Die Durchdringung ist insofern eine gegenseitige; das Menschliche wird, ohne Aufhebung seines Wesens, vergottet, das menschliche Wissen Christi mit aller Weisheit bereichert, der menschliche Wille vermöge des hindurchwirkenden göttlichen Willens allmächtig, das Fleisch lebendigmachend. Von der einen gottmenschlichen Person geht eine gottmenschliche Wirkung aus, insofern als die göttliche Natur an den Wirkungen des Fleisches, das Fleisch an der Wirkung des Logos teilnimmt. Die Rechte Gottes, zu welcher der allewege begrenzte Leib des Erlösers aufgefahren, ist kein begrenzter Ort, son-

dern die Herrlichkeit und Ehre Gottes. — Indessen läßt es Johannes Damascen. nicht bloß an der weitern Durchführung dieser Sätze fehlen, sondern er nimmt sie, in der Besorgnis, die Naturen-Zweiheit und Integrität dadurch zu schädigen, zum guten Teil wieder zurück; insbesondere scheut er sich, mit der Anteilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen, an dem Leiden des Fleisches, Ernst zu machen (z. B. III, 26).

Ein Fortschritt nach dieser Seite hin in der mittelalterlichen Scholastik war um so weniger möglich, je starrer der Gottesbegriff in seiner Gegensetzung gegen alles veränderliche, kreatürliche, menschliche ausgeprägt wurde, und je weniger man überhaupt sich veranlaßt sah, die Grundlagen zu revidieren, auf denen die Lehre von der **communicatio idiomatum** beruht. Vereinzelte Ausnahmen, wie etwa die so energisch die reale Vereinigung der beiden Naturen betonende Christologie des Gerhoh v. Reichersberg ändern hieran nichts (s. Bach, DG. d. MA. II, 390 ff. Im übrigen s. H. Schultz, Gottheit Christi S. 140 ff.

Anders infolge der Reformation, trotzdem daß die Lehre von der Person Christi nicht der Ausgangspunkt derselben war. Zunächst herrschte bei den schweizerischen wie bei den sächsischen Reformatoren völliges Einvernehmen darüber, daß man wie das ganze altkirchliche Dogma so auch den Ertrag der christologischen Bewegung in der alten Kirche unverkürzt als schriftgemäß herüberzunehmen habe. Alles, was das Christentum dem Glauben bietet, was insbesondere dem Erlösungswerke Christi zu verdanken ist, führte man auf die Menschwerdung des Sohnes, auf die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zurück. Für Luther speziell gewann die Vereinigung ein besonderes Interesse von seinem Gedanken her, daß nur in der Menschheit Jesu Gottheit heilsam erkannt werden kann.

Aber allerdings gestatteten die christologischen Formeln der alten Kirche einen weiteren Fortschritt nach der Seite hin, wonach die in der Thesis der gottmenschlichen Person gesetzte und schlechthin als vollzogen und real gesetzte Einheit zur Durchführung derselben rücksichlich der Naturen und ihrer Idiome so oder anders hindrängt. Und hier war es die lutherische Theologie, welche die Durchführung versuchte, veranlaßt nicht etwa nur durch die christologischen Konsequenzen der lutherischen Lehre vom Abendmahl, sondern zunächst durch die ihrem Glauben entsprechende möglichste Aneinanderrückung des göttlichen und des menschlichen Wesens in Christo als dem Erlöser und durch ihn in dem Gläubigen. Wogegen die reformierte Konfession, einerseits im Zusammenhange mit ihrer andersartigen Abendmahlslehre, andererseits infolge der ihr eigentümlichen Verhältnisstellung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die dann zugleich auf ihr Bekenntnis vom Abendmahl influierte, und sich einfach aus der Beibehaltung der scholastischen Christologie des MA. begreift (s. Thomasius-Seeberg DG. II², 584).

Es war kein theologisch-wissenschaftliches, sondern ein unmittelbares Glaubensinteresse, wenn Luther von vornherein alles Gewicht darauf legte, daß der Sohn Gottes so tief in unser Fleisch und Blut sich eingesenkt habe, daß wir nun ein Fleisch mit dem Sohne Gottes geworden sind. Wahrhaft menschliches Sein und menschliche Entwickelung sagte er in diesem Interesse von Christo aus, ohne doch das göttliche Wesen des Logos damit verendlichen zu wollen; ließ alles, was Christus thut oder leidet, von Gott gethan und gelitten sein, aber ohne gleichmäßige Erstreckung auf beide Naturen; ging von der Personeinheit des Gottmenschen soweit in der Behauptung der Naturengemeinschaft und der Idiomenmitteilung vor, daß er annahm, die göttliche Natur gebe der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Menschheit auch der göttlichen Natur; ließ daher insbesondere, veranlaßt durch den Abendmahlsstreit, die menschliche Natur Christi teilnehmen an der illokalen Seinsweise des Logos, und zwar, da die Personeinheit, worauf sich diese Kommunikation gründet, von dem Momente der Menschwerdung an besteht, ebenfalls von letzterem an und schon im Mutterleibe, in der Krippe wie am Kreuz. Und doch hielt er zugleich und unbeschadet jener Illokalität die räumliche Umschränktheit der menschlichen Natur und insbesondere des Leibes Jesu fest, wie das die Wahrheit der menschlichen Natur, dieses dem Glauben unveräußerliche Moment der Person Christi, fordert. Der Satz von der schlechthinigen Allenthalbenheit der menschlichen Natur und auch des Leibes Christi war nur insoweit ein auf Glaubensinteresse begründeter Satz, als er zu folgen schien aus der für den Glauben notwendigen Voraussetzung, daß man überall da den Menschen müsse hinsetzen, wo man Gott hinsetze; im übrigen war es ein zur Verteidigung der Abendmahlslehre theoretisch gewonnener Hilfssatz. Man muß diesen Hilfssatz unterscheiden von der unmittelbar den Glauben berührenden Aussage, daß die Gemeinschaft Jesu mit den Seinen in der Kirche eine wirklich menschliche, nicht bloß göttliche eine auch durch mensch-

liche, ja leibliche Gegenwart vermittelt sei (Thomasius-Seeberg II, 588 ff.; Th. Harnack, Luthers Theologie II (1886) S. 111 ff.; H. Schultz, Gottheit Christi S. 182 ff.).

Melanchthon seinerseits hat zwar zur Zeit der augsburgischen Konfession sich im Gegensatz zu Zwingli und in Übereinstimmung mit Luther entschieden dafür ausgesprochen, daß der Leib Christi — ohne lokale Gegenwart — an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne; aber er gab später diese Lehrform auf und trat in die christologische Arbeit nicht weiter ein, so gewiß ihn der Gedanke an die Vereinigung der beiden Naturen in Christo bis an seinen Tod beschäftigte.

Innerhalb der zweiten Generation des reformatorischen Zeitalters haben unter den Lutheranern die württembergischen Theologen, an ihrer Spitze Johann Brenz, am entschiedensten jene Auffassung Luthers wieder aufgenommen und durchgeführt, daß vermöge der persönlichen Einigung der beiden Naturen bei der Menschwerdung allenthalben, wo die Gottheit, da auch die Menschheit Christi sei, sodaß alle Kommunikation der Naturen und ihrer Eigenschaften mit dieser vollzogenen Einheit thatsächlich vorhanden ist und für die nachmalige Erhöhung Christi nur das Hervortreten und Kundwerden des thatsächlich Vorhandenen übrig bleibt; wobei die Wahrheit der menschlichen Natur und Entwickelung umsoweniger aufgehoben werden sollte, als man nicht bloß den Satz festhielt, **Deum esse passum et mortuum**, sondern auch bis zu der Behauptung fortging, selbst die göttliche Natur sei in ihrer Weise des Leidens Christi teilhaftig geworden. **Proprietates et actiones harum naturarum ea sunt condicione, ut altera alteri suas proprietates seu actiones cummunicet, quod communicationem idiomatum vocant** (Brenz, **De libello Bullingeri, p. 105**). Wenn von dieser Durchführung der Personeinheit auf die Gemeinschaft der Naturen und ihrer Idiome die niedersächsischen Theologen, an ihrer Spitze M. Chemnitz, Abstand nahmen, in dem Bestreben, bei aller Einheit der Person doch die bleibende Verschiedenheit der Naturen sowie diejenige der beiden Stände Christi aufrecht zu erhalten, so muß man doch nicht meinen, daß zwischen der sächsischen und schwäbischen Lehre irgend eine wesentliche Differenz bezüglich der Voraussetzungen und Grundlagen selbst vorhanden gewesen sei. Denn auch Chemnitz leugnete ausdrücklich, daß die hypostatische Einigung oder die persönliche Einwohnung der ganzen Fülle der Gottheit in der angenommenen menschlichen Natur **processu annorum subinde maior, arctior, plenior et perfectior** geworden sei, behauptete vielmehr diese Einwohnung **a primo momento hypostaticae unionis an (de duab. nat. 216)**, und erklärte sich auf das bestimmteste gegen die Annahme, daß man irgendwo Gott setzen könne, ohne ebenda die von ihm angenommene Menschheit mitzusetzen (**de duab. nat. p. 203**). Es war daher bei ihm nicht eine andere Anlage des Dogmas, um derentwillen er nicht bis zu den Konsequenzen der Schwaben vorging, etwa die Setzung der Unfähigkeit der menschlichen Natur, im Vergleich mit der Unendlichkeit der göttlichen, die Kommunikation zu erleiden oder zu vollziehen, sondern die größere Vorsicht und Maßhaltigkeit im Ausdruck, die Abgeneigtheit gegen eine spekulative Konstruktion und dialektische Durchführung, der Wunsch, sich zur Vermeidung neuen Streites zu beschränken auf diejenigen Punkte, hinsichtlich deren man einen sichern Schriftgrund zu haben glaubte. **Sicut servanda est personae unitas, ita etiam modi loquendi ita moderandi sunt, ut differentia naturarum sine confusione distincta servetur (Chem. de duab. nat. 77). Intra hos terminos,** nämlich hinsichtlich der Präsenz der Menschheit Christi da wo Gott präsent ist, **in coena dominica et in ecclesia, disputationem contineamus (ib. 203). Si in scriptura nullum expressum verbum aut specialem promissionem de praesentia Christi etiam secundum humanam naturam in ecclesia in his terris militante haberemus, aut si scriptura traderet, Christum tantum divina sua natura ecclesiae suae in terris adesse, ego sane pro mea simplicitate nec auderem nec vellem ex nudis argumentationibus de praerogativis hypostaticae unionis aliud aliquid vel exstruere vel recipere.** Darum soll man sich auf jene durch die Schrift gezogenen **termini** beschränken und nicht von der Gegenwart der Menschheit Christi und insbesondere des Leibes Christi über die Kirche hinaus disputieren, **quum de huiusmodi quaestionibus non habeamus certum verbum et expressam promissionem, quod ibi velit quaeri et inveniri, nec aliquid vel aedificationis vel consolationis in ecclesia offerant, sed simpliciores offendant, infirmiores perturbent et adversariis praebeant materiam litis numquam finiendae.** Daher: **divina natura voluit assumptam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum assumere (p. 162),** sowie: **agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est,** sowie: **retineamus illud, quod verissimum est,**

Christum suo corpore esse posse ubique, quandocunque et quomodocunque vult, de voluntate vero eius ex patefacto certo verbo iudicemus (p. 188. 204).

Hiernach ist denn die Gestaltung, welche die Lehre von der communicatio idiomatum in der Konkordienformel annahm, auf allen Punkten schlechthin unverständlich, wenn man sie ablöst von dem unmittelbaren Glaubensinteresse, welches sich damit befriedigte, und sie von dem Standpunkte eines theologisch-dogmatischen Exercitiums betrachtet. Ausgehend mithin von den sog. propositiones personales (Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott), hinsichtlich deren der Aussage nach eine Differenz weder mit den philippistischen noch mit den schweizerischen Theologen vorlag, ging man zur Feststellung der communicatio idiomatum fort, welche auf die allgemein zugestandene persönliche Einigung der Naturen sich gründete und nach Maßgabe derselben gefaßt sein wollte. Man behauptete zuerst das genus idiomaticum, diejenige Art der Idiomenmitteilung, wonach die beiderseitigen Idiome der Person des Gottmenschen zuzueignen seien mit Unterscheidung der Naturen. Z. B. der Sohn Gottes ist geboren nach der menschlichen Natur, der Menschensohn ist allmächtig nach der göttlichen Natur. Auch hier war man der Aussage nach mit den Gegnern einig, aber die Verschiedenheit des Sinnes, den man darunter meinte, ergiebt sich daraus, daß man reformierterseits diese Kommunikation nur als eine dialectica praedicatio, nicht als eine realis communicatio wollte gelten lassen. Man kann die Verschiedenheit dadurch markieren, daß man nach lutherischer Auffassung den Ton auf das Subjekt fallen läßt (Gottes Sohn ist gestorben nach der menschlichen Natur), nach reformierter auf die unterschiedenen Naturen (er ist gestorben secundum carnem). Am stärksten wurde diese bloße Verbalität bekanntlich betont in Zwinglis Lehre von der Alloösis, jenem „Austauschen oder Gegenwechseln zweier Naturen, die in einer Person sind, da man die eine nennt und die andere versteht, oder das nennt, das sie beide sind, und doch nur die eine versteht". Die Tendenz bei der lutherischen Behauptung, daß jene Aussagen etwas Reales bezeichneten, eine reale Zueignung der Idiome, sei es an den Gottes-, sei es an den Menschensohn, trotz der Unterscheidung der Naturen, war auf das Erlösungswerk gerichtet und auf die Idiome, soweit sie eben mit diesem zusammenhängen. Der Tod, welcher dem Gottessohne zugeschrieben wird, wenn auch nach der menschlichen Natur, ist deswegen ihm beizulegen, realer nicht verbaler Weise, wennschon secundum carnem, weil von solcher Kommunikation die Realität des Erlösungswerkes abhängt. Dieses Glaubensinteresse bewirkte auch, daß bei den reformierten Theologen der Satz passionem ad filium Dei nihil attinuisse verworfen ward: filius Dei, sagte man, passus et mortuus est, sed carne sua, i. e. sibi personaliter unita et cum ipso substantiam unius personae constituente. Was dann wohl der bloßen Verbalität der Aussage widerstreitet. Welches Maß nun freilich der Anteilnahme Gottes an den Idiomen und Widerfahrnissen der menschlichen Natur, und umgekehrt der Anteilnahme des Menschen an den Idiomen der göttlichen Natur zuzuschreiben sei, dies kam auch in der K. F. hierbei nicht zum Ausdruck: es genügte hier dem Glaubensbewußtsein, die Realität zu behaupten, insofern ja doch durch das bloße Leiden und Sterben der menschlichen Natur die Erlösung nicht würde beschafft worden sein.

Aber es begreift sich nun, von diesem praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet, daß an das genus idiomaticum gleichwie bei Chemnitz so in der K. F. das genus apotelesmaticum angeschlossen ward. Denn hier war nun eben die Rede von den Handlungen Christi, die er in Ausübung seines Berufes und Amtes vollbringt (ἀποτελέσματα = opera officii Christi), und wir haben demnach unter dem genus apotelesmaticum diejenige Art der communicatio idiomatum zu verstehen, wonach jene Werke der Person Christi zuzuschreiben sind ohne Unterscheidung der Naturen, so mithin, daß zur Herstellung eines solchen Werkes immer beide Naturen zusammenwirken. Christus hat uns erlöst, mit Gott versöhnt, bittet für uns u. s. w., nicht bloß nach seiner göttlichen und nicht bloß nach seiner menschlichen Natur, sondern nach beiden, wennschon jede hierzu mitwirkt nach Maßgabe ihrer Eigentümlichkeit. Hier kommt demnach erst wirklich zum Ausdruck, weshalb im ersten Genus die Realität der Zueignung betont ward: die Bethätigungen Christi würden keine heilschaffenden sein, wären sie nur Bethätigungen der einen und der andern Natur und nicht beider zugleich. Denn eben darum ist der Sohn Gottes Mensch geworden und die persönliche Einigung der beiden Naturen vollzogen. Freilich ist damit wiederum nur eine für den Glauben notwendige Thatsache ausgesprochen und die Frage bleibt dabei unerledigt, welche Art der Idiomenmitteilung erforderlich ist, damit ein Apotelesma das Ergebnis des Zusammenwirkens beider Naturen sei. Die Notwendigkeit der Thatsache für den Glauben bekundet an ihrem Teile auch die Zustimmung der

reformierten Theologie, und zwar genau mit derselben Begründung: „In den Reden von dem Amt Christi schreibt man das Werk der Erlösung und Seligmachung der Person Christi nach beiden Naturen zu, denn eine Natur hat nicht allein die Erlösung ausgerichtet, die göttliche Natur hat uns nicht allein erlöst, die menschliche Natur hat uns auch nicht allein erlöst, sondern es ist ein gemeines Werk, welches Christus als Gott und Mensch ausrichtet" (Grundfest, Fol. 18ᵃ). Aber die identische Aussage involviert nicht die übereinstimmende Meinung, sondern gleichwie bei dem genus idiomaticum das Gewicht der Aussage bei den einen auf das Subjekt fiel, bei den andern auf die nachfolgende Unterscheidung der Naturen, so betonte man reformierterseits die Gemeinschaft in dem Apotelesma als dem Resultat der zwiefachen Aktion, lutherischerseits die Gemeinschaft der Aktion, welche ebendarum auch das einheitliche Apotelesma hervorbringe.

So kam denn begreiflich die allenthalben zuvor schon vorhandene und in der Stille mitwirkende, unausgeglichene Differenz erst bei dem 3. genus, auchematicum oder maiestaticum genannt, zum deutlichen Ausdruck, derjenigen Weise der communicatio idiomatum, bei welcher sichs nun endlich um die Mitteilung der Idiome an die andere Natur des Gottmenschen handelte, ob sie sei und welcher Art sie sei, und wo man unter Ausschluß der Gegenseitigkeit lutherischerseits die reale Mitteilung der Idiome der göttlichen Natur (der ἀνχήματα) an die menschliche Natur Christi behauptete, reformierterseits leugnete. Auch hier ist die Grundbedingung des Verständnisses und der gerechten Beurteilung diese, daß man das praktische Interesse des Glaubens voranstellt, worauf diese Lehre fußte, und um dessentwillen sie trotz ihrer theoretischen Schwierigkeit festgehalten ward. Einmal nämlich war hier allerdings der Glaube an die Präsenz und den realen Empfang von Leib und Blut Christi im Abendmahl durch das Mittel der irdischen Elemente von entscheidender Bedeutung — nicht in dem Sinne, als sollte die Lehre vom Abendmahl dadurch gestützt werden, sondern umgekehrt, weil die auf Grund der Schrift geglaubte reale Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl die entsprechende Anteilnahme der menschlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Illokalität und Omnipräsenz erforderte. Sodann sah man sich um deswillen zu einer irgendwie bestimmten Aussage über die Idiomenmitteilung genötigt, weil durch die beiden ersten genera eine solche communicatio zwar gefordert oder vorausgesetzt, aber nicht zum Ausdruck gebracht worden war. Wenn ich zu sagen habe: Gottes Sohn ist gekreuzigt nach dem Fleisch, oder des Menschen Sohn ist allmächtig nach der göttlichen Natur, und damit etwas reales ausgesagt werden soll, so muß doch irgendwelche reale Beteiligung der göttlichen Natur an dem Widerfahrnis der Kreuzigung die erstere, irgendwelche Kommunikation der menschlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Allmacht die andere Aussage ermöglichen. Und wenn die Erlösungsakte, die beruflichen Funktionen Christi, nur dadurch meritorische Bedeutung für uns empfangen, daß sie nicht Akte und Funktionen der einen von beiden Naturen für sich, sondern beider zugleich sind, so liegt darin eine wirkliche Beteiligung der einen Natur an dem, was die andere behufs der Erlösung thut oder erleidet, ausgesprochen, und es ist nicht Sache der Willkür oder des Vorwitzes, wenn man nun auch versucht, die Art und das Maß dieser Beteiligung zu bestimmen. Eben deswegen fügte man in der späteren lutherischen Dogmatik das genus auchematicum lieber an die zweite Stelle, vor dem genus apotelesmaticum, ein, weil durch die Setzung wirklicher Kommunikation der Idiome erst die Möglichkeit des behaupteten Zusammenwirkens der beiden Naturen zur Konstituierung der Erlösungsakte begreiflich wird.

Freilich wäre es nun, namentlich um der letzteren Beziehung willen, konsequent gewesen, die Mitteilung der Idiome als gegenseitige zu betrachten, wie Luther wenigstens der Thesis nach dies in der That ausgesprochen, und wie nach ihm Brenz speziell von der göttlichen Natur behauptet hatte, sie sei passionis et mortis Christi suo modo particeps geworden. Dieser modus wäre dann des näheren zu bestimmen gewesen. Aber man fürchtete, auf diesem Wege in Konflikt zu kommen mit dem allenthalben — und mit Recht — festgehaltenen Satze von der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur; und da die Thatsache der wechselseitigen Kommunikation als für den Glauben an das Versöhnungswerk Christi notwendig in den beiden ersten genera festgestellt worden war, beim dritten genus aber die Beziehung auf das Abendmahlsdogma im Vordergrunde stand, man auch in der Schrift ausdrücklich nur solche Aussagen zu finden glaubte, welche der Mitteilung der göttlichen Idiome an die menschliche Natur Zeugnis geben (insbesondere von der lebendigmachenden Kraft des Fleisches Christi Jo 6), so begnügte man sich damit, lediglich nach dieser einen Seite hin die Kommunikation zu behaupten, unbekümmert um die Inkonsequenz, welche die Gegner nicht müde wurden hierin den Lutheranern vor-

zuhalten. Erwägt man, daß die theologischen und anthropologischen Grundlagen der Christologie damals keineswegs soweit durchgearbeitet waren, um in sicherer Weise auf dem eingeschlagenen Wege weiter vorzugehen, und daß es mit nichten Aufgabe eines kirchlichen Bekenntnisses ist, über die in Zweifel gezogenen Lehrstücke mehr festzustellen, als was in dem jeweiligen Glaubensbewußtsein sich als Erkenntnis herausgebildet hat, so wird man jene Zurückhaltung des Bekenntnisses in diesem Punkte lediglich billigen müssen, zumal dasselbe mit seiner Behauptung, der göttlichen Natur sei durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen, sei in und für sich (in se et per se d. i. in ihrem Ansichsein) dadurch weder gemindert noch gemehrt worden (S. D. VIII, 49), einerseits vollkommen im Rechte ist und andererseits dem weiteren Fortschritt der Ergründung schlechthin nicht präjudiziert.

Hiernach begreift sich denn auch, daß in dem Bekenntnis der luth. Kirche die Frage nicht zum Austrag gebracht wurde, ob und inwiefern alle göttlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche mitgeteilt seien, sondern daß man sich darauf beschränkte, diejenigen hervorzuheben, deren Mitteilung mit der Realität des Erlösungswerkes und der darauf begründeten Funktionen Christi unmittelbar zusammenhängt und wobei man sich auf das direkte Zeugnis der Schrift berufen zu können glaubte (Sol. Decl. VIII, 55); und weiterhin, daß man bei der Frage nach der Weise der Kommunikation sich begnügte, festzustellen, daß sie als reale, aber ohne Vermischung und Exäquation der Naturen, nach Art der persönlichen Vereinigung geschehen sei (ib. 63, 64).

Dem unmittelbaren Glaubensinteresse der Zeit, von welchem aus wir jene Aussage zu verstehen haben, war damit Genüge geleistet, gleichwie es ihm auch genügte, zu wissen, daß die göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit in, mit und durch die angenommene menschliche Natur sich erzeige, quando et quomodo Christo visum fuerit, nämlich wo sein Geschäft „als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester“ es mit sich bringt (vgl. Sol. Decl. VIII, 78). Und dies unbeschadet der allgemeinen Aussage, daß wo immer die Person Christi ist, sie als Gott und Mensch ist (VIII, 82); denn auch diese Aussage will nicht als abstrakte, sondern als solche des christlichen Glaubens gefaßt sein, für welchen der Gottmensch eben dieses ist, weil er sonst für ihn nicht erlösungskräftig wäre. Vgl. Frank, Theol. der K.F. III.

Die nachmalige an die Konkordienformel angeschlossene lutherische Theologie hat zur Förderung der Lehre von der communicatio idiomatum sehr wenig geleistet (vgl. hiezu Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 7. Aufl. 1893, S. 226 ff., 234 ff.). Es war schon eine Irrung, wenn man meinte, bei jener lediglich aus praktischen Interessen des Glaubens begreiflichen Einteilung der communicatio nun auch behufs des dogmatisch-wissenschaftlichen Verständnisses stehen bleiben zu können oder zu sollen, etwa mit Umstellung des zweiten und des dritten genus. Die neue Einteilung des ersten genus, je nachdem menschliches der göttlich bezeichneten Person (*ἰδιοποίησις*), oder göttliches der menschlich bezeichneten Person (*κοινωνία τῶν θείων*), oder göttliches und menschliches wechselweise der nicht speziell nach der einen oder andern Seite bezeichneten Person (z. B. Christus, Erlöser) beigelegt wird (*ἀντίδοσις*), war eine rein logische, sachlich zu nichts dienende Spaltung. Der Streit der Gießener und der Tübinger Theologen seit 1607, zunächst dem Ständeunterschied geltend und insofern nicht unmittelbar hierher gehörig, mit seiner Frage, ob der Mensch Christus im Stande der Erniedrigung tanquam rex praesens cuncta, licet latenter, gubernaverit (*κρύψις χρήσεως*, nach Tübinger Auffassung) oder darauf verzichtet habe (*κένωσις χρήσεως*, nach Gießener Auffassung) und der weitere Kompromiß gemäß der Decisio Saxonica vom J. 1624, wonach Christus im Stande der Erniedrigung ausnahmsweise bei den Funktionen seines hohenpriesterlichen Amtes die auch seiner menschlichen Natur zustehende Herrschaft nicht geübt (Tübinger), hingegen ausnahmsweise die göttliche Majestät, auf deren Gebrauch er im übrigen verzichtet habe, hie und da (bei den Wundern) auch als Mensch gebraucht habe (Gießener), war um so weniger geeignet, die in der Lehre vorhandenen dogmatischen Schwierigkeiten zu beseitigen, als man es dabei versäumte, auf die Grundlage der hypostatischen Einheit zurückzugehen, von deren genauerer Bestimmung allein die weiteren Konsequenzen der Idiomenmitteilung abhängen. Eben deswegen trafen auch alle Einwürfe der reformierten Theologie, so gewiß sie die Blößen der lutherischen Auffassung aufdeckten, nicht zum Ziele; denn wer einmal die hypostatische Einheit des Gottmenschen zugiebt und behauptet, diese innerste und tiefste Vereinigung der Naturen, verliert damit das Recht gegen die Mitteilung der Idiome sich zu erklären.

Wo immer innerhalb der neueren Theologie die ursprünglich kirchliche Position, die dann notwendig zur Frage nach der comm. id. führen mußte, daß die zweite hypostatisch zu denkende Person der Dreieinigkeit im Akte der Menschwerdung die menschliche Natur zu persönlicher, von da an bestehender und bleibender, Einheit angenommen habe, aufgegeben worden ist, da kann von einer Weiterförderung jener Lehre von der Idiomenmitteilung im altkirchlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Die moderne lutherische Theologie, welche jene altkirchliche Voraussetzung teilt, ist zumeist entweder bei der Aussage des Bekenntnisses und der entsprechenden Lehre der Theologie des 17. Jahrhunderts stehen geblieben, oder sie hat den dogmatisch notwendigen Fortschritt durch Revision und genauere Bearbeitung der Grundlagen, worauf die Lehre von der Idiomenmitteilung sich stützt, insbesondere durch die Annahme einer Selbstbeschränkung, einer Kenose des Logos bei der Menschwerdung zu vollziehen versucht, ohne jedoch zu einer übereinstimmenden, innerhalb der lutherischen Kreise durchweg anerkannten Lehrform gelangt zu sein. Dagegen wird neuerdings versucht, unter Hintansetzung der altkirchlichen Zweinaturenlehre die Gottheit Christi in dem von dem Menschen Jesus aufgenommenen und realisierten Gotteswillen zu erweisen. So werde die Person Christi zur Offenbarung der göttlichen Liebe, Treue und Gerechtigkeit. In seinen Gedanken, Worten und Werken ergreifen wir Gott. Diese Betrachtungsweise kann sich auf die Communicatio idiomatum berufen, sofern mit dem menschlichen Handeln und Leben Jesu das göttliche Handeln und Wirken einheitlich verbunden ist (vgl. Ritschl und H. Schultz). Eine Kritik dieser neueren Darstellungen bezw. ein Versuch der Lösung des Problems kann aber nicht unternommen werden, ohne zugleich einen vollständigen Entwurf der Christologie vorzulegen, wozu hier nicht der Platz ist. Jener Versuch wäre in genauem Anschluß an die neutestamentliche Offenbarung sowie an Luthers Aussagen zu unternehmen. Dabei müßten sowohl die Realität des menschlichen Lebens Jesu als die volle Realität der persönlichen Gottesoffenbarung, wie sein Selbstzeugnis und sein Wirken sie feststellen, gleichmäßig zu deutlicher Aussage und zu religiöser Verwendung gelangen. D. F. **Frank** † (R. **Seeberg**).

Compilationes decretalium, s. Kanonen- u. Dekretalensammlungen.

Completorium, s. Vesper.

Compostella, Ritterorden von San Jago de Compostella. **Flores**, España sagrada III, Append. 50—56; **Giucci**, Iconogr. storica, I, 96—100; **Hefele**, Art. „Compostela“ in KKL².

Nach der spanischen Tradition soll der im Jahre 44 zu Jerusalem hingerichtete Jakobus der ältere, Sohn des Zebedäus (AG 12, 2), nach Spanien gekommen sein und daselbst in der nach ihm benannten Stadt den Märtyrertod erlitten haben. Der frühzeitig (seit Anfang des 9. Jahrhs.) zu einem der beliebtesten Wallfahrtsziele gewordene Ort hieß ehemals ad Sanctum Jacobum apostolum oder Giacomo Postolo, woraus Compostella (Compostela) geworden ist. Die Sage wird uns bezeugt erst in Berichten vom 9. Jahrh., bes. bei Walafried Strabo im Poema de 12 apostolis; und selbst katholische Schriftsteller, wie Natalis Alexander, haben sie aufgegeben, während die Bollandisten sie festhalten. Vgl. AS t. VI Jul., p. 5—114; sowie die übrige hagiographische Jakobuslitteratur bei Potthast, Wegw. II, 1384, zu welcher noch nachzutragen ist: Dom Bartolini, Cenni biografici di S. Giacomo maggiore (Rom 1895); auch Gams, KG Spaniens, I, 285 ff.; II, 361 ff.

Der nach Compostella benannte Ritterorden entstammt derselben Zeit und Veranlassung wie die Orden von Alcantara und Calatrava. Gestiftet 1161 als „Orden des hl. Jakobus vom Schwerte“ (de Spada) durch Pedro Fernandez aus Fuente Encalada im Bistum Astorga, vereinigte der ursprünglich nur aus Rittern bestehende Verein sich 1170 mit den Chorherren von San Loyo (S. Eligius) bei Compostella. Der fortan aus zwei Klassen von Mitgliedern (Rittern, welche auch verheiratet sein durften, und Ordenspriestern) bestehende Orden wurde gegen Ende des 12. Jahrhs. durch Cölestin III. bestätigt, gelangte aber nie zu ähnlicher Bedeutung, wie jene beiden andren spanischen Ritterorden oder wie der portugiesische Christusorden. Ferdinand der Katholische vereinigte 1493 die Großmeisterwürde mit der spanischen Krone, welches neue Verhältnis 1515 durch Leo X. bestätigt wurde. Die Aufhebung des Ordens erfolgte 1835.

Zöckler.

Conceptio immaculata s. Maria.

Conclave s. Papstwahl.

Concomitantia s. Transsubstantiation.

Concursus divinus. Wie nach dem herkömmlichen dogmatischen Sprachgebrauch mit **conservatio** die Thätigkeit Gottes als höchster, absoluter Ursache in ihrer Beziehung auf den Bestand der Welt ausgedrückt wird, so mit **concursus** die göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung zur Wirksamkeit der endlichen Kreaturen und Kräfte oder in ihrer Beziehung zur Weltentwicklung, sofern diese durch kreatürliche, endliche **causae efficientes** bestimmt wird. Sofern dieselbe durch **causae finales** bestimmt ist, stellt sich die göttliche Thätigkeit mit Bezug auf sie als **gubernatio** dar. Speziell kommt bei der Frage über den **concursus** (wie auch über die **gubernatio**) das Verhältnis der göttlichen Thätigkeit zur freien menschlichen in Betracht.

Unbefangen spricht die heilige Schrift beides neben einander aus: einmal daß z. B. die Erde sich selbst mit Gras und Kraut bekleide, die Tiere und Menschen sich selbst mehren u. s. w., dann wieder daß Gott es thue, daß Gottes eigene Hände mich gemacht haben mit allem, was ich um und um bin u. s. w. (Hiob 10, 8), — einmal, daß wir Menschen nach den Regungen unseres Herzens wirksam seien, dann wieder, daß wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm uns bewegen (AG 17, 28). Wie das Verhältnis von beiden, von der Kausalität Gottes im Kreatürlichen und von der eigenen Kausalität des Kreatürlichen, näher zu bestimmen sei, ist Sache wissenschaftlicher Reflexion und Spekulation. Auf die Versuche, es zu bestimmen, haben auch bei den Dogmatikern immer philosophische Voraussetzungen und Gesamtanschauungen teils unmittelbar, teils mehr nur mittelbar eingewirkt.

Die hauptsächlichsten verschiedenen Auffassungen, auf welche die verständige Reflexion vom christlichen und überhaupt vom theistischen Standpunkt aus kommen mag, begegnen uns schon in der Scholastik; diejenige, welche fernerhin sowohl in der katholischen als auch in der altprotestantischen Dogmatik den Vorrang erlangt hat, ist zuerst vornehmlich durch Thomas von Aquino vertreten. Er lehrt (Sum. I, Qu. 105): **Deus operatur in omni operante,** — und zwar nicht bloß als **finis** von allem und als **primum movens** und als Erhalter der Formen und Kräfte aller Dinge, sondern auch sofern er **formas et virtutes rerum ad agendum applicat;** keine Kreatur kann **in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo** (Qu. 109). Er hatte hierbei zu kämpfen gegen den Einwand, daß dann, wenn man auch dem kreatürlichen Agens eine Wirksamkeit beilege, etwas überflüssiges sich ergebe, und gegen die Folgerung arabischer Theologen, daß man hiernach eben gar keine Wirksamkeit einer kreatürlichen Kraft anzunehmen habe, — daß Gott allein unmittelbar alles wirke, — daß z. B. nicht das Feuer sondern Gott im Feuer erwärme. Er entgegnete, daß mit dieser Aufhebung der Ordnung der endlichen Kausalitäten der Macht des Schöpfers selbst Eintrag geschehe, aus dessen Kraft eben die Kraft des Wirkens in dem von ihm Gesetzten stamme, und daß die Geschöpfe selbst, die eben um ihrer Wirkung wegen da seien, vergebens da zu sein scheinen würden. Gegen Thomas trug Durandus de St. Porc., die Auffassung vor, daß Gott zu dem, was durch die endlichen oder Mittel-Ursachen geschehe, nicht unmittelbar mitzuwirken brauche, sondern nur mittelbar, nämlich **conservando naturam et virtutem causae secundae** (vgl. Sent. LII Dist. 1 Qu. 5, bei Münscher, Dogmengeschichte, von Cölln II, 1, 71). Dagegen findet sich als dritte Theorie jene schon von Thomas bekämpfte bei G. Biel wieder, — bei ihm nicht etwa vermöge der ihr ursprünglich zu Grunde liegenden pantheistischen Neigung, wohl aber vermöge eines nominalistischen Räsonnements, das im Interesse des absoluten göttlichen Willens die Bedeutung des immanenten Nexus der endlichen Dinge verleugnete: es wirken nicht die Kreaturen sondern nur Gott selbst mit Anschluß an ihr Vorhandensein (vgl. Biel in IV. libr. sentent. Qu. 1: **patet quod unam rem causare aliam nihil aliud est nisi ad praesentiam unius rei aliam rem produci vel esse**). — Was das Verhältnis jener göttlichen Wirksamkeit zu den menschlichen Willensakten anbelangt, so sagt Thomas (a. a. O. Art. 4) auch vom kreatürlichen Willen aus, Gott könne ihn bewegen, ohne daß er im Interesse der Selbstbestimmung dieses Willens solche Restriktionen, wie nachher im Gegensatz gegen den Determinismus die lutherischen Dogmatiker gemeinsam mit katholischen Theologen, beifügen zu müssen glaubte; es genügt ihm, daß die Willensbewegung doch deswegen, weil sie aus einem im Subjekt liegenden Prinzip hervorgehe, eine freiwillige bleibe, auch wenn dieses Prinzip

selbst von einem außer dem Subjekt stehenden Prinzipe bewegt werde. Daneben legt er dem Menschen nicht bloß (Prima Sec. Qu. 13) eine Wahlfreiheit bei (bei welcher freilich Gott immer noch in letzter Instanz als das auch die Willenstriebe und Entscheidungen bestimmende Prinzip gedacht werden kann), sondern er will auch ausdrücklich die Kausierung der menschlichen Sünden dadurch von Gott fern halten, das er sagt, Gott unterlasse nur hin und wieder vermöge seiner Weisheit und Gerechtigkeit, einem die Hilfe zum Nichtsündigen zu gewähren, und Gott sei, während er die Ursache eines Aktes sei, doch nicht die Ursache des den Akt begleitenden defectus oder der Sünde (ib. Qu. 79). Es fragt sich, ob bei dieser Betrachtung die Sünde überhaupt noch ihren positiven Charakter behält. — Thomistische Auffassung ist auch im Catechismus Roman. zum Ausdruck gekommen („Deus universa . „ quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum et actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen" etc.). Sie ist in der traditionellen kirchlichen Dogmatik des Katholizismus im wesentlichen herrschend geworden und geblieben (vgl. über Suarez unten).

Bei den Reformatoren verband sich mit dem Bewußtsein, daß aus dem Sündenelend nur durch das Wirken der reinen, freien Gnade Gottes Rettung möglich sei, von Anfang an zugleich das innigste Bewußtsein der allgemeinen Abhängigkeit der Geschöpfe überhaupt von ihrem Schöpfer und der lebendigsten Beziehung ihres Schöpfers auf sie. Und da scheint nun zunächst auch für Luther alle eigene Bewegung der vernunftlosen und der vernünftigen Geschöpfe ganz in dem Wirken des allwaltenden Gottes durch sie und in ihnen unterzugehen, während allerdings für die einzelnen Geschöpfe eigentümliche Kräfte festgehalten werden, die nun aber eben Gott fortwährend in Bewegung setze: Deus omnia, quae condidit, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa — necessario sequuntur, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae (De servo arb., Opp. var. arg., Francof. Vol. VII, p. 317).

Eben jenes Bewußtsein prägt sich sodann auch in den Darstellungen der alten lutherischen Dogmatiker aus. Aber sie läßt nun ihr Widerstreben gegen den Prädestinatianismus und gegen die Zurückführung des Bösen auf Gott von vornherein in ihrer Betrachtung des Verhältnisses des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch schon der vernunftlosen Geschöpfe nach Bestimmungen suchen, durch welche diesen eine wirkliche Selbstständigkeit gewahrt werde.

Noch keine genaueren Distinktionen giebt über den concursus im allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII, cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältnis Gottes zu bösen Akten der Geschöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unsern Gegenstand ein System scharf formulierter metaphysischer Aussagen von Calov (Syst. loc., Tom. III, de provid. cap. 2), Quenstedt (Theol. did. pol. cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I, cap. 6, Qu. 14. 16 sq.) u. a. vorgetragen. In materieller Beziehung stimmen diese ganz unter sich zusammen; was das Formelle betrifft, so wird der „concursus" oder die „cooperatio" seit Quenstedt zwischen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Übrigens ist ihre Theorie keineswegs auf dem protestantischen Boden für sich erwachsen; sie greifen zurück auf Thomas und schließen sich zugleich an Leistungen der jüngsten philosophisch-theologischen, scholastisch gearteten katholischen Wissenschaft an: noch viel weitläufiger und zum Teil auch noch schärfer als sie hatte den Gegenstand der Jesuit Suarez († 1617) behandelt, welchen auch Quenstedt zitiert (Suar. disputat. metaphys. XXII, p. 1, 2 im 22. Bd seiner Werke; vgl. über ihn und seinen Einfluß auf die protest. Theologen: Gaß, Gesch. d. protest. Dogm. I, 185 f.). — Während Gerhard nur davon geredet hatte, daß Gott seinen Geschöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und sie im Wirken unterstütze, führen nun diese späteren aus: Gott influiere auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geschöpfes, so daß das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geschöpfe hervorgebracht sei. So sei der Mittelweg zwischen jener Ansicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit diesem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zusammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholastiker, sondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis, illocalis, incircumscriptibilis (vgl. zu diesen Begriffen Twesten, Vorlesungen über die Dogm. II, 1, S. 159). Und zwar schließe sich Gott mit dieser seiner Mitwirk-

samkeit hingebend an die Individualität des einzelnen Geschöpfes, des mit Notwendigkeit wirkenden und des freien, an, — zu der Kapazität und dem Bedürfnis eines jeden sich herablassend, — den freien Wesen in staunenswerter Langmut seinen concursus et influxus zu freiem Gebrauche überlassend (Quenst. p. 545, cfr. 550). Weiter aber wird jetzt — abweichend auch von Thomas (vgl. dessen Prim. Sec. Qu. 109, Art. 1, wogegen Calov. a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt schließe nicht etwa auch eine praevia motio des Geschöpfes in sich, sondern konkurriere nur mit der Wirksamkeit des selbst zum Wirken sich bestimmenden Geschöpfes; die causa secunda sei nicht etwa als solche auch instrumentaria, die nicht wirken könnte ohne erst, wie ein Beil durch die Hand des Zimmermanns, durch die causa prima bewegt zu werden; bisweilen allerdings bewege Gott auch speziell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürsten u. s. w.; aber er thue dies keineswegs immer, und dies sei nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hierbei, wie wir sehen, schon das den vernünftigen, freien Geschöpfen eigene Wirken im Auge. Diese, sagen sie, gebrauchen oder misbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott sein eigener Wille der Willensbestimmung des Menschen, welcher er mit seinem Konkurse dient, vorangehen muß, nimmt Hollaz das Vorherwissen Gottes zu Hilfe: Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando et quoties praevisa est se dispositura ad effectum aliquem. Was endlich das Verhältnis Gottes zu gottwidrigen sündhaften Akten der Geschöpfe anbelangt, so hatte für diese Melanchthon (Loci, Corp. Ref. XXI, 657) nur ein sustentari, nicht ein wirkliches adiuvari der causa secunda durch die causa prima zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hierfür ein concurrere sustentando naturam gelehrt. Weiter aber kommt schon Gerhard mit Anschluß an Thomas und sodann vollends die nachfolgende, den concursus in ein unmittelbares Mitwirken setzende Dogmatik auf jene Unterscheidung zwischen der actio und dem vitium et defectus in actione zurück; sie stellt die Formel auf: Gott konkurriere nur ad effectum, nicht ad defectum, oder nur ad materiale, nicht ad formale. — Insoweit stimmt das System der lutherischen Dogmatiker mit Theorien von Katholiken im wesentlichen überein. Wir finden so bei jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, sondern sogar einen Bellarmin citiert. In betreff jenes Konkurses bei freien Handlungen bestimmte Suarez noch genauer: der menschliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt schon ein concursus von seiten Gottes müsse dargeboten sein; frei aber sei er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu einem, sondern zu mehreren Akten zugleich, zwischen welchen er sich entscheiden könne, von seiten Gottes dargeboten werde. Die spezifisch-protestantische Lehre tritt erst ein bei der Frage, wie weit der menschliche Wille — nicht durch die Macht des konkurrierenden Gottes, wohl aber durch die eigene, seit Adams Fall sich fortpflanzende Sündhaftigkeit gebunden sei. Um dieses Gebundenseins willen wird dann, damit der Mensch aus der Sünde sich wieder zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß konkurrierende, sondern zuvorkommende, den Willen bewegende göttliche Thätigkeit notwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes. Erst nachdem durch diese der Mensch sittlich umgestaltet ist, soll endlich eine „cooperatio" der Gnade mit seinem eigenen neuen Willen und seinen neuen Kräften erfolgen: diese cooperatio ist aber von der allgemeinen cooperatio Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form sehr wohl zu unterscheiden.

In der reformierten Dogmatik ist der concursus von einigen auch als eigenes Hauptstück neben der conservatio und gubernatio behandelt, von den anderen aber unter jene oder diese subsumiert worden (vgl. Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, S. 190). Hier aber wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als simultaneus, sondern als praevius aufgefaßt: quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit (J. H. Heidegger, Medulla theol., Loc. VII, 14). Auch so jedoch wird gelehrt, daß Gott je nach Maßgabe der Individualität der Geschöpfe wirke, — libere, sed foedere quodam (Jer 31, 35; 33, 20) se naturae obstringens. Ferner wird in betreff der sündhaften Akte, während die göttliche Zulassung derselben als eine thätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet und darauf hin das Sündigen für etwas notwendiges erklärt wird, doch auch hier das Böse dadurch von Gott fernzuhalten gesucht, das die Wurzel desselben in dem Willen der Kreatur, den eben Gott nicht hindere, gesetzt, und daß wieder zwischen dem formale und materiale einer Handlung und zwischen einer causa efficiens und einer bloßen causa deficiens unterschieden wird.

Wir haben der ganzen protestantischen und katholischen Lehre vom **concursus** noch beizufügen, daß dem Gotte, der so ordentlicherweise mit den natürlichen Agentien zusammenwirkt, hierbei doch immer seine Freiheit zu einem Sistieren ihrer Wirksamkeit oder zu einem Wirken auch ohne sie, d. h. zum Wunderthun, vorbehalten bleibt. So kann z. B. eben der Gott, durch dessen **concursus** das Feuer brennt, auch seinen **concursus** entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im Feuerofen.

Die lutherischen Dogmatiker stimmen am meisten mit Thomas von Aquino zusammen. An jene Auffassung vom **concursus**, welche Thomas bestritten, und an jene, welche Biel vorgetragen hat, erinnert der durch den Cartesianer und zugleich Calvinisten Geulincx eingeführte sogenannte Occasionalismus; derselbe ging jedoch von anderweitigen philosophischen Gesichtspunkten aus und bezog sich zunächst nur auf den Verkehr zwischen Seele und Leib: Gottes Wirksamkeit sei es, vermöge deren bei einer Bewegung unseres Willens unser Leib sich bewege und bei Gelegenheit eines leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehe. Malebranche, der hinsichtlich jenes Verkehrs die mystische Lehre aufstellt, daß wir alle Dinge in Gott schauen, erklärt zugleich die kreatürlichen Wirkungen überhaupt für Wirkungen Gottes: **Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionelles des effets qu'il produit lui-même (Entretiens sur la métaphys. VII).** — Bei Spinoza endlich werden die endlichen Dinge, Ursachen und Wirkungen zu bloßen Modi und Affektionen der einen Substanz: an die Stelle eines göttlichen **concursus** tritt ein Alleinsein und Alleinwirken dieser Substanz. Aber dieses Wirken ist so zu denken, daß die einzelnen Modi je nur durch andere einzelne hervorgebracht werden; und wie sie doch alle zusammen aus der Substanz hervorgehen sollen, wird auf keine Weise erklärt, sondern diese schwebt nur als Allgemeinbegriff über ihnen.

Auf der andern Seite hat jene dem Deismus sich zuneigende Theorie eines Durandus sich forterhalten. Wie unsere Dogmatiker (vgl. Quenst. p. 546) noch gegen diesen zu streiten hatten, so nun auch gegen den Philosophen Nikol. Taurellus (vgl. über ihn Gaß a. a. O. S. 183 f.), gegen einzelne nicht thomistische katholische Theologen und gegen die Arminianer, unter welchen es zunächst (bei Episkop) wenigsten gleichgiltig gefunden worden war, ob man einen unmittelbaren Influx von seiten Gottes oder nur ein Belassen der Dinge in ihrem Bestand und Leben annehme (vgl. über Curcelläus: Twesten a. a. O. S. 162. 165).

Eben diese Lehrweise aber kam mit der Erweichung und Zersetzung jener altorthodoxen Dogmatik sofort zur Herrschaft. J. S. Baumgarten (evangel. Glaubenslehre Th. 1, Art. § 5) macht schon aus dem eigentlichen Mitwirken eine bloße „fortdauernde Gewährung aller Kräfte an die Geschöpfe", — eine bloße „Unterhaltung ihrer Veränderungskräfte." Dann wird dem Konkurs auch jene eigene Stelle in der Dogmatik nicht mehr eingeräumt. Die Erhaltung der Kräfte wird bald noch mehr wie ein positiver Akt, bald mehr nur wie ein Nichtuntergehenlassen betrachtet. — Es zeigt sich bei den hierhergehörigen supranaturalistischen und rationalistischen Theologen unverkennbar eine Abschwächung des innigen religiösen Bewußtseins gegenüber vom Weltbewußtsein, zugleich jedoch eine praktisch-religiöse Abneigung gegen scharfe Erörterung der metaphysischen und spekulativen Fragen in der Dogmatik. — Unter den neueren katholischen Theologen redet z. B. Klee nur von einer Erhaltung der Welt durch Gott, welche er als Bewahrung vor dem Übergang ins Nichtsein definiert, und weiterhin von der Regierung als Führung der Dinge zu ihren Zwecken.

Schleiermacher tadelt an den alten Dogmatikern, daß sie den Thätigkeiten des endlichen Seins auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirksamkeit hervorgehen lassen. Sonst, sagt er, haben jene, wie Quenstedt, den Gegenstand im ganzen sehr richtig gefaßt. Indem aber er ihnen darin beistimmen will, daß die schlechthinige Abhängigkeit aller endlichen Vorgänge von Gott und die vollständige Bedingtheit alles geschehenden durch den allgemeinen Naturzusammenhang dasselbe sei, versteht er dies (im Gegensatz gegen jene) so, daß Gottes Wirksamkeit eben nur in der Wirksamkeit der endlichen Ursachen nach den Naturgesetzen und nie als wunderbare im Sinne jener sich vollziehe, und ruft hiermit die Frage hervor, wiefern Gott überhaupt noch von der Welt zu unterscheiden und ob hier nicht an die Stelle jener theistischen Auffassung die pantheistische, ähnlich der des Spinoza, getreten sei. Vom Hegelschen Standpunkt aus bezeichnet Biedermann (christl. Dogmatik) die göttliche Aktivität als das Allgemeine, das nach der sinnlichen Vorstellung jener Dogmatiker wirkend neben die Totalität

des Einzelnen trete, dagegen in Wahrheit durch die Vermittlung alles einzelnen wirke, das es in und unter sich befasse. Darüber, ob jenes Hegelsche „Allgemeine" wirklich im einzelnen wirksam und nicht selbst, wie der nach Hegel gekommene materialistische Atheismus behauptet, eine bloße Vorstellung oder Abstraktion unseres Geistes sei, fehlt es hier an einer Untersuchung und Begründung.

Mit wesentlicher positiver Zustimmung hat Twesten (Vorles. über d. Dogmatik II, 1) die Grundgedanken jener alten Lehre vom conc. div., besonders nach Quenstedt, aufs Neue untersucht und gewürdigt, dazu die Frage über die Beziehung der göttlichen Thätigkeit aufs Böse genau erörtert; vgl. auch Philippi (Glaubenslehre) und Kahnis (luth. Dogmatik). J. Müller (Lehre v. der Sünde, Bd 1) hat bei eingehender Kritik der verschiedenen Theorien den Einwand gegen jene Lehre, daß bei ihr ein Pleonasmus der Ursachen entstehe, festgehalten und nur stehen bleiben wollen beim Gedanken an die göttliche Welterhaltung als die allgemeine Wirksamkeit Gottes, welche die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Thätigkeit trage und sich so zur Basis aller besonderen Wirksamkeiten im Leben der Welt mache. Ähnlich wendete Fr. A. B. Nitzsch (Lehrb. der evang. Dogmatik) gegen die „Verselbstständigung" des göttlichen concursus in Kürze ein, daß von den Substanzen und Kräften der Weltwesen die Thätigkeiten oder Äußerungen dieser Kräfte nicht mechanisch getrennt werden können, — daß, wenn Gott die Kraft eines Dinges erhalte, eben hiermit auch schon dessen Wirkung gesichert sei. — Lipsius (Lehrb. d. ev.-prot. Dogmatik) findet in der kirchlichen Vorstellung vom conc. div. den Gedanken als richtigen, daß alles einzelne Geschehen in der Welt durch den endlichen Kausalzusammenhang vermittelt, dieser selbst aber nur in seiner niemals in die Erfahrung eintretenden Totalität die vollständige Darstellung des in ihm gegenwärtigen göttlichen Wirkens sei.

Man wird in der Dogmatik vor allem zu fragen haben, wie weit es überhaupt zu ihrer Aufgabe gehöre, das Problem, auf welches der Begriff des concursus sich bezieht, zu lösen und feste Sätze darüber aufzustellen, oder ob hiermit nicht ins Gebiet der Philosophie übergeschritten werde. Hauptsache ist jedenfalls für den frommen Christen und gemäß der biblischen Offenbarung die Gewißheit, die endlichen Vorgänge, Wirkungen und Kräfte seien durch und durch und unbedingt durch den Willen des vollkommen guten Gottes oder des Gottes, der heilige Liebe ist, bestimmt, so daß sie alle seinen Reichszwecken und hiermit zugleich dem Heil derer, die in Gott leben, und ihrem Wirken nach Gottes Willen dienen müssen. Eben diese ethische Auffassung Gottes macht es ferner schlechthin unzulässig, ihn nach Art einer bloßen, den Dingen inwohnenden Naturkraft wirksam zu denken oder aus der Idee Gottes die Idee einer in den Dingen liegenden Ordnung oder des Zusammenhangs derselben zu machen. Nun können wir ein solches Beherrschtsein der Vorgänge und Dinge durch Gott nicht denken, ohne ihn wirksam zu denken in ihnen selbst und ihren Kräften, können auch seine Wirksamkeit nicht bloß an einen Anfang verlegen, als ob er ihnen dort die Direktion gegeben hätte und jetzt unthätig wäre, können endlich seine Wirksamkeit nicht für eine bloß erhaltende Thätigkeit erklären, da eine solche im Unterschied von eigentlich wirksamer Thätigkeit nur wie etwas negatives oder ein Nichtzerfallenlassen erscheinen müßte. Andererseits müssen wir gerade auch von unserm sittlich-religiösen Bewußtsein aus der Welt ein wirkliches Fürsichsein beilegen, so gewiß als wir uns bewußt sind, selbst in ihr als relativ selbstständige Kreaturen zu bestehen und in ihr das Gebiet und Material für unser Wirken zu haben, und so gewiß wir in ihr eine wahre Offenbarung Gottes und namentlich Bethätigung der auf ein anderes sich richtenden göttlichen Liebe erkennen. Wir müssen ferner, indem wir die einzelnen Dinge als wirkliche immer nur aus ihren Wirkungen wahrnehmen, diese eben ihnen selbst beilegen, — könnten, wenn wir sie einfach für Wirkungen Gottes erklärten, auch unter den Dingen selbst uns nichts wirkliches von Gott verschiedenes mehr denken. Von jenen Voraussetzungen aus werden wir also immer darauf hingeführt, zu sagen, die endlichen Vorgänge werden durch den Willen des über Natur und Welt stehenden persönlichen Gottes und zugleich durch die endlichen Agentien in ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang hervorgebracht, und zwar wirke Gott so, daß er eben im Wirken auch erhalte und durch dieses Wirken die Welt seinen Zielen zuführe. Aber nicht bloß ist der Ausdruck concursus ungeschickt, als ob die eine Wirksamkeit neben der andern herliefe und nicht vielmehr in ihr wirkte (vgl. oben J. Müller u. Nitzsch). Sondern wir müssen auch bekennen, daß wir hier in allgemeine Erörterungen über Wirkungen, Kräfte und Dinge und über Zeit und Ewigkeit eintreten müßten, die nicht mehr Sache der Dogmatik oder Theologie sind. Überdies wird auch die Philosophie schließlich anerkennen müssen,

daß der endliche Geist hier an den Grenzen seines Verständnisses anlangt. Jenes religiöse und dogmatische Hauptmoment hebt ja auch der herkömmliche dogmatische Sprachgebrauch aus, wenn er Gottes „Providenz" zum Hauptbegriffe macht und darunter den **concursus** stellt.

Was sodann das Verhältnis zu den menschlichen Handlungen betrifft, so fragt sich hier überhaupt, ob auch bei unsern Willensakten, in welchen wir den sittlichen Forderungen Gottes entsprechen oder widerstreiten, ein solches Mitwirken Gottes wie bei den unpersönlichen lebendigen Kreaturen anzunehmen sei, und, soweit dies bejaht wird, ob man dann nicht Gott auch ein Wirken des Bösen beilege. Und zwar wird hierbei abgesehen von den besonderen Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes im Heilsprozeß, ferner von irgendwelchem wunderbaren Eingreifen Gottes in die natürlichen Willensbewegungen. Die erste Frage wird zu bejahen sein, so gewiß als wir überhaupt uns bewußt sind, daß wir alle die natürlichen Kräfte und Triebe, welche überall die Voraussetzung und Basis für unsere Willensentscheidung und unsere Entscheidung für oder gegen jene Forderungen bilden, und vor allem das Vermögen des Willens oder solcher Entscheidung selbst nicht etwa selbstständig von uns aus uns geben oder gegeben haben: eben sofern es ein für uns gegebenes ist, haben wir auch Gottes Wirkung darin anzuerkennen; nur indem Gott, wie er alles erhält und durchwirkt, so auch in unserer Willenskraft und den mit ihr verbundenen Trieben wirksam ist, können wir selbst mit ihr so oder anders uns bestimmen. Die zweite Frage ist zu verneinen, so gewiß wir der Gottwidrigkeit des Bösen und zugleich dessen uns bewußt sind, daß, während wir die Kraft und die äußere Möglichkeit verschiedenartiger Entscheidungen zugleich durchs göttliche Wirken besitzen, die wirkliche Entscheidung, die wir vermöge jener Kraft treffen, doch unsere Sache sei. Hier meinen die Dogmatiker richtiges mit ihrem Unterschied zwischen dem **materiale** und **formale**. Auch in der Entwicklung des bösen Willens übrigens, wo er einmal vorhanden ist, wird noch ein Wirken Gottes anerkannt werden müssen: nicht bloß sofern die Kraft an sich noch bleibt und nur bleiben kann durch göttliches Wirken, sondern auch sofern für den Willen, sein Festwerden u. s. w. gewisse, allgemein auf Gottes Willen und Wirken zurückzuführende Lebensgesetze gelten. Die Behandlung dieser Fragen muß ausgehen nicht von Begriffsbestimmungen oder von Spekulationen über Gott und Welt, sondern von der Beobachtung und Untersuchung des wirklichen Hergangs bei unsern Willensbestimmungen und der Aussagen unseres Gewissens.

Ueber die besonderen wunderbaren Akte Gottes, worin er den alten Dogmatikern zufolge nicht mit den natürlichen Agentien konkurriert, sondern ihren Zusammenhang durchbricht, s. den Art. Wunder. **J. Köstlin.**

Confessores s. Märtyrer.

Confiteor s. Liturgie.

Confutatio s. Augsburger Bekenntnis Bd II S. 217, 40—59.

Congregatio de auxiliis s. Molina.

Congrua s. Benefizium Bd II S. 592, 50.

Conring, Hermann, gest. 1681. — Opera, herausgegeben von Göbel, Braunschweig 1730, 6 Bde fol., unvollständig, s. die Aufzählung des Fehlenden vor Teil I c. 2; J. D. Gruber, Anecdota Boineburgica, Hannover 1745, 2 Bde; J. Burckhardt, Historia bibliothecae Aug., quae Wolfenbutteli est, Leipzig 1744, II, S. 71 ff., 154 ff.; AdB IV, S. 446 ff.; Stobbe, H. Conring, Der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte, Berlin 1870; Marx, Zur Erinnerung der ärztl. Wirksamkeit H. Conrings, Göttingen 1873.

Hermann Conring, welcher als der gelehrteste unter den Polyhistoren des daran reichen 17. Jahrhunderts betrachtet zu werden pflegt, kann hier nur nach seinem Verhältnis zur Kirche und Theologie seiner Zeit in Betracht kommen. Er war den 9. November 1606 zu Norden in Ostfriesland geboren, und schon seit seinem 14. Jahre wurde er auf der Universität gebildet, deren Zierde er nachher bis zu seinem 75. werden sollte; Cornelius Martini, Humanist und Aristoteliker in Helmstedt, nahm den Knaben, welcher ihm durch ein satirisches Gedicht auf die gekrönten Dichter bekannt geworden war, 1620 zu sich ins Haus, und nach dessen Tode († 1622) ging er bis 1624 in das seines Gesinnungsgenossen Rudolph Diephold über, ward dann von hier auf einige Jahre dem diesem Kreise

eng verbundenen Beförderer humanistischer Studien, Matth. van Overbeck, als dessen Stipendiat nach Leiden überlassen, und 1632 als Professor der Naturphilosophie nach Helmstedt zurückgerufen, wo er 1637 in die medizinische Fakultät eintrat. Seinen Lehrern, welche ihm die historische und kritische Richtung, das Bedürfnis weitgreifender Vielseitigkeit und in der Philosophie die Anschließung an den Aristoteles in einer sie selbst noch übertreffenden Weise angeeignet hatten, konnte er dafür nicht mehr danken; so hatte er diesen Dank nach ihrem Tode seinen älteren Gesinnungsgenossen aus derselben Schule, den Theologen Georg Calixt und Konrad Hornejus, kurz vor seiner Zurückberufung 1630 in der Zueignung einer Schrift de origine formarum ausgesprochen: „Vestra cura ad sacros philosophiae fontes adductus sum; docuistis me veritatem seriis argumentis ponderare, non vanis hominum titulis; sed ita non potest non evenire, quin subinde a vulgi placitis paululum declinemus" (Conr. Opp. VI S. 348). So blieb ihm denn auch die vereinzelte Stellung in der Theologie des 17. Jahrh.s mit jenen beiden befreundeten Theologen gemein; nur daß, während in der Theologie der große Haufe der Zeitgenossen sich von der historischen Wahrheitsforschung jener beiden abwandte, Conring die Nichttheologen empfänglicher fand, um sich von ihm für die Anwendung derselben auf deutsches Recht, Staatswissenschaften, eigentliche Geschichte (nur in der Medizin zog er die neue Beobachtung und Entdeckung der Überlieferung vor, s. Sprengel, Gesch. der Arzneikunde, IV S. 35) neue Bahnen zeigen zu lassen. Doch verwandte er nun auch seine ganze Vielseitigkeit, seine ungeheuere Belesenheit wie seine Rechtserfahrung und Staatskunde, um das gute Recht der protestantischen Kirche, mindestens auch als ein Teil der allgemeinen Kirche zu existieren, und um die Anmaßung einer anderen Partikularkirche, ausschließlich die Kirche selbst zu sein, in das rechte Licht zu stellen, daneben auch sonst allen theologischen Wissenschaften gelegentlich Beiträge und Berichtigungen zu liefern. Schon seit 1640 sammelten sich seine theologischen Festprogramme, da er es als Prorektor nicht nötig fand, sich diese von anderen schreiben zu lassen; sieben derselben sind einer längern theologischen Schrift Animadversiones de purgatorio in Jo. Mulmannum Jesuitam (Helmst. 1651, 4°), angehängt. Im Jahre 1647 erschien seine Schrift: De constitutione episcoporum Germaniae; in demselben Jahre gab er auch aus einem flacianischen Pergamentcodex der Helmstedter Bibliothek Briefe des Papstes Leo III. an Karl d. Gr. mit Anmerkungen heraus, auch um die Rechte zu erläutern, welche zur Zeit Karls und seiner Nachfolger die Kaiser über die Päpste gehabt hätten; eine vermehrte Auflage dieser Sammlung erschien 1655. Dann nötigte der westfälische Friede, welcher ihn auch zu einer Kritik der päpstlichen Verwerfung desselben veranlaßte, und die Neigung zu Übertritten, welche dadurch und durch die Uneinigkeit der protestantischen Theologen bei vielen vermehrt ward, ihm nähere Prüfungen der Gründe solchen Abfalls ab, wie er ihn bei einigen sehr befreundeten Männern besonders beklagte. Im Jahre 1650 vindizierte er in einer Schrift De conciliis et circa ea summa potestatis auctoritate der jedesmaligen höchsten Gewalt, also in Deutschland dem Kaiser und den Ständen, das Recht der Berufung, Leitung und Bestätigung eines Plenarkonzils, doch auch ohne ein solches das Recht höchster kirchlicher Entscheidungen. Im Jahre 1651 stellte seine Schrift über die Wahlen Urbans VIII. und Innocenz X. und die Papstwahlen überhaupt die sehr menschlichen Hergänge dabei vor Augen (opp. T. 5). Im Jahre 1652 brachte der Bekehrungseifer der Brüder Wallenburg und des Kapuziners Valerianus Magni, welcher im J. 1652 den Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen herbeigeführt hatte, auch schon den Mann ins Schwanken, welcher bald der einflußreichste deutsche Minister werden sollte, den Freiherrn Joh. Chr. von Boyneburg, Conrings Verehrer und Freund. Auf dessen gegen ihn ausgesprochene Zweifel erwiderte Conring zuerst durch die trefflichen Deduktionen vom 12. Mai und vom 15. August 1652 (bei Struve, Acta lit. ex Mss II, Jena 1717, S. 141), und als dann nicht erst 1656, sondern schon 1653 Boyneburgs Übertritt geschehen war, und als nun der zur Ausführung des westfälischen Friedens und zu einer letzten Diskussion der dort noch in Aussicht gestellten Kirchenvereinigung eröffnete Regensburger Reichstag diesen Fragen und dem Votum des Orakels aller dortigen Diplomaten, des Staatsrechtslehrers von europäischem Rufe eine höhere Bedeutung gab als noch so vielen theologischen Bedenken, da hielt er sich trotz der wohlerkannten Ungewißheit des Erfolges doch noch zu mehreren Schriften für verpflichtet, in welchen er für solche Schwankende den Gegensatz und das gute Recht der kirchlichen Hauptparteien überhaupt mit Schärfe erwog, ohne daß darüber sein noch auf andere als konfessionelle Grundlagen gegründetes Freundschaftsverhältnis zu Boyneburg untergegangen, und durch die Offenheit und Schärfe in Conrings Antworten der erst jetzt zu seiner höchsten Macht gelangte Minister von der Verehrung

gegen ihn abgebracht wäre. In der einen Schrift: **Defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificiorum argumenta** (Helmst. 1654), bestritt er die zwei Schlüsse: 1. wo ununterbrochene Succession der Bischöfe und Presbyter von den Aposteln her ist, da ist die wahre und katholische Kirche, nun aber ist jene zu Rom, also auch diese; und 2. wo jene Succession fehlt, da ist die Kirche nicht, nun aber fehlt sie bei den Protestanten, also ist bei ihnen die wahre Kirche nicht; und hier ging er die Vordersätze dieser Schlüsse einzeln durch, um die Willkürlichkeit der Annahme zu zeigen, daß dem einen Merkmal der Succession eine so entscheidende Bedeutung beizulegen sei, da, wie jeder aus der Geschichte wisse, ein Staat, ein Gemeinwesen völlig ein anderes werden, und sich dennoch die Succession seiner Beamten erhalten könne. Eine zweite Schrift: **Fundamentorum fidei Pontificiae concussio** (Helmstedt 1654), verzweifelt zwar bereits dann: „**apud illos praeclaros amicos rationibus quicquam effici posse**", da diese alles billigten und nichts entgegneten, und dann dennoch ganz entgegengesetzt handelten; doch will sie thun, was sie kann, und um zu beweisen, daß weder Papst noch ökumenisches Konzil ihren Anspruch, Gottes untrügliche Stellvertreter **circa fidem et mores** auf Erden zu sein, erweisen könnten, und darum ein **crimen laesae maiestatis divinae** begingen, und die Warnungen der Schrift vor den Lügenpropheten auf sie anzuwenden nötigten. Schon die erste Schrift erfuhr anonymen Widerspruch vom Reichstage aus, welchen Conring noch im Anhange derselben berücksichtigen konnte. Gegen die zweite aber wurde, auch auf Betrieb von Boyneburg selbst, noch in demselben J. 1654 eine ganze Reihe von Kämpfern ausgesandt: der Kapuziner Valerianus Magni, damals zu Wien, schrieb eine **Concussio fundamentorum eccl. cath., iactata ab Herm. Conringio, examinata et retorta in Acatholicos**, Straubing 1654, und noch eine **Epistola ad Boineburgium**, München 1654; der Jesuit Veit Erbermann zu Würzburg schrieb **Interrogationes apologeticae ad Hrm. Conringium, in quibus imaginaria eius concussio etc. executitur et retorquetur etc.**, Würzburg 1654; ein anderer Jesuit, Chr. Haunold, Professor zu Ingolstadt; **Pro infallibilitate ecclesiae Romanae notae responsoria eetc.**, Amberg 1654. Diesen allen antwortete Conring noch in demselben Jahre in besonderen Gegenschriften, woran sich 1655 noch eine **Epistola de electione Alexandri VII. papae** gegen Erbermann, und später 1663 **Animadversiones in fratrum Wallenburgiorum Conringii correcti partem priorem de vocatione extraordinaria primorum ecclesiae reformatorum** anschloß. Schon früher, als wäre er auch hier an die Stelle des 1656 gestorbenen Calixtus eingetreten, war Conring Boyneburg in dem Gedanken, wenn nicht der Kirchenvereinigung, doch des Kirchenfriedens wieder näher gekommen, und gab im Jahre 1659 mit Ge. Witzels **Via regia** und **Elenchus abusuum** (diese auch schon 1650), mit Ge. Cassanders **Consultatio de articulis rel. inter Cath. et Prot. controversis** und Briefen desselben, sowie mit anderen älteren Friedensschriften eine längere Erörterung derselben und der darin besprochenen Fragen heraus. Beiträge zur Apologetik gab sein Kommentar über Hugo Grotius **De veritate religionis Christianae (opp. T. 5)**; seine Übersicht der Litterargeschichte **De scriptoribus XVI. p. Chr. n. saeculorum commentarius (opp. T. 5)** nahm auch die Kirchenschriftsteller auf; wichtige kirchenhistorische und kirchenrechtliche Fragen, wie den Wechsel in den zwischen Kaiser und Papst zu Recht bestehenden Verhältnissen, erörterte sein Buch **De Germanorum imperio Romano (opp. T. 1)**. Selbst auf dogmatische, exegetische und kritische Fragen ging er ein in den Schriften **De angelis, de momento controversiae de gratia et praedestinatione, de sudore Christi sanguineo**, ebenso in einer langen **Epistola ad Augustum ducem de nova S. S. versione Germanica 1666**, woran sich noch eine besondere Schrift **Vindicatio suorum in epistola etc. de S. Ebraeo codice dictorum ab iniquissimi calumniis Matth. Wasmuth**, Helmst. 1667, auch mit der **epistola opp. T. 6)** und im Jahre 1669 noch eine **Actio iniuriarum** gegen den Kieler Prof. Wasmuth anschloß. Um dieselbe Zeit trat er auch noch für „**Ge. Calixtum nostrum, cuius eruditionem animique moderationem pii doctique omnes semper venerabuntur**" (Einl. zu Cassander S. 150), als Verfasser der Schutzschrift ein, welche die Universität für jenen in der „**Pietas acad. Juliae, programmate publico adversus calumnias cum aliorum tum Aegidii Strauchii asserta**" im Jahre 1668 ergehen ließ. Er starb den 12. Dezember 1681.

Henke †.

Consalvi, Kardinal, gest. 1824. — Mémoires du Card. Consalvi par Crétineau-Joly (2. éd. Paris 1866). Ueber die Glaubwürdigkeit derselben und das Verfahren des Herausgebers siehe Maynard, J. Crétineau-Joly (Paris 1875), 447 f.; A. v. Druffel in HJ 1864, 64 f. und

C. de Meaux in Rev. des quest. hist. 1869; Bartholdy, Züge aus dem Leben des Kardinal H. Consalvi (Stuttgart 1825); Wisemann, Recollections of the last four Popes, übersetzt von Dr. G. Fink (Schaffhausen 1858), 84 f.; L. v. Ranke, Staatsverwaltung des Kard. C. in Hist.-biogr. Studien (Leipzig 1877); A. Theiner, Hist. des deux Concordats (Paris 1869), I; L. Séché, Les origines du Concordat (Paris 1894); Geoffroy de Grandmaison, Napoléon et les Cardinaux Noirs (Paris 1859). Aus Metternichs nachgel. Papieren (Wien 1880) I, 1; Fr. Nielsen, Geschichte des Papsttums im 19. Jahrh. (2. Aufl. Gotha 1880) I.

Ercole Consalvi wurde zu Rom am 8. Juni 1757 geboren. Sein Großvater Gregorio Brunacci, ein Edelmann aus Pisa, hatte, um eine Marchese Consalvi, die einem der reichsten Geschlechter in Toscanella angehörte, beerben zu können, den Namen Brunacci mit dem weniger hochgeborenen, aber nicht weniger rechtschaffenen Consalvi vertauscht. Der Enkel des Gregorio Consalvi, Ercole, war der älteste von fünf Kindern, die früh ihren Vater verloren. Ercole und sein jüngerer Bruder wurden zuerst bei den Piaristen in Urbino in die Schule gegeben; nach einem vierjährigen Aufenthalt hier kamen sie in das Kollegium, welches Kardinal Heinrich von York (der nach dem Tode des Prätendenten Karl Eduard sich „Heinrich IX., König von Frankreich und England" nannte) in Frascati, in der Nähe des alten Tusculum, eröffnet hatte. Der Kardinal von York war ein großer Musikfreund, und es soll bei einer musikalischen Vorstellung des Kollegiums gewesen sein, daß er zum erstenmal den jungen Ercole C. bemerkte, der bald zu seinen liebsten Pflegesöhnen zählte. Es freute den alten Königssproß, bei dem vorzüglich begabten jungen Manne ein stark entwickeltes Selbstgefühl und einen festen Glauben an eine glänzende Zukunft vorzufinden. Dieser Glaube trat namentlich in verschiedenen Gedichten hervor, in denen C., welcher der großen poetischen Gesellschaft der Jesuiten, „Arcadia", als Mitglied angehörte, aussprach, daß er als Lohn für seine Studien und seine angestrengte Arbeit „Ruhm, Ehre und Reichtum, ein Sporn zu schönen Handlungen" erwarte.

Nachdem er das Kollegium in Frascati durchgemacht hatte, wurde C. in die kirchliche Akademie in Rom aufgenommen, wo u. a. der Exjesuit Zaccaria sein Lehrer wurde. Dieser Akademie nahm sich Pius VI. mit besonderem Interesse an, und C. hatte kaum seine Ausbildung vollendet, als ihm der Papst (1783) das Amt übertrug, als cameriere segreto diejenigen, welche eine Audienz begehrten, zu empfangen. Im nächsten Jahre wurde er in die Zahl der Hausprälaten des Papstes aufgenommen, dann Mitglied der Kongregation del buon governo und eine Zeit lang, durch die Protektion seines Onkels, des Kardinals Negroni, Sekretär der großen wohltätigen Stiftung San Michele a Ripa. Später (1789) wurde er votante di segnatura und 1792 Mitglied der rota Romana als uditore für Rom. Durch seine großen geistigen Gaben und sein Verhältnis zum Kardinal-Herzog erlangte C. den Zutritt zu allen adeligen Häusern in Rom und Frascati, sodaß man ihn scherzend „Monsignore Ubique" nannte. Aber bei der täglichen Arbeit in Rom und den Festen in Frascati ließ er die Studien nicht ruhen, suchte indessen vor allem durch den Verkehr mit Menschen sich Menschenkenntnis zu erwerben.

Als der Posten eines päpstlichen Kriegsministers deswegen aufgehoben worden war, weil der österreichische General Caprara, welcher der Anordnung des päpstlichen Heeres vorstehen sollte, nicht einem Prälaten unterstellt sein konnte, ward C. die Aufgabe gestellt, als assessore delle armi im Namen des Papstes und des Staatssekretärs der Entwickelung des Verteidigungswesens in den Kulturstaaten zu folgen, und die Ehre der militärischen Reform kommt zum nicht geringen Teil ihm zu. Die neue Heeresordnung ward sehr verschieden beurteilt, und ihre Durchführung stieß auf viele Schwierigkeiten. Doch bewirkte sie in jedem Falle, wie C. sagt, daß dem Direktorium nicht das Vergnügen zu teil wurde, den Thron des Papstes durch inneren Aufruhr stürzen zu sehen. Es wurde gezwungen, die Maske abzuwerfen und Pius VI. mit Gewalt zu entfernen (s. A. Pius VI.). Sobald der Papst Rom verlassen hatte, wurde C. in die Engelsburg geworfen, nach drei bis vierwöchigem Aufenthalt jedoch nach Neapel geschickt; von hier gelang es ihm, über Florenz, wo er in der Certosa im Val d'Ema den Segen des sterbenden Papstes erhielt, zu seinem Oheim, dem Kardinal Carandini, der sich in Venedig befand, zu gelangen.

Als die Botschaft von dem Tode Pius VI. in den letzten Tagen des September 1799 nach Venedig gelangte, versammelten sich hier ein Teil der Mitglieder des Kardinalkollegiums, um über den Ort für das bevorstehende Konklave zu beraten. Nach einigem Schwanken entschloß man sich, in der Lagunenstadt zu bleiben, und C. wurde zum Sekretär des Konklave gewählt, an Stelle des Sekretärs des Kardinalkollegiums, des Kardinals Negroni, der sich in Rom befand und alles andere mehr als bei seinen Kollegen beliebt war. Pius VII. überließ gleich nach seiner Wahl die laufenden Geschäfte des Staats-

sekretariats dem C., und kurz nach seinem Einzug in Rom erwählte er ihn zum Staatssekretär (11. Aug.), indem er ihn zu gleicher Zeit zum Kardinal-Diakonen von S. Agata in Suburra ernannte, welchen Titel C. 1817 mit S. Maria ad Martyre umtauschte.

Hierdurch wurde C. die Seele in allen Unternehmungen des päpstlichen Stuhles. Die Italiener begrüßten den neuen päpstlichen Staatssekretär als „einen würdigen Nachfolger der politischen Genien in Rom, die zur Hälfte Schwäne, zur Hälfte Füchse gewesen seien“, und die gleichzeitigen Diplomaten wandten auf ihn die Worte Sixtus' VI. über Kardinal d'Ossat, den Gesandten Heinrichs VI. in Rom, an: „Um seinem Scharfsinn zu entgehen, genügt es nicht, still zu schweigen; man muß vermeiden, in seiner Gegenwart zu denken.“ Die erste Aufgabe, die seinen diplomatischen Fähigkeiten gestellt wurde, war der Abschluß eines Konkordats mit der französischen Republik (s. Art. Konkordate); als dieses nach vielen Schwierigkeiten am 26. Messidor des Jahres IX (15. Juli 1801) zu stande gebracht worden war, kehrte C., der sich während der diesbezüglichen Verhandlungen in Paris aufgehalten hatte, nach Rom zurück. Die organischen Artikel, die Bonaparte dem Konkordate hatte beifügen lassen, stießen nach der Meinung Cs. das ganze Gebäude, das er mit so großer Mühe errichtet hatte, um.

Nichtsdestoweniger gehörte C. zu denen, die zuerst dazu willig waren, auf den Vorschlag Napoleons einzugehen, daß Pius VII. nach Paris kommen solle, um den neuen Kaiser zu salben und zu krönen. Er hatte jedoch große Schwierigkeiten zu überwinden, namentlich deswegen, weil die Verhandlungen von seiten Frankreichs durch den Oheim Napoleons, den taktlosen, in Theologie und Kirchenrecht ganz unbewanderten Kardinal Fesch geführt wurden. Aber das Benehmen Napoleons dem Nachfolger Petri gegenüber ließ ihn bald sein Entgegenkommen bereuen. Als Napoleon am 13. Februar 1806 dem Papste ein Bündnis mit Frankreich vorschlug, dergestalt, daß der Papst Souverain in Rom, Napoleon aber römischer Kaiser wurde, und die Feinde Frankreichs als Feinde des Papstes gelten sollten, flocht er in dem betreffenden Brief einige bittere Worte gegen C. ein, und schrieb gleichzeitig an Kardinal Fesch: „Sag dem C., wenn er sein Vaterland liebe, solle er entweder das Ministerium verlassen oder thun, was ich verlange“. Der Vorschlag wurde zwar abgewiesen, aber C. hielt es für das Richtigste, gleichzeitig Pius VII. dazu aufzufordern, einen anderen Staatssekretär zu wählen; am 17. Juni 1806 wurde er durch Kardinal Casoni abgelöst. Nachdem Pius VII. 1809 aus Rom weggeführt worden war, befahl Napoleon, daß die Kardinäle nach Paris reisen sollten, teils damit sie bei seiner Vermählung mit Marie Louise zugegen sein könnten, teils um sie bei einem eventuellen Papstwechsel in seiner Nähe zu haben. C. weigerte sich, ohne die Erlaubnis Pius VII. Rom zu verlassen; aber am 10. Dezember 1809 drangen französische Soldaten in seine Wohnung ein und zwangen ihn, sich reisefertig zu machen, worauf er nach Paris gesandt wurde, wo er jedoch erst am 20. Februar eintraf. In Paris verhielt er sich ganz ruhig und wies „die Pension“ von 30000 Frcs., die Napoleon den Kardinälen bewilligt hatte, zurück; sowohl von der bürgerlichen Eheschließung wie von der kirchlichen Trauung (2. April 1810) blieb er nebst einem Teil der übrigen Kardinäle fern. Als er am Tage nach der Trauung zur Audienz erschien, wurde er und zwölf andere „widerspenstige“ Kardinäle zurückgewiesen. So zornig war der Kaiser, daß er drohte, C. erschießen zu lassen. Am folgenden Tag teilte der Kultusminister ihm und den zwölf andern mit, daß ihr Eigentum mit Beschlag belegt worden sei, daß sie in Zukunft die Zeichen ihrer Kardinalswürde nicht tragen dürften, und daß der Kaiser ihnen später mitteilen werde, wo sie sich aufhalten dürften. Im Juni wurden dann diese „schwarzen“ Kardinäle in verschiedene Gegenden verwiesen, C. nach Reims. In dieser Stadt schrieb er seine Memoiren. Seine Freiheit erhielt er erst wieder, als Pius VII. am 25. Januar 1813 das Konkordat von Fontainebleau unterschrieben hatte (s. Art. Konkordate), worauf er in der unmittelbare Nähe des Papstes seine Wohnung erhielt. Er erkannte sofort das Mißliche des Schrittes, den Pius VII. unternommen hatte, und legte dem Papste einen Entwurf eines Widerrufs vor, der am 24. März Napoleon überreicht wurde. Der Kaiser hielt es für das Klügste, diesem Widerruf gegenüber ein vollkommenes Stillschweigen zu beobachten; eine Woche nach der Wegführung des Papstes von Fontainebleau (23. Januar 1814), erhielt C. den Befehl, nach verschiedenen Ortschaften zu reisen, die Napoleon näher bestimmen würde. In Béziers erhielt C. die Nachricht von der Thronentsagung Napoleons, worauf er sofort einen Paß verlangte, um zum Papste zu reisen. In Fréjus sah er Napoleon vorbeifahren und wurde selbst von diesem bemerkt. „Er ist ein Mann“, sagte dieser zum Feldmarschall von Keller, „der nicht den Schein erwecken will, ein Priester zu sein; und doch ist er es mehr als alle übrigen“.

C. traf den Papst in Imola, erhielt aber sofort den Befehl, nach Paris zu reisen, um mit den verbündeten Mächten zu unterhandeln; in der Folgezeit führten ihn diese Unterhandlungen auch nach London und zum Kongreß nach Wien. Am grünen Tisch erwies sich C. als ein den Staatsmännern der Restaurationszeit Ebenbürtiger. Er war, im Gegensatz zu Pacca und andern, ein moderner Geist, der mit Sympathie die Staatsmänner an der Befestigung der Staaten auf einer konservativen Grundlage arbeiten sah, ohne, mit der Bulle Unam sanctam vor Augen, eifersüchtig über den vermeintlichen Hoheitsrechten der Kirche zu wachen. Er verriet einen politischen Überblick und eine diplomatische Kunst, welche die Bewunderung des Papstes erregten. Nicht ohne Grund wandten die Römer die Worte Dantes von Peter de la Vigne, welcher beide Schlüssel zum Herzen seines Herrn besaß, auf C. an; die Engländer priesen ihn als a very gentlemanly, liberal man, und während seines Londoner Aufenthaltes leitete er die nähere Verbindung zwischen England und dem päpstlichen Stuhl, die in unseren Tagen eine so große Bedeutung erlangt hat, ein. Die Wiener Diplomaten fanden ihn insinuant comme un parfum. Wenn er schließlich auch nicht alles, was er fordern zu müssen glaubte, erreichte, so hatte er doch Grund mit Artikel 103 des Wiener Friedens zufrieden zu sein, der dem Stuhle Petri die Gebiete von Camerino, Benevent und Pontecorvo und die drei Legationen Ravenna, Bologna und Ferrara mit Ausnahme eines kleinen Stücks von Ferrara, das auf dem linken Poufer lag, zurückgab. „Das ist der kühnste und schönste Zug, der auf dem grünen Tisch gemacht worden ist", sagte Talleyrand zu Metternich im Hinblick auf das von C. erreichte Resultat, und ein anderer der Wiener Diplomaten sprach sich sehr anerkennend über Wachsamkeit, Energie und Leidenschaft C.s im Interesse des päpstlichen Stuhles aus.

Nach dem Schlusse des Wiener Kongresses konnte C. sein schwieriges Amt als päpstlicher Staatssekretär wieder aufnehmen. Er hatte in Wien den vereinigten Mächten versprochen, das Priesterregiment in Rom zu brechen. Dies erwies sich aber als unmöglich. Man hat in neuerer Zeit (Curci, Das neue Italien und die alten Zeloten, Leipzig 1882, II, 166 f., vgl. Fr. Nippold, Handbuch der neuesten KG II, 26) C. getadelt, weil er den umfassenden Reformvorschlag (abgedruckt in: Miscellanea della R. Società Romana di storia patria, Roma 1880, vgl. G. Cugnoni, Il cardinale G. A. Sala in Nuova Antologia 1880. II, 241 f. und Memorie intime del card. Sala, Roma 1881), den der damalige Abt, spätere Kardinal Giuseppe Antonio Sala Pius VII. nach seiner Rückkehr nach Rom überreicht hatte, unterdrückte. Man muß indessen bedenken, daß dieser Reformvorschlag gestellt wurde, während C. sich in Wien befand; es mußte ihm in hohem Grade ungelegen sein, daß von Rom selbst aus ein Vorschlag wie der Salas gestellt wurde, der auf Trennung der geistlichen und weltlichen Macht ausging, während er am Diplomatentische den schweren Kampf kämpfte, um alle weltlichen Besitzungen des Papstes zu bewahren. Die meisten Vorschläge Salas waren wohl auch weder so neu noch so epochemachend, daß sie irgendwie die Eifersucht C.s erregt haben könnten. Viele derselben hätten sich vielmehr seines vollen Beifalls erfreuen können; er war aber so sehr Realpolitiker, daß er lieber handelte als schrieb.

Ehe C. Wien verließ, erließ er verschiedene Gesetze (L. C. Farini, Lo stato Romano I, 2 f.), welche die inneren Verhältnisse in den wiedererlangten Legationen regelten, und am 6. Juli 1816 ward das große Motu proprio herausgegeben (Bullarium Romanorum XIV, 47 f.), welches eine Art von Grundgesetz für den Kirchenstaat wurde und denselben zu einer Einheit zu gestalten suchte. Die Städte und der Adel verloren ihre alten Sonderrechte, und der Kirchenstaat wurde, nach dem Vorbilde der französischen Departementseinteilung, in siebenzehn Delegationen geteilt, die von je einem Delegaten mit der Amtsbefugnis der französischen Präfekten verwaltet werden sollten. Alle Delegaten sollten Prälaten sein, sodaß also die Priesterschaft durch die neue Ordnung das Übergewicht erhielt. Das Schulwesen und besonders das Finanzwesen war Gegenstand der steten Erwägung C.s; aber auf dem Gebiete der Finanzen stieß er auf große Schwierigkeiten. Nicht geringere Mühe verursachte es ihm, die Rechtspflege zu regeln. 1817 erschien durch die Hilfe des Advokaten Bartolucci ein neues Prozeßgesetz, aber auf vielen andern Punkten des Rechtslebens herrschte noch eine hoffnungslose Verwirrung. Die offiziösen „Annali d'Italia" (Coppi V, 334) sagen daher etwas bitter: „C. begann vieles, führte etwas durch, hinterließ aber verschiedenes unvollendet, wie das Gesetzbuch, das Steuerwesen und den Fond zur Abbezahlung der Staatsschulden."

Wer hätte aber unter so schwierigen Verhältnissen mehr erreichen können? Früher hatte die Kirche Stadt und Land ernährt, jetzt bedurfte sie der Unterstützung beider und

wurde deshalb mit Haß beladen. Die tiefe Kluft zwischen der Priesterschaft und dem Laienvolke, die nach der französischen Besetzung schroff hervortrat, verursachte fortgesetzte Schwierigkeiten. Dazu kam, daß C. der großen Partei der Zelanti gegenüberstand, die vom Kardinal Pacca geleitet wurde; in ihren Augen war C. ein gottloser Liberaler. Um diesen Widerstand unschädlich zu machen, schloß C. die reaktionären Kardinäle von jedem Einfluß auf die Staatslenkung aus, steigerte aber hierdurch den Haß der Zelanti, die jetzt zu dem schicksalsschwangeren Mittel griffen, wie die Carbonari einen heimlichen Verein (den „Sanfedismus") zu gründen, welcher C. große Schwierigkeiten verursachte.

Erreichte so die innere Regierung C.s in vielen Beziehungen nicht das erstrebte Ziel, so war er nach außen hin in jeder Hinsicht vom Glücke begünstigt. Durch seine diplomatische Kunst errang er eine Reihe von Siegen, welche von großer Bedeutung wurden für die Machtstellung der römischen Kirche in den meisten europäischen Ländern. Nach 1815 brach eine „Konkordats-Ära" an (s. Art. Konkordate), welche die Spuren des Jansenismus, Gallikanismus und Febronianismus in den verschiedenen Ländern vernichtete. Die einzige katholische Macht, die mit dem Papste keine neue Übereinkunft schloß, war Österreich; denn über diesem Lande ruhte in kirchlicher Hinsicht noch ein Teil des Geistes Josephs II.

Es war der Gedanke C.s, Rom als Stätte der Kunst zu einer Weltstadt zu machen. Canova war von ihm gern gesehen, und Thorwaldsen konnte unter seinem Schutze in Rom seine Meisterwerke schaffen. 1817 und mehrere Male später kam der Kronprinz Ludwig von Bayern nach Rom, um seinen Geist durch die Besichtigung der Kunstschätze der Stadt zu erquicken; Künstler wie Cornelius, J. Schnorr von Karolsfeld und Overbeck brachen neue Bahnen auf dem Gebiete der Malerei. Aber die Stadt Petri sollte nicht allein eine Freistätte für die Kirche und die Kunst bleiben. Als Spanien 1820 die Verfassung von 1812 annahm, ging eine revolutionäre Zuckung durch ganz Italien. Was den Kirchenstaat betraf, so bot C. dem Sturme Trotz, indem er Festigkeit mit Milde paarte. Um die Karnevalszeit brachen Unruhen in den Legationen aus; aber als die Österreicher sich zeigten, trat wieder Ruhe ein. Nach dem Siege der heiligen Allianz über die Revolution in Italien bekam indessen auch Pius VII. verschiedene gute Ratschläge für Veränderungen in der inneren Regierung. Diese wollte C. aber nicht entgegennehmen; es kränkte ihn, den Nachfolger Petri mit den Fürsten von Toscana und Modena auf eine Stufe gestellt zu sehen. 1821 wurde eine Bulle gegen die Carbonari erlassen; von diesem Augenblick an aber entfernte C. sich etwas von Metternich, weswegen der heimliche Agent Österreichs in Rom sich mit der größten Bitterkeit über den Kardinal aussprach, „welcher die Instruktionen vergäße, die er 1815 von den verbündeten Mächten empfangen habe". Als es ruchbar wurde, daß Pius VII. zu kränkeln anfange, sah Österreich sich unter den Reaktionären nach einem neuen Papste um; denn in Wien wollte man um keinen Preis C. den Stuhl Petri besteigen sehen. Ludwig XVIII. dagegen ward ihm immer mehr zugethan, und auch die Orleans näherten sich Rom.

In dem nach dem Tode Pius VII. (20. August 1823) eröffneten Konklave war keine Rede davon, C. zu wählen. Während der Verwaltung seines Amtes hatte er sich zu viele Feinde in dem hl. Kollegium gemacht. Der Neid und der Unwille gegen den mächtigen Staatssekretär erhob seine Stimme, als Pius VII. kaum seine Augen geschlossen; das Volk sang in einem Schmähliede über das Konklave: „der Himmel bewahre uns vor einem Despoten wie C." Während des Konklaves wurde im Kirchenstaate eine anonyme Schrift „Erwägungen über das Motuproprio Pius' VII. von 1816" verbreitet, welche eine Verteidigung der inneren Politik C.s enthielt; zugleich aber erschienen einige Schriften, in denen die Erbitterung der Zelanti gegen C. sich Luft machte. Der Dominikaner Anfossi und der gelehrte Archäologe Fea konnten jetzt auch ein paar Schriften herausgeben, die C. unterdrückt hatte. In der ersten wurde behauptet, daß diejenigen, welche gekaufte Kirchengüter nicht zurückgeben wollten, nicht selig werden könnten; in der zweiten wurde die Oberherrschaft des Papstes über die Fürsten selbst in weltlichen Dingen, verteidigt. Das war ein Zeichen davon, daß die reaktionäre Partei in dem Kreise der Kardinäle die Übermacht erlangt hatte. C. merkte es, machte aber keinen Versuch, einen kräftigen Widerstand ins Werk zu setzen. Nachdem er in einem berühmten Gespräch (Artaud, Hist. du Pie VII., I, 166 ff.) Leo XII. seine Gedanken über die nächste Zukunft als sein politisches Testament auseinandergesetzt hatte, zog er sich in die Einsamkeit zurück, hauptsächlich mit den Plänen für das große Denkmal für Pius VII., das auf seine Kosten in der Peterskirche errichtet wurde, beschäftigt. Am 24. Aug. 1824 verschied er selbst mit den Worten: „Ich bin ruhig". Im Pantheon wurde ihm ein schönes Denkmal errichtet, mit einem

Basrelief von Thorwaldsen, auf welchem man C. die sechs päpstlichen Provinzen dem Papste zurückbringen sieht. Die Provinzen sind als mauergekrönte Frauen dargestellt; Ankona ist durch das Ruder, Bologna durch den Schild mit dem Universitätswappen gekennzeichnet. **Fr. Nielsen.**

Consensus Dresdensis s. Philippisten.

Consensus pastorum Genevensis ecclesiae s. Calvin Bd III S. 675,9—22.

Consensus Tigurinus s. Züricher Konsens.

Consilia evangelica, Die evangelischen Räte, stehen in der römischen Kirchenlehre den praecepta gegenüber als eine Art der im neuen Bunde giltigen sittlichen Normen. Schwane, de operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere. Monasterii, 1868, 45 S.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon ²X, 735—743 (von Pruner). Die Lehrbücher der Moraltheologie, z. B. Simar ³1893, § 17f.; Göpfert I, 1897, § 5. Protestantischerseits besonders Frank, System d. christl. Sittlichkeit I, 436 bis 443; Luthardt, Die Ethik Luthers ² S. 72—80, 85f.; Kompendium der Ethik § 46; Beck, Vorles. über christl. Ethik II, 113—143; Rothe, Theol. Ethik ²III § 856 Anm. 3 S. 435ff.; Hase, Handbuch der prot. Polemik, 2. B. 2. K. A. ⁶333ff.

1. Auch das Schema praecepta-consilia läßt sich bis zu Tertullian zurückverfolgen. Die Worte 1 Ko 7, 25 *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω γνώμην δὲ δίδωμι* (vgl. 2 Ko 8, 8. 10, wo Weizsäcker „Rat" übersetzt) finden sich de exhort. cast. K. 4 (ed. Oehl. min. S. 415/6) wiedergegeben praeceptum domini non habeo sed consilium do, was auch die Vulgata bietet (autem statt sed). Außer in diesem Kap. begegnet die Unterscheidung ad ux. II, 1 (suasum-iussum, S. 379), de cor. 4 (S. 228), adv. Marc. II, 17 (S. 631), de monog. 11 (S. 443), auch de pud. 16 (CSEL XX, 1, S. 254f.). Von den Gedanken Tertullians, bei deren Darlegung sie vorkommt, sind die zwei für sie folgenreich geworden, daß „suasum impune quis neglegat quam iussum" und daß bloß geratener Verzicht auf Erlaubtes (z. B. auf die Ehe) Verdienst begründet (vgl. Schultz ThStK 1894, 24ff.). Das repetiert Cyprian: „nec hoc iubet Dominus (Mt 19, 11f.) sed hortatur, nec jugum necessitatis inponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum . . . carnis desideria castrantes maioris gratiae praemium in caelestibus obtinetis" (de habitu virginum 23, CSEL III, 1, S. 203,26—204,4). Aber schon Hermas hatte gelehrt, daß wer verwitwet bleibt: *„περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον"* (mand. IV, 4, 2, ed. de Gebh. et Harn. S. 84) und *„ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι"* (sim. V, 3, 3, S. 146). Auch bei Origenes heißt es: „Donec quis hoc facit tantum, quod debet id est ea, quae praecepta sunt, inutilis servus est. Si autem addas aliquid praeceptis, tunc non iam inutilis servus eris . . . Quid autem sit, quod addatur praeceptis et supra debitum fiat, Paulus apostolus dicit 1 Ko 7, 25. Hoc opus super praeceptum est" (ad Rom. III, 3, ed. Lommatzsch VI, 181). Wegen Hermas und Origenes restringiert Förster (Ambrosius 1884, S. 309f.) das Urteil von Thomasius (Dogmengeschichte ²I, 448), zuerst habe Ambrosius die Unterscheidung zwischen praecepta und consilia bestimmt formuliert. Doch schreibt Förster S. 189: „es entwickelt sich . . eine förmliche Doktrin: während das praeceptum sich unmittelbar verpflichtend als Gesetz an den Willen des Menschen richtet und seine Nichtbefolgung zur Sünde wird, so läßt das consilium dem Menschen größere Freiheit und verheißt dafür eine reichere Gnade". Man beachte übrigens, daß Ambrosius da, wo er diese Doktrin entwickelt (de viduis 12 MSL 16, 256, vgl. ep. 63 S. 1199f.), nicht etwa damit die de offic. minist. (I, 11, 36f. III, 2, 10, S. 34. 148) eingeführte stoische Unterscheidung mittlerer und vollkommener Pflichten kombiniert und hier zwar Mt 19, 21, aber nicht 1 Ko 7, 25 zitiert. Jene Doktrin ist seitdem vulgär-katholisch, sie begegnet bei Optatus (VI, 4 CSEL 26, 149, 16ff.), Hieronymus (adv. Jov. I, 12 MSL 23, 227f.) und besonders bei Pelagius (ad Demet. 9f. MSL 33, 1105f.), s. Reuter, Augustinische Studien 1887, S. 399—403. Auch Augustin bekennt sie ausdrücklich, s. Reuter S. 403f. 408f. Nicht nur der Terminus consilia und die Unterscheidung von praecepta finden sich in nicht wenigen Stellen (vgl. z. B. das enchiridion am Schluß MSL 40, 288), sondern auch die

Gedanken des transvolare concessa (de virg. 30 MSL 40, 412), der excellentior perfectio, maioris gloriae palma, des celsior sanctitatis gradus. Es handelt sich dabei um die Räte der Armut und Virginität. In Augustins Lehre davon hat Reuter (S. 426 f. 476) Antinomien nachgewiesen, den Konflikt zweier Tendenzen. Einerseits wird das äußerliche, buchstäbliche Beobachten der Räte als höhere Sittlichkeit, die ein höheres Verdienst erwirbt, gewürdigt. Andererseits wird das Übersittliche hiernach zu schätzen unsicher gemacht durch die Wertschätzung alles Handelns nach der inneren sittlichen Gesinnung. Wo sie fehlt, ist auch das scheinbar übersittliche, buchstäbliche Handeln nach den Räten kein sittliches; wo sie vorhanden ist, kann es fehlen, sie ersetzt es. Die Zugehörigkeit zum Stande der die Räte buchstäblich Haltenden verbürgt nicht den Wert der Zugehörigen, ein nur die Gebote Beobachtender kann sittlich höher stehen.

2. Zwischen Augustin und Thomas wurde in der Lehre von den Räten jene erste Tendenz auf Überschätzung des Mönchtums als Standes der Vollkommenheit immer überwiegender. Bei Thomas regt sich doch auch die andere Tendenz. Seine summa theol. kommt zu den Räten im Abschnitt de lege (II, 1, qu. 90 ff.) näher de lege evangelii, quae dicitur nova lex (qu. 106 ff.). „(Tertio) adimplevit Dominus praecepta legis superaddendo quaedam perfectionis consilia» (qu. 107, art. 2). Diese behandelt qu. 108, art. 4. Der Unterschied zwischen Rat und Gebot ist der, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Die Gebote des neuen Gesetzes sind gegeben de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, die Räte aber de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Er steht zwischen den Dingen dieser Welt und den geistlichen Gütern. Ganz an jenen zu hängen wehren die Gebote, aber sie ganz wegzuwerfen ist nicht nötig, um zur ewigen Seligkeit zu kommen: sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando et ideo de hoc dantur consilia evangelii. Es sind die drei generalia et perfecta der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, auf die sich auch alle particularia zurückführen lassen. Solchen folgt z. B. wer dat eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, wer bene facit inimicis suis, quando non tenetur, wer offensam remittit, cuius iuste posset exigere vindictam. Die Räte an sich sind allen förderlich, aber manchen sind sie es nicht, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Die secunda secundae kommt auf die Räte zurück beim status perfectionis. Qu. 184, art. 3 lehrt, daß die Vollkommenheit essentialiter in der gebotenen Liebe besteht, aber instrumentaliter in den Räten. Sie sind quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem, entfernen Hindernisse der höheren Grade der Liebe, während die Gebote noch hält, wer den untersten behauptet. Denn wer Gebotenes nicht auf die beste — bloß geratene — Weise erfüllt, übertritt nicht schon das Gebot: sufficit quod quocunque modo impleat. Diesen Artikel des Thomas mit dem immerhin maßvollen „instrumentaliter" vertritt Gerson in seinem Traktat de consiliis evangelicis et statu perfectionis (opera ed. du Pin [2]II, 1728, S. 669—681), worin er, wie die Augustana (27, 60) rühmt, „reprehendit errorem monachorum de perfectione".

Wiclif bestritt, daß die Räte nur heroische Menschen, aber nicht den Mittelschlag verpflichten: „omne consilium Christi obligat quemcunque ipso consultum" (Lechler, Wiclif I, 532/3); Gott verpflichte uns bei Strafe des Verlustes des Lohnes zur Beobachtung jenes dreifachen Rates (polemical works in latin II, 528, 13—529, 10). Das „triplex consilium" sind jene drei prinzipalen Räte. Aber Wiclif hat auch die im Mittelalter üblich gewordene Zwölfzahl. Man suchte Räte besonders in der Bergpredigt, deren acht Seligpreisungen sogar manche dazurechneten. Die Aufzählungen sind überhaupt verschieden. Man findet hinter jenen drei, die die Ordensleute betreffen, genannt: Liebet eure Feinde Mt 5, 44; nicht widerstreben dem Übel Mt 5, 39—41; Almosen geben nicht nur vom Überfluß Lc 6, 30; nicht ohne Not schwören Mt 5, 34—37; Ärgernis vermeiden Mt 5, 29 f.; alles in rechter Absicht auf Gottes Ehre thun Mt 5, 16. 6, 1; thun, was man lehrt Mt 7, 5. 23, 3. 4; nicht sorgen Mt 6, 31; den Bruder strafen Mt 18, 15; nicht richten Mt 7, 1 und auch noch andere, vgl. Luther WW EA var. arg. 4, 450; Lämmer, Die vortridentinisch-kath. Theol. des Ref.-Zeitalters, 1858, S. 171 ff. Aus den hier vorgeführten Sätzen heben wir noch die folgenden heraus: „Wiewohl wir solchen christlichen Räten nachzugehen anfangs nicht schuldig sind — wer sich aber einmal darein begiebt, der mag nimmer davon hinterstellig werden. Durch Gelübde und Ver-

willigung wird aus dem Rat ein Gebot" (S. 172/3). „Monasticae vitae genere homines amplius aliquid merentur, quia in statu perfectionis sunt, quam ii, qui vulgare vitae genus sequuntur" (S. 175m). Über die Räte im Mittelalter vgl. auch von Zezschwitz, System der christlichkirchl. Katechetik ²II, 1, 176. 209.

3. Luther hat bedauert, daß auch Hus die Lehre von zwölf Räten vertreten habe (WW EA 60, 256. var. arg. 5, 216. [4, 451]. exeg. op. 23, 415 f.). Seine Ablehnung ging von seinem Widerspruch gegen den S. 275, 37 vorgeführten Gedanken aus. Er verwarf jede Beruhigung über das Gesetz: es gebiete seine allervollkommenste Erfüllung, minder vollkommene sei nicht erlaubt, sondern Sünde, die aber Gott verzeiht, wo Glaube mit täglicher Reue und Besserung ist (WA I, 109, 12 ff. 368, 21 ff. 400, 25 ff. 429, 23 ff. II, 419, 16 ff.). Sage man von Worten wie „dem laß auch den Mantel" „sunt consilia non praecepta nisi ad praeparationem animi" — das geht auf Augustin zurück, ep. 138, 2, 13 MSL 33, 530 — so verstehe er nicht diese wunderliche Bereitung, die nie zur That schreitet, und Augustins (a. a. O.) Berufung auf Jesu Verhalten beim Backenstreich werde mißverstanden (I, 508, 31 ff. 512, 35—513, 17. 619, 6 ff.). Das verdammten die Sorbonne als legis christianae nimium onerativum (EA var. arg. 6, 50), Eck (vgl. Lämmer a. a. O. S. 172, 2) und andere (s. Briefwechsel ed. Enders II, 39 f.). Gegen Eck führte Luther aus, daß die Räte nicht supra, sondern infra praecepta seien als media commodiora oder quaedam viae et compendia facilius et felicius implendi mandati dei; dem allen gebotenen Ziel „non concupisces", kämen Unverheiratete leichter am nächsten, doch niemand erreiche es; aber wolle Eck die Ehe abschaffen? (WA II, 644, 5 ff.). Bald dachte Luther noch nüchterner über Ehelosigkeit. Sie gilt ihm als Rat — es ist der einzige — als Privileg, aber nur bei vorhandenem donum continentiae. Da das sehr selten ist, ist sie meist unkeuscher als die inferior castitas coniugii. Wer das allgemeine Gesetz der Fortpflanzung in sich spürt, trete in die Ehe „et facilis erit ei lex castitatis". So in de votis monasticis (VIII, 583, 30 ff. 585, 8 ff. 631, 13 ff. 632 18 ff. 653, 14. 654, 2). Eingangs kritisiert Luther scharf die Distinktion, die aus den allgemein verpflichtenden Geboten der Bergpredigt Räte für wenige macht (580, 20 ff.; vgl. auch EA 7², 334 f.). Das repetiert Melanchthon CR 1, 306/7, 404/5, 416 und in den locis, CR 21, 124 ff. 407 ff. 719 ff. Hier wird besonders das Unterlassen der Privatrache als Gebot aufrechterhalten. Faßt man es als Rat, so verweltlicht man nach Luther die Christenheit. Denn wie Christus seinem Gebot Mt 5, 39 gemäß sogar den ganzen Leib darbot und geißeln ließ, so soll der Christ für seine Person „bereit sein, wo es not wäre, den andern Backen auch darzureichen". Doch bezieht Luther unmißverständlich genug dies Gebot allermeist auf die Gesinnung: der Christ soll nicht rachgierig sein, sondern ein freundliches Herz behalten, wenn er Übelthätern als Weltperson um seiner Nächsten und des Rechtes willen widersteht (EA 50, 315—321; 43, 131 bis 143; vgl. 22, 65. 70. 73. 79. WA 12, 625, 10 ff.). Die lutherischen Bekenntnisschriften bekämpfen die römische Lehre von den Räten, weil sie merita supererogationis (CA 27, 12. Ap. 27, 24 f. 39), die Privatrache als erlaubt (CA 27, 54. Ap. 16, 59. Groß. Kat. § 197) und Menschensatzungen (Ap. 27, 26. 39) aufstellt und weil sie über das weltliche Reich unsicher macht (CA 27, 55. Ap. 16, 56). Vgl. noch CA 27, 61. Ap. 27, 9. Calvins Widerspruch skizziert Lobstein, Die Ethik Calvins 1877, S. 54.

Von den Tridentinischen Vätern sehen die römischen Theologen ihre Lehre von den Räten wenigstens dadurch bestätigt, daß sie, wie Schwane sagt (a. a. O. S. 27), „unum consilium evangelicum expresse dogma fidei declararunt" Sess. 24, can. 10: „Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio, a. s.". Der römische Katechismus berührt die Lehre 3, 3, 24. Eine von den alten lutherischen Dogmatikern mit Recht geschätzte Abhandlung de discrimine praeceptorum et consiliorum bietet Chemnitz in seinen locis theol. (ed. Leyser II, 1594, S. 122—135). Eine ausführliche Verteidigung der römischen Lehre gegen die protestantischen Angriffe hat Bellarmin in de controversiis christianae fidei versucht, de membris ecclesiae militantis, l. 2 de monachis, c. 7—13 (WW Köln II, 1628, S. 336—344). Ihn widerlegt sehr glücklich und gründlich Joh. Gerhard, loci theol. XV, c. 9 (ed. Cotta VI, 1767, S. 159—181), nach Gaß (Gesch. d. prot. Dogm. I, 291) „einer der besten Abschnitte des Werkes". In Petavs opus de theologicis dogmatibus vgl. dissert. eccles. de cath. quibusd. dogm. II, 5 f. (Antwerp. IV, 1700, S. 192—195) und de poenitentia IV, 10 (S. 283); VIII, 12—14 (S. 333—335).

4. Es gilt die Lehre von den Räten zu beurteilen ohne Übergriffe in andere Artikel wie Gelübde, Mönchtum, opus supererogationis, Pflicht, Verdienst, Vollkommenheit, die man vergleichen wolle. Daß, seitdem eine höhere und niedere Sittlichkeit unterschieden wurde, die Normen jener consilia genannt und als solche von denen dieser als Gebote unterschieden wurden, ist mit 1 Ko 7, 25. 40 geschichtlich hinreichend erklärt. Daß es unter den für die Christenheit in Betracht kommenden sittlichen Normen neben ἐντολαὶ θεοῦ (z. B. v. 19), ἐπιταγαὶ κυρίου (v. 25. 10) auch γνῶμαι eines Paulus giebt, der „auch den Geist Gottes zu haben" (v. 40) und „zuverlässig zu sein vom Herrn begnadigt" (v. 25) war, kann natürlich nicht bestritten werden. Pauli γνῶμαι heben sich andererseits auch von seinen eignen ἐπιταγαί oder seinem διατάσσειν ab, vgl. 2 Ko 8, 10. 8. 1 Ko 16, 1. 7, 17. 12. 6. Das Wesen jener besteht darin, daß sie nicht „eine Schlinge überwerfen" (v. 35) d. h. nicht unfrei machen, nicht alle verpflichten, weil ihre Befolgung ein Charisma von Gott (v. 7) voraussetzt. Wegen 1 Ko 7, wo Paulus seine Aussagen gegen Verheiratung von Jungfrauen und gegen Wiederverheiratung als γνῶμαι einführt, muß also der Begriff dieser vom allgemein verpflichtenden Gebot unterschiedenen Norm aufrecht erhalten werden. Aber auch das Herrenwort Mt 19, 11 f. normiert so. Danach lehrt auch das lutherische Dogma (Ap. 23, 22. 38. 40. 55. 69. 27, 27) über die Virginität, daß Ambrosius (exhort. virgin. 3, 17 MSL 16, 341) recht gesagt, sie allein könne man raten und nicht gebieten; daß sie „expeditior" sei; daß diejenigen, so die Gabe der Keuschheit haben, zu vermahnen seien, sie nicht zu verachten, sondern zu Gottes Ehre zu brauchen; daß aber res debet relinqui libera und darin ein jeder für sich sein Gewissen zu prüfen habe. Doch ist die paulinisch-lutherische Lehre von diesem Rate keineswegs identisch mit der römischen Lehre von den Räten. Einmal richtet jene — im Sinne Jesu! (gegen Wrede ThLZ 1896, 78 vgl. Titius, Die ntl. Lehre von d. Seligkeit I, 1895, S. 63 f.) — den Blick weniger auf die individuellen Zwecke der Ehelosigkeit, die himmlische Aureole, als auf ihre religiösen und altruistischen Zwecke (vgl. besonders Luther WW WA 8, 585,12—37. 610,23—611,6. 12, 134,11—14. 135,29 bis 136,4). Sodann ist 1 Ko 7, 28a. 9, 5 und das res debet relinqui libera schwerlich so gemeint, daß ein Christ, der, mit Kontinenz begabt, für sich sein Gewissen geprüft und nichts gefunden hat, was seiner Ehelosigkeit sittlich im Wege steht, nicht über sich ein, nur ihm erkennbares, Gebot habe, ehelos zu bleiben. Nicht im Sinne Pauli dürfte die Behauptung der Römischen sein (vgl. Pruner a. a. O. S. 742, Göpfert a. a. O. S. 33), daß, wer in sich das Charisma und eine Anregung davon Gebrauch zu machen fühle, ohne daß er in diesem eine notwendige Beziehung zur Seligkeit erkenne, volle Freiheit habe, dem Rate nicht zu folgen, wenn nur die Motive keine selbstsüchtigen seien. Auf Fälle, wo Ehelosigkeit trotz vorhandenen Charismas als nicht geboten empfunden werden darf, scheint Paulus 1 Ko 7 nicht reflektiert zu haben: er wird seine γνῶμαι als Gebote für alle, die sich des Charismas erfreuen, gedacht haben. Die richtige allgemeine Definition dürfte sein: die Räte sind Hilfsnormen zur Erkenntnis der den Christen in seiner individuellen Lage verpflichtenden Gebote. Gegen die Abgrenzung eines („ungemein weiten" Pruner S. 736) gebotfreien Bereichs der Räte in der sittlichen Bethätigung kann man auch philosophische Ethiker citieren wie Höffding (Ethik 1888, S. 70 f. und GgA 1896, 305) und Paulsen (System der Ethik [4]1896, I, 350). Die Hauptbeweisstelle der Römischen für ihre Lehre ist immer noch Mt 19, 16—22. Die Unterscheidung — nur bei Mt — zwischen „Willst du zum Leben eingehen" und „Willst du vollkommen sein" macht sie blind gegen die doch auch bei Mt leichte Einsicht, daß auch die Nachfolge in Armut für jenen reichen Jüngling bei seiner persönlichen Eigentümlichkeit notwendige, gebotene, ihm noch fehlende Bedingung seines Eintritts ins Reich Gottes war und nicht seinem freien Belieben anheimgestelltes, nur angeratenes Mittel zu höherer Vollkommenheit (vgl. Melanchthons Auslegung CR 1, 971. Ap. 27, 49 und Luthers Randbemerkungen hierzu CR 27, 636 f.). Befand sich der davongegangene reiche Jüngling etwa im Reiche Gottes und nur nicht auf einer höheren Stufe? Was aber für ihn damals Gebot war, kommt nun für die ganze Christenheit als Rat in Betracht oder, um Rothes (a. a. O. S. 436) Ausdruck zu verwenden, als „Anfrage bei der individuellen Instanz" jedes einzelnen Christen, ob vielleicht gerade auch ihm um des Himmelreichs willen auf seinen ganzen irdischen Besitz auch äußerlich zu verzichten geboten sei. Alle Verzichtgebote, die Jesus an einzelne Personen gerichtet hat (vgl. Wendt, Die Lehre Jesu II, 1890, S. 386 f.), müssen in der Christenheit als Räte giltig bleiben, mit deren Hilfe die einzelnen Gewissen erkennen können, was auch ihnen in ihrer Lage geboten sein kann. Könnte bewiesen werden, daß sich in der Bergpredigt auch Gebote nur für einen engeren Kreis von Jüngern finden,

die zu außerordentlichen, um des Himmelreichs willen nötigen Leistungen begabt und berufen waren, so würden sie Räte in unserem Sinne sein. Daß auch Thomas besondere Erweise z. B. der Feindesliebe als bloß geraten beurteilt, ist nur eine Folge der Theorie, daß man die Gebote erfüllen könne in einer Weise, die nicht wieder geboten sei, während doch die beste Erfüllung, weil allein gut genug, allemal geboten ist. Auf den Einwand, daß die vollkommenste Erfüllung im Doppelgebot der Liebe geboten sei, antworten die Römischen (s. Pruner S. 742), mit diesem Gebote sei immer noch freies Opfer der Liebe vereinbar, dessen Unterlassung vor Gott nicht schuldbar mache. Zur Selbstbeurteilung des römischen Christen, der sich vor Gott nicht schuldig fühlt, wenn er die höchsten ihm möglichen Opfer der Liebe unterläßt, schweigt die Polemik. **K. Thieme.**

Consistentia, Consistentes s. Bann Bd II, 381,50—382,10.

Consolamentum s. Katharer.

Constitutiones apostolorum s. Bd I S. 734,5.

Consubstantiatio s. Transsubstantiation.

Contarini, Gasparo, gest. 1542. — Zwei gleichzeitige Vitae: 1. Giov. della Casa (Erzbischof von Benevent), Casp. Contareni Vita, vor der Pariser Ausgabe der Opera Cont., in: Vitae selectorum aliquot virorum, Londini 1704, p. 154—186, und bei Quirini, Ep. Poli III, p. CXLII—CXCVIII. 2. Lodovico Beccadelli (Beccatello — er begleitete Cont. als Sekretär nach Regensburg, später Nuntius in Venedig und Erzbischof von Ragusa, vielfach im Dienst der Kurie thätig, gest. 1572), Vita del Card. Gasp. Cont., (herausgegeben mit Beigaben zum Leben C.s von Kardinal Querini), Brescia 1746, auch in Quirini, Ep. Poli III, p. XCVII—CXLI, und in [Morandi], Monumenti [s. u.] I, 2, 9—59 mit wertvollen Anmerkungen; zuletzt besonders gedruckt: Venetia 1827. (Ueber das Verhältnis der beiden Vitae s. gegen Quirini, der Ep. Poli III Praef. p. 86 sq. irrtümlich die lateinische für eine Uebersetzung der italienischen erklärte, Mazzucchelli, Degli Scrittori d'Italia II, 2, 580 und besonders Morandi a. a. O. S. 3—8, auch Brieger, Cont., S. 23). — Ciaconius, Vitae Pontif. Roman., Romae 1677, 578—599; Christoffel, Des Card. C. C. Leben u. Schriften, ZhTh 1875, S. 165—265; Franz Dittrich, Gasparo Contarini 1483—1542. Eine Monographie, Braunsberg 1885 (sehr ausführlich und gründlich. D. ist durch seine Beschäftigung mit Cont. zu der Ueberzeugung gelangt, „daß im 16. Jahrh., während gerade in Deutschland alles zusammenzubrechen drohte, um den Stuhl Petri noch immer in großer Zahl Männer geschart waren, die Weisheit und Kraft genug besaßen, um unter Leitung und Führung des obersten Hirten der Kirche eine wahre Reformation herbeizuführen"); Dittrich, Nachträge zur Biographie Gasp. Cs., HJG VIII, 1887, S. 271—283. — Aus der reichen Litteratur, wo Cont. beiläufig behandelt wird, ist außer Sarpi und Pallavicini auch M'Crie zu vergl., besonders aber die Meisterschilderung Rankes (Päpste I, [7], 96 ff., DG. IV, 149 ff.); endlich W. Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, Düsseldorf 1865, und Gius. de Leva, Storia documentata di Carlo V, Vol. III, Venezia 1867.

Kaspar Contarini (Contarenus) ist aus einer der vornehmsten Venetianer Familien 1483 geboren. Seine Geburt berechtigte ihn zu den ersten Ämtern seiner Vaterstadt, und nach einer glücklichen Vorbereitung in sehr gründlicher wissenschaftlicher, namentlich philosophischer Bildung (er schrieb gegen Pomponatius für die Unsterblichkeit der Seele aus Vernünftgründen) begann sein öffentliches Leben mit einer glänzenden Laufbahn im Dienste derselben. Im Jahre 1521 ward er als Gesandter der Republik an Karl V. bei dessen erster Ankunft in Deutschland geschickt; Luther machte in Worms keinen großen Eindruck auf ihn; er hatte sich etwas anderes unter demselben vorgestellt. Contarini begleitete den Kaiser nach Spanien. Später ist er es, der den Papst Clemens VII. nach der Eroberung von Rom mit dem Kaiser versöhnen hilft. In Bologna bewirkte er die Aussöhnung des Kaisers mit der Republik; das eigene Interesse des ersteren für den Frieden ward durch die angenehme Person des Unterhändlers nicht wenig verstärkt. Eben dort wohnte er dann der Krönung Karls V. durch den Papst bei. Große geistige Begabung, aber noch mehr milde Festigkeit und sittliche Würde des Charakters stellten ihn überall hoch. Aus seiner staatsmännischen Thätigkeit stammt seine Schrift: **de magistratibus et republica Venetorum.**

Aber schon frühe zeigt er auch eine tiefe und bestimmte religiöse Richtung. Da geschah es, daß ihn, der bisher eine rein weltliche Laufbahn verfolgt hatte, Paul III. im Jahre 1535 überraschend zum Kardinal berief. Es war die Weise, einen ebenso

um seiner hohen Begabung als um seiner evangelischen Gesinnung wegen wichtigen Mann an den römischen Stuhl zu ketten. Contarini nahm an, aber er verleugnete in der neuen Stellung die alte Unabhängigkeit nicht. Die Gesinnung, von welcher Ranke sagt (Päpste I), daß sie, von allen höheren Kräften seines Lebens zusammen hervorgebracht, ihm seine Blüte, die moralische Haltung, den Ausdruck seiner Erscheinung verliehen habe: „Milde, innere Wahrheit, keusche Sittlichkeit, besonders aber die tiefere religiöse Überzeugung, welche den Menschen beglücke, indem sie ihn erleuchte", bezeichnete seinen Weg auch auf dem neuen Boden. Und das Verhältnis, in welches er trat, schien anfangs das günstigste für ihn zu werden. Paul III. berief im Jahre 1536 eine Kommission, welche er mit einem Reformationsgutachten beauftragte. Die Verbreitung evangelischer Gesinnungen und Ansichten selbst in Italien war schon so groß und drohend, daß etwas geschehen zu müssen schien. Und nicht wirksamer konnte es ja geschehen, als wenn die Einflußreichsten, in welchen jene Gesinnung lebte, selbst berufen wurden, Hand anzulegen. Das Gutachten ward auch ein freimütiges; Paul III. nahm es wohlwollend auf, aber während es schon bei ihm erfolglos blieb, wurde es von Paul IV., der einst selbst Mitglied der Kommission gewesen, 1559 in den Index gesetzt. Noch heute müht sich die römische Geschichtschreibung, dessen in Rom 1538 geschehene Veröffentlichung zu beklagen, ja zu leugnen, und dann abwechselnd doch es wieder als Vorläufer des Tridentinums darzustellen. Wie Contarini bei der Abfassung beteiligt war, zeigt sich an den Briefen, welche er 1538 an den Papst richtete, und in denen sich dieselbe Gesinnung und Ansicht über die Notwendigkeit und die Gegenstände der Reformation ausspricht. Es sind vorzüglich die Übertreibungen der päpstlichen Gewalt, gegen welche die Gedanken gerichtet sind. Von einem tiefen Gefühle des Risses in der Kirche geht er aus; er scheut sich nicht, das Prinzip der Simonie im päpstlichen Rechte aufzudecken; aber er findet das Grundübel in der durch die Schmeichelei ersonnenen Lehre von der unbegrenzten Willkür der päpstlichen Gesetzgebung; er macht gegen sie das Recht der Vernunft und der Freiheit geltend. So ehrlich das Bestreben ist, die Reformation am Haupte zu beginnen, so kommt es doch jetzt mehr als hundert Jahre zu spät. Wir hören von Contarini, wie er bei der günstigen Aufnahme von Paul III. im Innersten auflebt in der Hoffnung, Gott werde jetzt wirklich etwas gutes schaffen und die Pforten der Hölle werden nichts gegen seinen Geist vermögen. Er und seine Freunde glaubten alles gethan, wenn das sittlich Anstößige aus dem Bestande des kirchlichen Lebens entfernt würde: die übrigen Kontroversen würden die wiederherzustellende Einigkeit des Glaubens an allen Orten nicht hindern. So urteilte der Weltmann von edlem und tugendhaftem Geiste, genährt mit den reineren Bildern des Altertums und geläutert durch das Evangelium, gedrungen von großem Wunsche des Friedens und wenig beengt von der dogmatischen Formel. Doch bald war es ihm beschieden, eine andere Erfahrung von dem Stande zu machen, in welchem sich schon die kirchliche Frage befand, und von der Bedeutung, welche darin der dogmatische Streit hatte, aber auch selbst dabei ein Zeugnis abzulegen, wie er diesem tiefsten Anliegen mehr gewachsen schien, als es von dort aus scheinen könnte.

Im Jahre 1541 wohnte er dem Reichstage und Religionsgespräche zu Regensburg als päpstlicher Legat bei.

(Zu den Regensburger Verhandlungen und C.s Anteil an ihnen ist zu vgl. Th. Brieger, Gasp. Cont. und das Regensburger Konkordienwerk des J. 1541, Gotha 1870; derselbe, De Formulae Concordiae Ratisbonensis origine atque indole Halis Sax. 1870; de Leva, La concordia religiosa di Ratisbona e il Cardinale Gasp. Contarini, Archivio Veneto, T. IV, Venezia 1872, S. 5—36; L. Pastor, Die Reunionsbestrebungen Karls V., Freiburg 1879, S. 218 ff.; P. Vetter, Die Religionsverhandlungen auf dem Reichstage zu Regensburg 1541, Jena 1889; Dittrich, Zu Art. V des Regensburger Buches, HJG XIII, 1892, S. 196 f.; derselbe: Miscellanea Ratisbonensia anni 1541 im Index Lection. Lycei Regii Hosiani S.-S. 1892. — Eine wichtige, erst neuerdings erschlossene Quelle ist der „Briefwechsel Landgraf Philipps des Großm. mit Bucer", herausgeg. von Max Lenz, Bd II und III, Leipzig 1887. 1891; bes. Bd III, 1 ff.: „Aus den Akten des Reichstages zu Regensburg 1541" besonders S. 31 ff.: „Der Originalentwurf zum Regensburger Buch" und darin S. 41—60 der ursprüngliche 5. Artikel de justificatione. Dazu die Depeschen Morones teils von V. Schultze ZKG III, 1879, S. 609 ff., teils von Dittrich, HJG IV, 1883, 395—472 und 618—673 veröffentlicht. (Ueber die ebenfalls erst in neuerer Zeit reichlicher strömende Hauptquelle, C.s eigene Depeschen und Briefe, s. unten).

Es ist bekannt, wie viel dort zusammenkam, den Versuch der Vereinigung mißlingen zu lassen. Die katholischen Stände sahen schon die Verhandlung nicht gerne, und wurden im Laufe derselben immer bitterer; auch die evangelischen nahmen doch nur mit Überwin=

dung daran teil. Contarini hatte Instruktionen, die, scheinbar frei, ihn doch durch ihre Unbestimmtheit möglichst beengten, möglichst viel der päpstlichen Entscheidung vorbehielten. Aber man hatte ihn gerne abgeschickt, weil man durch ihn zu einer Vereinigung im Dogma anzulocken hoffte, die dann, erst begonnen, schon im römischen Interesse weiter gestaltet werden konnte. Je schroffer sich die Fürsten gegenüberstanden, desto milder waren die versammelten Theologen gesinnt, vor dem nahen äußeren Brande verstummt schon allmählich der Eifer ihres Streites. Dazu kam der Wunsch des Kaisers, dem es ernstlich um Ausgleichung zu thun war, und die hiedurch geleitete Wahl der Kollokutoren. So wurden die dogmatischen Hauptartikel verglichen, in einer Formel, von welcher mit Recht gesagt wird, daß sie evangelische Lehre hinter katholisch lautenden Ausdrücken enthalte, wenn auch andererseits die Evangelischen alles Recht hatten, in dieser Verhüllung eine gefährliche Brücke zu sehen. Selbst Eck, der einzig Widerstrebende, konnte doch im Laufe der Verhandlung dem allgemeinen Zuge nicht widerstehen, so sehr er dies nachher bereute. Contarini als Legat hatte die katholische Vorlage revidiert, er billigte auch die verglichene Formel.

Die älteren protestantischen Geschichtschreiber haben dies in Verbindung mit seinem nachherigen Auftreten als unredliche List ausgelegt (vgl. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, III). Allein es ist Thatsache, daß er wegen seines Verhaltens in Rom und ganz Italien angefeindet wurde, daß sich sogar Franz I. die Mühe nahm, ihn bei dem Papste zu verdächtigen; seine Freunde hatten die größte Mühe ihn zu verteidigen. Wie er gesinnt war, zeigt seine eigene Abhandlung von der Rechtfertigung, welche er in Regensburg selbst, offenbar ergriffen von dieser Kernfrage des Christentums und unter dem Einflusse der erhaltenen Eindrücke, schrieb. Er dachte in wesentlichen Punkten evangelisch über sie, und wie sein Freund Polus war er sich sehr wohl bewußt, von welcher unermeßlichen Wichtigkeit dieser Gegenstand sei. Wenn seine Äußerungen nachmals offiziell gefälscht wurden, so ist dies in einer ganz richtigen Auffassung geschehen. Man kann nicht sagen, daß seine Auffassung bloß durch eine wohl erklärliche Unbestimmtheit von dem Tridentinum abweiche. Sondern sie steht in einem sehr bestimmten Gegensatze gegen die damalige römische Lehre. Wie die Regensburger Vergleichung selbst geht er selbst nur auf eine Formel aus, bei welcher die Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschließung alles menschlichen Verdienstes behauptet, und nur die verneinende Strenge des deutsch-evangelischen Begriffes vermieden würde. Doch ist das evangelische Element durchaus mit thomistischer Lehre verwoben.

C.s Tractatus seu Epistola de iustificatione, d. Regensburg 25. Mai 1541, findet sich in den Opera, Paris 1571, S. 588–596; bei Quirini, Ep. Poli III, p. CIC bis CCXI [hier zugleich p. CCXII–CCXVI die erheblichen Abweichungen, mit welchen in der Venetianischen Ausgabe der Werke C.s von 1589 der Generalinquisitor von Venedig Marco Medici den Traktat dem Tridentinum anzunähern unternahm]; bei Kiesling, Epistola ad Quirinum de Contareno, Jenae 1749, und in Beccadellis Monumenti I, 2, 150–162; der in allen Drucken fehlende Eingang bei Dittrich, Regesten S. 332. Hinzuzunehmen sind C.s Briefe an Kard. Gonzaga vom 30. Mai u. 9. Juni, an Kard. Bembo vom 11. u. 25. Juni: ZKG III, 507. 510. 511. 513; desgleichen die verschiedenen seiner Selbstverteidigung wegen seiner Zugeständnisse an die Protestanten in der Rechtfertigungslehre gewidmeten Briefe, in denen er den römischen Angriffen und Verdächtigungen zum Trotz die Regensburger Vergleichsformel de iustific. als durchaus katholisch (il senso è catolichissimo) behauptet, indem auch nicht eine Wendung oder ein Wort von zweideutiger Natur in ihr sich finde; hierher gehören außer seinem Begleitschreiben zu der Vergleichsformel, vom 3. Mai, ZKG V, 591 ff., die Briefe an Kard. Farnese v. 9. Juni HJG I, 478, 22. Juni, ThStK 1872, S. 144 ff., 10. Juli und 23. August, HJG I, 495. 500 u. an Kard. Aleander [?], 22. Juli, ZKG III, 516 ff. — Für die Beurteilung der Rechtfertigungslehre C.s von Wichtigkeit die interessante litterarische Fehde zwischen dem gelehrten Kardinal Angelo Maria Querini und dem Leipziger Professor Joh. Rud. Kiesling 1749 ff. [die vollständigen litterarischen Nachweise s. ThStK. 1872, S. 89 ff.]; aus neuerer Zeit Döllinger, Die Reformation III, Regensburg 1848, S. 311 f.; Lämmer, „Ueber Cont.s Rechtfertigungslehre“, Deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben VII, 1856, Nr. 42. 43; derselbe, Die vortridentinisch-kathol. Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858, S. 186–197; dagegen Brieger, Die Rechtfertigungslehre des Kard. Cont., ThStK 1872, S. 87–150; A. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung, III, Bonn 1874, S. 126; Brieger, ZKG V, 1882, S. 578–581; Dittrich, Cont., S. 476 bis 504. 651–700; endlich die beiläufigen und zu rasch hingeworfenen, gegen Weizsäcker und Brieger gerichteten Anmerkungen von R. Seeberg, ZkWL X, 1889, S. 657–661).

Allein die päpstliche Politik war während der Verhandlung nicht nur bedenklich über diese und über ihn selbst geworden, sondern entschieden allen Transaktionen abgeneigt; so

erhielt er strengere Weisungen, und er folgte denselben. Er riet dem Kaiser, nachdem die Verhandlungen abgebrochen waren, sie nicht weiter aufnehmen zu lassen, sondern alles dem Papste anheimzustellen, der die sämtlichen Fragen auf einem allgemeinem Konzil oder sonst eine passende Weise zum Schluß bringen würde. Er sprach sich in einem zweiten Gutachten bald noch entschiedener in diesem Sinne aus, vertrat gegenüber von Granvella das schroffere päpstliche Verfahren, und indem er die deutschen Bischöfe zu eigener sittlicher Reformation ermahnte im Geiste jenes oben besprochenen römischen Entwurfes, bezeichnete er dies unter ziemlich herben Äußerungen über die deutsche Reformation als den Weg, dem Fortschritte derselben Einhalt zu thun. Es ist nicht schwer zu sagen, wie sich dieses Verhalten mit seiner innersten Überzeugung vereinigen läßt. Wir sahen, wie von Anfang Luther ihm nicht gefallen hat, aber der ganze volksmäßige Charakter der deutschen Reformation mußte ihm widerstreben. Er lebte noch des Glaubens an eine Reformation von oben herab; er selbst setzte seine ganze Kraft für dieselbe ein. Seine Geburt, Bildung, Laufbahn brachten es mit sich, daß die kirchenpolitische Auffassung den Gesichtspunkt der Lehre bei ihm überwog. Aber auch in der Lehre selbst wollte er doch vermitteln. Und gerade das, woran er und andere sich stießen, die verneinende Seite der protestantischen Rechtfertigungslehre, konnte von den Evangelischen nicht aufgegeben werden, wenn die ganze weitverzweigte, den Volksglauben beherrschende falsche Heilspraxis der römischen Kirche gründlich überwunden werden sollte. Wir finden aber nicht, daß Contarini eine Erkenntnis dieses Bedürfnisses hatte, von welchem selbst die Anstöße der deutschen Reformation ausgegangen waren. Nur von der Konzession der Priesterehe und des Laienkelches ist bei ihm die Rede. Seine Glaubensansichten, auf dem Gebiete stiller geistiger Forschung erwachsen, konnten wohl ein aristokratisches Gepräge behalten. Dies ist der innerste Unterschied seines italienischen und des deutschen Reformations-Bewußtseins.

Es war dem Kardinale vergönnt, wenigstens den Umschwung nicht mehr völlig zu erleben, der seine auf Rom gerichtete Hoffnung zu Schanden machte. Er starb als Legat in Bologna 1542, in dem Augenblicke, als die eröffnete Inquisition viele seiner früheren Freunde und Überzeugungsgenossen aus Italien zu fliehen nötigte. Ihm selbst ist die Entscheidung, welche vielleicht für seinen Charakter zu schwer gewesen wäre, erspart geblieben, und er durfte das reine Bild eines Mannes zurücklassen, der die Wahrheit erkannte und das Gute wollte, wenn ihn auch seine Weltbildung, die Verhältnisse und selbst die Milde seines Charakters in einer beschränkten Ansicht über den Weg, auf dem es zu erreichen, fesselten.

Die zahlreichen wissenschaftlichen Abhandlungen C.s sind gesammelt in: Gasparis Contareni Cardinalis Opera, Parisiis 1571, einem starken Foliobande. Dagegen sind die Depeschen seiner verschiedenen Gesandtschaften noch längst nicht zusammengebracht, auch seine Briefe noch nicht alle beisammen. Aus der Zeit seiner Beglaubigung bei Karl V. als Venetian. Orator liegt nur ganz Weniges vor: s. Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, II, Gotha 1896, S. 875—948: Depeschen aus dem April und Mai 1521 aus Worms; H. Baumgarten, Karl V., II, Stuttg. 1888, S. 707 f., Bruchstücke aus dem J. 1525. — Für die spätere Zeit vgl.: [Angel. Cominus], Gregorii Cortesii Card. Omnia, P. I, Patavii 1774, p. 99—143, 28 Briefe von 1536—40; Ang. Mar. Quirini, Epistolarum Reginaldi Poli P. III, Brixiae 1748, p. CCXVII—CCLIII; [Morandi], Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor Lodovico Beccadelli, Tomo I parte II, Bologna 1799, S. 61—216, Briefe von und an Cont. aus dem J. 1539—41, besonders wichtig für Regensburg (vgl. die Mitteilungen Briegers aus diesem in Deutschland ungemein seltenen Werke ZKG III, 1879, S. 492—523). Die Hauptmasse der Regensburger Depeschen C.s, von denen wir bis dahin nur ganz wenige kannten, trat seit 1879 in rascher Folge ans Licht; s. V. Schultze, Depeschen C.s aus Regensb., ZKG III, 1879, S. 150—184 (und dazu die Anmerkungen von Brieger ebenda S. 308—12); L. Pastor, Die Korrespondenz C.s während seiner deutschen Legation 1541, HJG I, 1880, S. 321—392 und 473—501 (s. dazu die kritischen Bemerkungen und die Verbesserungen Aug. von Druffels, GGA 1881, S. 1203—1221); F. Dittrich, Regesten und Briefe des Kard. Gasp. Contarini (1483—1542), Braunsberg 1881 — eine stattliche Bereicherung des bisherigen Materials (vgl. hierzu von Druffel, GGA 1882, S. 1025—1062 und Mitt. des Instit. für Österr. Geschichtsforschung V. 1884, S. 158—169); Brieger, Aus italienischen Archiven und Bibliotheken, ZKG V, 1882, S. 574 ff. Vgl. Ant. Pieper, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen, Freib. i. B. 1894, S. 169—172: „Sendung des Kard. Gasp. C. zum Regensburger Reichstage des J. 1541“ (besonders über eine bessere, bisher kaum benutzte Vorlage der Depeschen C.s aus Regensburg).

C. Weizsäcker (Th. Brieger).

Conversi s. Mönchtum.

Convulsionäre s. Jansen, Jansenismus.

Corbinian, gest. um 730. — Aribo, Vita Corbiniani, herausgegeben von Riezler in den AMA 18. Bd (1888) S. 219 ff. (s. Bd II S. 46, 2), in jüngerer Ueberarbeitung bei Meichelbeck, Hist. Frising. 1. Bd 2. Abt. 1724 S. 3ff. und in den AS Sept. 3. Bd S. 281; Rettberg, KG. Deutschlands II S. 214; Hauck, KG. Deutschlands I 1887 S. 345; Quitzmann, Die älteste Gesch. d. Baiern 1873 S. 240; Riezler, Gesch. B.s I 1878 S. 99; Büdinger in AdB IV S. 472f.

Corbinian gehört in die Reihe der Franken, welche als Vorläufer des Angelsachsen Bonifatius gelten können. Sie hatten die Vollendung der Bekehrung Deutschlands, mehr noch die Aufrichtung der kirchlichen Autorität und die Herstellung kirchlicher Ordnung unter Klerikern und Laien zum Zwecke. Sie berührten sich mit den irischen oder britischen Missionaren, hatten momentane Erfolge wie diese, aber das Ergebnis des Wirkens beider wurde durch die Thätigkeit des Bonifatius gewissermaßen absorbiert. Über Corbinian sind wir nur durch die Biographie unterrichtet, welche Aribo, Bischof von Freising, ums Jahr 768 verfaßt und Virgil von Salzburg gewidmet hat. Die historische Kritik hat die Mangelhaftigkeit, dieser zum Preise des Heiligen geschriebenen Schrift längst erkannt; doch entbehrt sie nicht aller Glaubwürdigkeit.

Waldekiso, so erzählt Aribo, wurde in dem vicus Castrus, Chartrettes bei Melun, geboren. Von seiner Mutter Corbiniana ging der Name Corbinian auf ihn über. Früh dem asketischen Leben geneigt, wurde er ein Klausner. Er baute sich eine Zelle bei der Kirche des hl. Germanus und lebte in ihr, von eigenen Leuten versorgt und bedient, als Vorbild, Prediger und Wohlthäter des Volkes. Durch den Ruf seiner Frömmigkeit zog er die Aufmerksamkeit des Hausmeires Pippin († 714) auf sich. Dieser ließ sich seinem Gebete empfehlen und schenkte ihm ein kostbares Gewand. Aber der große Zulauf bedrückte den Einsiedler; er suchte ihm nach 14jährigem Klausnerleben zu entfliehen, in dem er sich nach Rom begab. Gregor II. (715—731) nahm ihn freundlich auf; aber statt ihn in Rom bleiben zu lassen, weihte er ihn zum Bischof und schickte ihn zurück nach Frankreich. Aribo berichtet nun von einer Berufung ad palatium durch Pippin, von der Rückkehr nach Chartrettes, dem noch gesteigerten Zudrang des Volkes und dadurch veranlaßt von einer zweiten Romreise, die Corbinian aber per secretiorem tramiden, nämlich über Baiern ausführte. Hier wird er von Herzog Theodo und seinem Sohne Grimwald freundlich aufgenommen. Aber vergeblich suchte der letztere ihn zurückzuhalten. In Rom erneuert er die Bitte, um Aufnahme in ein römisches Kloster; aber wieder vergeblich: Gregor verfügt unter Beirat einer Synode seine Rückkehr in der Heimat. Corbinian nimmt den Rückweg wieder über Baiern. Alsbald nach Überschreitung der Grenze erklären ihm die Grenzwächter, er dürfe seine Reise nicht fortsetzen, wenn er sich nicht zuerst zu Grimwald begebe. Er fügt sich, kommt nach Freising, weigert sich aber den Herzog zu sehen, ehe dieser seine unzulässige Ehe mit Pilitrud, der Witwe seines Bruders, gelöst habe. Nach langem Widerstreben gehorcht das herzogliche Paar. Nun bleibt Corbinian in Freising; der Herzog aber erwirbt für ihn Kains bei Meran (c. 19 vgl. c. 17). In Freising wirkt er als Leiter eines Klerikervereins. Die Kirche, an der er dient, ist die Marienkirche, der spätere Dom. Aber auch die Stefanskirche, auf der Anhöhe dem Domberg gegenüber, wird bereits erwähnt. Er sucht heidnischen Aberglauben auszurotten, christliche Zucht und Ordnung einzuführen. Dabei hat er nicht nur mit den in der Sache liegenden Schwierigkeiten sondern auch mit dem Haß der Herzogin Pilitrud zu kämpfen. Das Ende ist ein Mordplan, und Corbinians Flucht nach dem Süden, nach Mais bei Meran. Alsbald bricht das Strafgericht über das herzogliche Paar herein: Grimwald wird von Karl Martell überwunden c. 728 und Pilitrud nach Frankreich weggeführt. Der neue Herzog Hugbert, war der Schwager Karls: Corbinian konnte an den Hof zurückkehren. Nicht lange darnach starb er zu Freising, 8. September wahrscheinlich 730. Sein Leichnam wurde seiner Bestimmung gemäß in Mais beigesetzt. Bischof Aribo hat ihn im Jahre 768 nach Freising zurückgeholt.

So der Bericht Aribos. Daß er an einer chronologischen Schwierigkeit leidet, ist längst bemerkt worden. Wenn Corbinian in Rom mit Gregor II. verhandelte, so kann er nach seiner Rückkehr Pippin II. nicht mehr am Leben getroffen haben; denn dieser starb am 16. Dezember 714, während Gregor erst am 19. Mai 715 zum Papste konsekriert wurde. Doch diese Schwierigkeit läßt sich durch die Annahme eines Irrtums in Bezug auf den Namen des Papstes beseitigen. Schwerer wiegen die sachlichen Bedenken. Zwar darin liegt nichts Auffälliges, daß ein fränkischer Asket im beginnenden achten Jahr-

hundert orationis studio nach Rom wallfahrt; auch der Wunsch Corbinians, in ein römisches Kloster einzutreten oder in Rom als Asket zu leben, kann kaum Anstoß geben. Auffällig dagegen ist die Weihe zum Bischof ohne bestimmten Sitz, die Rücksendung des Bischofs nach Frankreich und die dürftig motivierte Wahl des Wegs von Melun über Regensburg nach Rom bei der zweiten Reise. Bei der Bischofsweihe fragt man ebenso vergeblich nach einem hinreichenden Grund wie bei diesem seltsamen Umweg. Es liegt nun nahe, einzelne Nachrichten der vita zu kombinieren, andere, besonders die Verdoppelung der Romreise, auszustoßen und etwa zu sagen: Corbinian hatte Beziehungen zu Pippin; diesem war, um des fränkischen Einflusses auf Baiern willen, die Thätigkeit fränkischer Kleriker in diesem Lande erwünscht. Er sandte ihn also nach Rom, damit er dort die Weihe zum Regionarbischof für Baiern erhielte. In Rom kam man den Wünschen des Frankenfürsten entgegen und Corbinian wirkte nun halb als fränkischer, halb als römischer Vertrauensmann in Freising. Zu einer möglichen Vorstellung gelangt man auf diesem Weg; aber eben nur zu einer möglichen. Daß die Dinge sich wirklich so verhielten, läßt sich nicht entfernt beweisen. Jedenfalls hat Aribo nicht gewußt, daß Corbinian als fränkischer Sendling in Baiern thätig war. Denn er, ein ausgesprochener Parteigänger der Franken, hätte keinen Grund gehabt, diese Thatsache zu verschweigen. Als historisch beglaubigt können demnach, wie mich dünkt, nur die Grundlinien der Biographie betrachtet werden: Corbinians fränkische Heimat, die Thatsache, daß er die bischöfliche Ordination besaß, seine Beziehung zu Rom, seine Wirksamkeit in Freising und Südtirol unter Grimwald und Hugbert. Die Chronologie steht in soweit fest, als Aribo die erste Romreise um 715 ansetzt, vierzehn Jahre vorher wurde er Einsiedler, also im Anfang des achten Jahrhunderts; er starb einige Zeit nach dem Tode Grimwalds, also um 730. **Hauck.**

Cordova I, muhammedanische Hochschule im Mittelalter. — H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Göttingen 1810; Wachler, Handbuch der Geschichte der Litteratur, 3. Umarbeitung. Tl. II. S. 66. 87 ff.; Dozy, Hist. des Musulmans d'Espagne (Leiden 1866), III, 110 ff.; Dugat, Hist. des philosophes et des théologiens Musulmans de 632 à 1258 J. Christ, Paris 1878; Überweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philos. der patrist. u. scholast. Zeit, Leipzig 1881, S. 179—195 (woselbst noch reichere Litteraturangaben).

Die Schule von Cordova gehört, neben den ähnlichen, aber meist erst später entstandenen Anstalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. s. w., zu den bedeutendsten und einflußreichsten jener zahlreichen Pflanzstätten arabischer Gelehrsamkeit, welche die Herrscher des maurischen Spaniens in Nachahmung der Hochschulen des muhammedanischen Asiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Bassora, Kufa, Damaskus, Samarkand u. s. w., seit dem 10. christlichen Jahrhundert ins Leben zu rufen wußten. Als ihr eigentlicher Gründer muß Kalif Hakem II. ums Jahr 980 bezeichnet werden (s. Dozy l. c.) wenigstens ist er es, der ihr zuerst den Charakter einer Hochschule oder Akademie erteilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, besonders Theologie und Jurisprudenz, von verschiedenen in Cordova ansässigen Gelehrten kultiviert worden waren. Hakem legte den Grund zu dem alles überstrahlenden Rufe und Glanze der cordubensischen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die Civil- und Militärbeamten seines Reiches zu möglichst eifriger Unterstützung ihrer historischen und naturwissenschaftlichen Forschungen anhielt, und namentlich die schon früher bestandene Bibliothek der Anstalt außerordentlich bereicherte. Daß diese Bibliothek bis zu 600 000 Bänden angewachsen sei, mag allerdings eine auf Übertreibung beruhende Angabe späterer Lobredner maurischer Größe und Herrlichkeit sein; doch war sie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Büchersammlungen des arabischen Spaniens. Auch besaß Cordova zur Zeit seiner höchsten Blüte, d. h. gegen Anfang des 12. Jahrhunderts, die beste Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstühle der Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie in ganz Spanien, was so viel sagen will, als im ganzen damaligen Europa. Daß Gerbert, der spätere Papst Silvester II., seine für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik wenigstens mittelbar, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordova her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen läßt, daß er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordova ein Hauptsitz der von den Arabern eine Zeit lang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristot. Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens fürs romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Übergangs der aristotelischen Philosophie von der arabischen zur christlichen gelehrten Welt

des Mittelalters, der berühmte Averroës (Abu Abdalla Mohammad Ben Omar Ben Roschd, oder nach anderen: Abulwalid Mohammad Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Roschd) war nicht nur in Cordova (1126) geboren, sondern auch eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er den Aristoteles, genauer als dies von einem etwas älteren Vorgänger geschehen war, aus dem Syrischen ins Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er sein System der Medizin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristoteles und Galenus auszugleichen suchte; exzerpierte er den Almagest des Ptolemäus, paraphrasierte und verteidigte er Platos Lehre vom Staate u. s. w. Seine überaus große Vorliebe für die griechische Philosophie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einkerkerung, Verurteilung zum Tode und Verlust seiner Güter. Er ging endlich ins Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dasigen Hochschule 1198 (vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1843, p. 226 ff.; E. Renan, Averroës et l'Averroisme 2. edit., Par. 1861; Lasinio, Studii sopra Averroe, Firenze, 1875; Überweg-Heinze l. c., 183 ff.).

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philosophen des muhammedanischen Spaniens war der gleichfalls zu Cordova geborene Moses Maimonides (Maimuni, s. d. Art.). Etwa hundert Jahre früher hatte in Cordova der berühmte Arzt Abulkaris gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Büchern. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ibn Alsairaphi († 1052), Ibn Alschpac († 1034), Ibn Avodir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulwalid († 1113), Ibn Algiaphar, Ali ben Rogel; Historiker, wie Ibn Alphardi († 1012), Alnamari († 1067), Ibn Baschkual († 1139); Grammatiker und Lexikographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ibn Albardhai († 1243) u. s. w. — Die Einnahme Cordovas durch die Christen im Jahre 1236 machte der Hochschule und damit der Blütezeit der arabischen Litteratur Spaniens überhaupt ein Ende. Auch die neben der muhammedischen Akademie während mehrerer Jahrhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordova (vgl. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, Bd II, Abschn. 5; auch A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869, S. 91 ff., 149 ff., 253 ff., sowie Überweg-Heinze a. a. O., 195–209) überdauerte den Fall der Stadt nicht sehr lange. **Zöckler.**

Cordova II, Synoden. — Aguirre, Collectio conciliorum omn. Hispaniae, Rom. 1693, III, 149 ss; Gams, KG. Spaniens II, 2. 311 ff.; Hefele, Konziliengeschichte², IV, 99. 179. 260; W. Graf Baudissin, Eulogius und Alvar (Leipzig 1872), S. 70 ff., 127 f.: 177 ff.; Neher, Art. „Cordova" im KKL².

Die uralte andalusische Hauptstadt am Guadalquivir, das Corduba der Römer, ist in der älteren christlichen Geschichte zunächst als Bischofsitz eines der angesehensten Streiter wider den Arianismus im 4. Jahrhundert, des Hosius (s. d. Art.), sodann als Versammlungsort mehrerer wichtiger Synoden zur Zeit der Maurenherrschaft berühmt geworden. Das erste dieser Provinzialkonzilien, 839 gehalten von acht Bischöfen und einer größeren Zahl von Priestern, beschäftigte sich mit Maßregeln zur Unterdrückung der Sekte der Casianer, d. h. der um jene Zeit zu Epagro (Diöcese Egabra) hervorgetretenen Anhängerschaft eines gewissen Casianus (Cassianus), welche (vielleicht mit den Migetianern zusammenhängend) einerseits durch laxe Ehepraxis und Bekämpfung des Reliquienwesens, andererseits durch Fastenstrenge und Speisewählerei sowie durch die Forderung, bei der Abendmahlsfeier das geweihte Brot nicht in den Mund, sondern in die Hand gereicht zu bekommen, in Opposition zur herrschenden katholischen Sitte getreten war (Gams II, 2, 311 f.; Hefele IV, 99; Baudissin S. 77). — Wichtiger sind die unter dem Emirat Abderrahmans II. († 852) und seines Nachfolgers Muhammed, aus Anlaß der damaligen Christenverfolgungen gehaltenen Synoden. Die erste derselben wurde 852 auf Veranstaltung Abderrahmans gehalten; sie sollte dem Fanatismus vieler Christen, namentlich aus dem Mönchsstande, steuern, welche sich geflissentlich zum Märtyrertode herzudrängten und denselben durch öffentliche Beschimpfung des Propheten und anderweitige Aufreizungen der Muselmanen mit Wort und That herbeizuführen suchten. Ein gewisser Gomez, Steuerbeamter (Exceptor) des Emirs und dem Namen nach Christ, leitete die Versammlung gemäß den Wünschen des Herrschers, indem er besonders gegen den Mönch und Priester Eulogius, den Führer der Rigoristenpartei, mit heftigen Schmähungen loszog. Die das Konzil bildenden Bischöfe, darunter namentlich Hostegis von Malaga und ein gewisser

Recafrid (den einige zum Bischof von Sevilla, andere von Merida machen) beschlossen in der That, daß das selbstgesuchte Martyrium hinfort verboten sein solle („inhibitum esse martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestram professionis discurrere" — so Eulogius in s. Memoriale Sanctorum lib. II, c. 14), und ließen diesen Beschluß als ein durch ihre bischöfliche Autorität sanktioniertes Reichsgesetz öffentlich verkündigen. Doch muß der Beschluß schon während der Synodalverhandlungen selbst auf Widerspruch gestoßen sein, denn Bischof Urbanus von Cordova wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Konzil auf Befehl Abderrahmans in den Kerker geworfen, ohne Zweifel, weil er gegen die laxen Gesinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzahl seiner Mitbischöfe geeifert hatte. Derselbe gehörte also zu jener kleinen, aber einflußreichen Partei der Rigoristen, die während der folgenden sieben Jahre der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beschlüssen der Synode zum Trotz eifrigst schürte und an deren Spitze außer Eulogius (hingerichtet 859) der Abt Samson (Verfasser eines Apologeticus contra Hostegisum episc. Malacitanum) und der Mönch Alvarus (Verfasser einer Vita S. Eulogii) mit besonderem Eifer wirkten. Die Quelle für unsere Kenntnis von den Verhandlungen der Synode bilden, da orthodoxer Eifer die Akten des „impium conciliabulum" unterdrückt hat, wesentlich nur die Schriften des Eulogius. Interessant ist die nähere Darlegung der Gründe, womit nach dessen Apologet. pro martyr. (c. 3 ss.) die Wortführer der Synode ihre laxen Ansichten und ihr eifriges Einschreiten gegen das märtyrersüchtige Treiben der großen Masse zu rechtfertigen suchten. Man begegnet hier merkwürdigerweise auch der Hinweisung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den wahren Gott verehrten und die Grundzüge des Sittengesetzes und der Offenbarung anerkennten („ . . . . praesertim cum ab hominibus Deum colentibus et caelestia jura fatentibus compendiosa morte peremti sint"). Das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen nimmt schon hier den Charakter einer latitudinarischen Toleranz und Accomodation an, die das spezifisch christliche Bewußtsein der damaligen Zeit um so mehr verletzen mußte, je mehr sie sich der modernen humanistischen Weltansicht näherte. — Unter Führung jenes Hostegisis, veranstaltete die Partei der laxen Islamfreunde oder Mustaraber (Mustarabin, d. i. „Arabisierte") ungefähr ein Jahrzehnt nach jenem ersten noch zwei weitere Konzilien zu Cordova. Auf dem des Jahres 862 wurde der mit scharfen Angriffen gegen Hostegisis (den „Hostis Jesu", wie er ihn nennt) aufgetretene Abt Samson durch die von Jenem eingeschüchterten Bischöfe als Ketzer verurteilt, obschon die Sätze über Gottes allgegenwärtiges Wesen, welche er gegenüber Hostegisis anthropomorphistischen Lehren verfocht, zweifellos den reineren Lehrstandpunkt repräsentierten. Auch auf der Synode des nächstfolgenden Jahres dominierte der gewaltthätige Hostegisis, unterstützt von nur zwei wirklichen Bischöfen, sowie außerdem von mehreren, teils jüdischen, teils ausländischen Pseudobischöfen. Der als Beschützer des ungerecht verurteilten Samson aufgetretene Bischof Valentinus von Cordova wurde hier seines Amtes entsetzt, der „muslinische Schurke" Flacco unter dem Namen Stephanus zu seinem Nachfolger erhoben, und noch eine Reihe weiterer Beschlüsse im Sinne des mustarabischen Religionsmengerei gefaßt (s. bes. Baudissin, S. 177 ff., dessen Darstellung hier erheblich genauer ist als z. B. die Hefelesche).

Wegen der in dem Jahre 1494 und 1540 (unter den Bischöfen Iñigo Manrique de Lara und Alfons Manrique) gehaltene cordubensischen Provinzialsynoden s. Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. VIII, 364—756. **Zöckler.**

Cordus, Euricius, gest. 1535. — C. Krause, Euricius Cordus. Eine biographische Skizze aus der Reformationszeit. Programm Hanau 1863 123 S.; ders., Helius Eobanus Hessus, sein Leben und seine Werke, 2 Bde, Gotha 1879 s. v. Cordus; ders., Der Briefwechsel des Mutianus Rufus: Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte u. Landeskunde, NF IX Suppl., Kassel 1885; ders., Euricius Cordus, Epigrammata (1520) in: Lateinische Litteraturdenkmäler des XV. und XVI. Jahrhunderts, herausgegeben v. M. Herrmann und S. Szamatólski, Nr. 5, Berlin 1892 (vgl. G. Kawerau, ThLZ 1893 Nr. 3 p. 81 ff.); ders., Zwei neue Gedichte des Euricius Cordus mitgeteilt und übersetzt: Hessenland 1891 Nr. 9; Wigand Kahler, Vita Euricii Cordi, Rinteln 1744, 4°, 74 S.; Fr. W. Strieder, Hessische Gelehrten-Geschichte 2. Bd, Göttingen 1782, S. 282—294; F. W. Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation, 2 Bde, Trier 1858. 1860; Horawitz, Euricius Cordus: AdB 4. Bd S. 476—479; G. Oergel, Beiträge zur Geschichte des Erfurter Humanismus: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, 15. Heft, Erfurt 1892.

E. C., ein hervorragender deutscher Humanist des 16. Jahrhunderts, ist 1486 in Simtshausen bei Wetter in Oberhessen als der Sohn eines kinderreichen Bauern geboren,

hat in Wetter und Frankenberg den ersten Unterricht empfangen, dann die Lateinschule der Kugelherren in Marburg besucht (c. 1502—1505) und ist 1505 auf die Universität Erfurt übergesiedelt (Krause, **Epigrammata**, Einleitung p. Vff.), wo er 1507 den Grad des Baccalaureus erwarb; bald darauf hat er sich verheiratet (1508). Im Jahre 1509 befand er sich wieder in Hessen, wie seine Threnodie auf den Tod des Landgrafen Wilhelm II. († 1509) beweist. Damals hatte er bereits seinen Vornamen Heinrich in Ricius latinisiert (Mutian: Euricius, Krause p. XIX) und seinen Familiennamen Solde (Krause p. VIIIff.) durch den Namen Cordus (der Spätgeborene) ersetzt. Vielleicht verdankte er der Witwe des verstorbenen Landgrafen die Lehrerstelle an einer öffentlichen Schule in Kassel, welche er noch vor 1513 angetreten zu haben scheint (Krause p. XVIII). Aber nur kurze Zeit kann er dieselbe bekleidet haben, denn in dem genannten Jahr befand er sich bereits wieder in Erfurt, wo er 1516 Magister wurde und bis 1523 als Lehrer gewirkt hat. Obwohl er das Rektorat an der Stiftsschule St. Marien erhielt und durch die Vermittlung seines Freundes Mutian in Gotha ihm manche Unterstützungen zu Teil wurden, lebte er in kümmerlichen Verhältnissen; „in äußerster Not und unter schreienden Kindern" schrieb er die beiden ersten Bücher seiner Epigramme. Aber das geistig angeregte Leben des Erfurter Humanistenkreises, dessen Mittelpunkt sein Landsmann Eobanus Hessus war, entschädigte ihn für diese Entbehrungen. Zu einer erfrischenden Unterbrechung seiner Lehrthätigkeit führte die Bekanntschaft mit dem Arzt Georg Sturz (vgl. G. Müller, G. St.: ADB 37 Bd, 1894, S. 54ff.), der seine reichen Mittel zur Förderung der Wissenschaft verwandte und Cordus eine Reise nach Italien ermöglichte. Die beiden reisten 1521 über Worms, wo Cordus Luther sah und denselben durch ein Jubellied begrüßte, nach Ferrara und widmeten sich hier medizinischen Studien. Für Cordus hatten sie das praktisch bedeutsame Ergebnis, daß er zum Doktor der Medizin promoviert wurde, — daß es durch den alten Nikolaus Leonicenus geschah, war ihm besonders wertvoll — und mit diesem Titel die Aussicht auf eine gesicherte Lebensstellung erhielt. Als die Reisenden nach halbjähriger Abwesenheit wieder in Erfurt anlangten, fanden sie veränderte Verhältnisse. Der „Pfaffensturm" lag zwar schon einige Monate zurück, aber die Universität konnte von den Folgen dieses Aufruhrs sich nicht erholen, die Humanisten waren zersprengt, für die Pflege der Wissenschaften in der alten Weise fehlte Ruhe und Zeit. Es erschien ihm daher als eine Rettung, als der Senat der Stadt Braunschweig ihn 1523 als Arzt berief. Aber er fand große Schwierigkeiten in der Ausübung seines ärztlichen Berufes, mit seiner reformfreundlichen Denkweise erregte er in der noch ganz katholischen Stadt Anstoß und litt zugleich unter dem Mangel an gelehrtem Umgang, kurz die erhoffte Besserung seiner Lage blieb aus. Gerade als eine günstigere Wendung einzutreten schien, erreichte ihn 1527 die Berufung des Landgrafen Philipp von Hessen in eine Professur der Medizin an die neugegründete Universität Marburg. Cordus hat in dieser Stellung zunächst sich wohl gefühlt, denn sie brachte ihm anregenden Verkehr und angenehme äußere Verhältnisse. Aber das Mißtrauen, mit welchen seine neuen Methoden aufgenommen wurden, und verdrießliche Streitigkeiten mit Kollegen verbitterten ihn und führten zu unliebsamen Verhältnissen. Unter diesen Umständen vermochte der Antrag einer Lehrerstelle am Gymnasium zu Bremen ihn zum erneuten Verlassen der Heimat zu bewegen (1534). Im folgenden Jahr ereilte ihn hier der Tod. — Unter den poetischen Leistungen des Cordus nehmen den ersten Platz die witzigen Epigramme ein, welche durch Schärfe und Humor ausgezeichnet sind und auch für das Leben des Dichters reiche Ausbeute gewähren. 1517 erschienen die beiden ersten Bücher in Erfurt, das dritte, mit den beiden ersten zusammen, ebendaselbst 1520 (jetzt neu herausgeg. von K. Krause), in der Ausgabe von 1529, welche in Marburg herauskam (A. v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen 1527—1566, Marburg 1892, S. 27 Nr. 31), waren es bereits neun Bücher, in der ersten Gesamtausgabe seiner poetischen Werke (vgl. die Bibliographie Eur. bei Krause, Einleitung p. XXXII; Strieder, S. 292) sind mehr als 1200 Epigramme in 13 Büchern vereinigt. Die Abhängigkeit Lessings von Cordus ist zuerst von Haug in dem Aufsatz „Kordus und Lessing" (Der neue teutsche Merkur vom Jahre 1793, 3. Bd Weimar 1793 S. 275ff.) festgestellt worden (P. Albrecht, Lessings Plagiate, Hamburg 1891; Krause, Einleitung p. XXIX sq.). Nächst den Epigrammen haben die **Bucolicorum Eclogae X, Lips.** 1518 den dichterischen Ruhm des Cordus begründet. Bald nach seinem Tode erschien jene Sammlung seiner Dichtungen unter dem Titel: **Euricii Cordi Simesusii Germani, Poetae lepidissimi opera poetica omnia, iam primum collecta ac posteritati transmissa. 8° s. l. e. a.** — Als Arzt suchte Cordus die medizinische Wissenschaft von dem Bann zu befreien, welchen der

Aberglaube (Astrologie) und die Autorität des Plinius und der arabischen Ärzte über dieselbe ausübten. Unter den Schriften, in welchen er seine Grundsätze entwickelte (aufgezählt Strieder, S. 293 f., vollständiger C. Krause, E. C. S. 108 f., dazu nun noch v. Dommer, S. 58 Nr. 98), ist neben der Schrift über den englischen Schweiß (Marburg 1529; v. Dommer, S. 20 Nr. 23) das Botanologicon (Coleniae 1534, v. Dommer, S. 43 Nr. 61) von besonderer Wichtigkeit. Indem er die Pflanzenkunde auf die Grundlage wissenschaftlicher Naturbeobachtung zu stellen suchte (C. Krause, E. C., S. 109 ff.) hat er auch für diesen Zweig der Naturwissenschaft, welcher damals nur ein Teil der Heilmittellehre war, große Bedeutung erlangt (H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten. 3 Bearb. 2. Bd, Jena 1881 p. 18 vgl. J. H. Baas, Die geschichtliche Entwicklung des ärztlichen Standes und der medizinischen Wissenschaften, Berlin 1896, S. 198 ff.; Ernst H. F. Meyer, Geschichte der Botanik, 4. Bd Königsberg 1857 p. 246 ff.). — Aber Cordus erregt nicht nur als Dichter und Arzt Interesse sondern auch als einer der verhältnismäßig nicht zahlreichen Männer, welche von dem Humanismus den Weg zu dauerndem Anschluß an die Reformation gefunden haben. Seine Epigrammen legen davon Zeugnis ab, wie schon vor dem Auftreten Luthers die Habsucht der Priester, die Verhältnisse der Kurie, der Lebenswandel der Geistlichen, aber auch schon die Lehre der Kirche ihm Anstoß erregten, wie er später an Erasmus, den er abgöttisch verehrt hatte, vollständig irre wird, welche Teilnahme er den Bemühungen des Landgrafen um den Ausgleich zwischen den lutherischen und schweizerischen Theologen entgegenbrachte (vgl. das letzte Epigramm des 9. Buches ad Synodum Marpurgensem). Wie sehr ihm die Reformation am Herzen lag, zeigt aber vor allem die Apologie derselben, welche in einem Gedicht von mehr als 1500 Hexametern (C. Krause, E. C., S. 92 ff.) an Kaiser Karl V. und die deutschen Fürsten 1525 gerichtet hat (nach G. Th. Strobel, Miscellaneen litterarischen Inhalts, 6. Sammlung, Nürnberg 1782, Bibliotheca Melanchthonia, Nr. 106 u. d. Titel: Euricii Cordi ad Imp. Carolum V. et alios Germaniae proceres exhortatio, Vittemb. 1525. 8. Über eine zweite Ausgabe u. d. Titel: Ad invictissimum imperatorem Carolum quintum Caesarem Augustum reliquosque Germaniae proceres pro agnoscenda vera religione Paraeneticon, Marburg 1527, vgl. v. Dommer, S. 1 Nr. 1). — Cordus hat keinen leichten Lebensweg gehabt, die Erklärung giebt das schon von K. Fr. Lossius, Helius Eoban Hesse und seine Zeitgenossen, Gotha 1797 S. 92 hervorgeholte Urteil des Joachim Camerarius in der Narratio de Eobano Hesso cap. 12 ed. J. Th. Kreyssig, Meißen 1843 p. 18: neque illo ego quemquam cognovi magis vel vehementius potius studiosum veritatis, et qui peius odisset mendacia et vanitatem. Erat autem natura asperior et paulo impatientior, quaeque dissimulare nihil fere quo offenderetur ac ferre posset. Quod in causa fuit, ut in aliquorum interdum indignationem incurreret, a quibus potuisset sublevari, si favorem ipsorum ambiret ac retineret.

Carl Mirbt.

Cornelius, Papst, gest. 252. — Hauptquelle: Die Briefsammlung Cyprians, bes. ep. 44 ff. S. 597 ff. ed. Hartel; vgl. Euseb. h. e. VI, 39 ff.; Lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd S. 150; Jaffé I S. 17 ff.; Passio s. Corn. pap. im Catal. cod. hagiogr. bibl. reg. Bruxell. I 1886 S. 80; Langen, Geschichte d. röm. K. bis Leo I., Bonn 1881; Allard, La Controverse et le contemporain. 1886; MSL III, 699–848. — Vgl. die Litt. unter Cyprian.

Cornelius, Bischof in Rom. Am 20. Januar 250 war der römische Bischof Fabian als Märtyrer gestorben; aber erst im April 251 wurde ihm in C. ein Nachfolger gegeben. Während der Sedisvakanz hatte der strenge Priester Novatian einen maßgebenden und auch ersprießlichen Einfluß auf die verwaiste Gemeinde ausgeübt. Über das Vorleben des C. ist uns nicht allzu viel bekannt. Cyprian berichtet in einem Briefe (ad Antonianum ed. Baluzii ep. 52), daß Cornelius nicht rasch zur bischöflichen Würde gelangt sei, sondern erst dann, nachdem er durch alle kirchlichen Ämter vorgerückt war und „im göttlichen Dienste sich oft um den Herrn verdient gemacht hatte". Die Bischofswürde habe er nicht erstrebt, sondern nur gezwungen angenommen. Dieselbe Quelle rühmt dem C. Ruhe und Bescheidenheit, jungfräuliche Enthaltsamkeit, Demut und Schüchternheit, aber auch treffliche Verwaltung, hohe Geistesstärke und Glaubensfestigkeit nach. Die wenigen Jahre der bischöflichen Wirksamkeit des Cornelius erforderten allerdings einen besonders festen Charakter. Denn noch wütete die Decianische Verfolgung und heischte in Rom wie in den Provinzen zahlreiche Opfer. Auch war der Zusammenhang zwischen den christlichen Gemeinden in der Zeit der Verfolgung erschwert. Hierzu kam, daß in derselben Zeit, in der die Märtyrer ihren Siegeskranz erwarben, viele andere der Schwäche und Todesfurcht zum Opfer

fielen und ihren Glauben in mehr oder minder schwerem Grade verleugneten. Und zu gleicher Zeit blühte neben der bewunderungswürdigsten Frömmigkeit, Seelengröße und todverachtenden Christenhoffnung Verdacht und Verleumdung, gegen die gerichtet, welche dem Tod entronnen waren, daß sie in irgend einer Form abgefallen seien. Es war die Zeit der Gerüchte und der Gerichte, und üppig wucherte der ganz gemeine Klatschgeist. Auch die ernsten Christen waren leichtgläubig, mochte nun eine Nachricht von einem Bruder mündlich verbreitet oder einem Briefe anvertraut werden. Es war schwer Irrtum und Wahrheit zu unterscheiden. In diese Zeit fiel der Amtsantritt des Cornelius, und der neue Bischof hatte während seines ganzen Episkopates sich zu verteidigen gegen solche, welche sein Vorleben befleckten oder für befleckt erklärten, und andere, welche seine Lehre und Amtsführung bekämpften oder ihn für den unrechtmäßigen Inhaber des römischen Stuhles hielten. Als Cornelius gewählt war, trat ihm Novatianus entgegen und ließ sich von drei auswärtigen Bischöfen in Rom zum Hirten der römischen Gemeinde weihen. Es scheint, daß Novatian nicht nur an der Milde, die Cornelius den Gefallenen gegenüber übte, Anstoß genommen, sondern auch dem Gerüchte Glauben geschenkt habe, Cornelius sei ein libellaticus, d. h. er habe in der Christenverfolgung sein Leben durch seine Unterschrift unter eine vor der Obrigkeit abgegebene Erklärung, daß er den Befehlen des Kaisers nachgekommen sei, sich zu erhalten gewußt, oder wenigstens, er habe mit solchen Bischöfen Gemeinschaft, denen dieser Makel anhaftete, ja vielleicht sogar mit Opferern und Räucherern. Vielleicht hat eben diese Überzeugung, daß Cornelius den bischöflichen Stuhl nicht einzunehmen verdiene, den Novatian bestimmt, sich zum Gegenbischof wählen zu lassen. Novatian vertrat seitdem mit aller Entschiedenheit die größte Strenge gegenüber den Gefallenen und lehrte, die Kirche habe zur Wiederaufnahme derselben kein Recht. — Es lag in der Natur der Sache, daß beide Bischöfe, Cornelius und Novatian, sich bei den Metropoliten in Karthago, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem, Ephesus um Anerkennung ihrer Wahl bemühten und die Kirchengemeinschaft festzustellen suchten. So kamen denn Abgesandte von beiden Seiten nach Karthago, aber Cyprian versagte den Novatianern gegenüber seine Entscheidung, bis die von ihm zur Erkundung der Sachlage nach Rom gesandten Bischöfe Caldonius und Fortunatus zurückkehren und objektiven Bericht erstatten würden. Doch kam er schon eher zur Klarheit, nachdem er die Abgesandten des Cornelius, Pompejus und Stephanus, gesprochen hatte, und erkannte den Cornelius als Amtsgenossen an. Eine Reihe von Briefen beweisen das volle Vertrauen, welches beide Bischöfe sich entgegenbringen. Aber allerdings einmal zeigt sich Cornelius verstimmt, weil Cyprian dem Bischof von Hadrumetum, der Cornelius sofort anerkannt hatte, als Cyprian noch in betreff seiner Anerkennung unentschieden war, den Rat erteilt hatte, nach Rom vorläufig auch nur unter der Adresse des gesamten Klerus zu schreiben; doch Cyprian verteidigt sich in einem besonderen Briefe so glücklich, daß die Verstimmung wich und Cornelius in einem der nächsten Briefe, in welchem er die Rückkehr von 4 Bekennern zur römischen Gemeinde meldet, die es bisher mit Novatian gehalten hatten, gegen Cyprian voll Zärtlichkeit und Vertrauen sich ausspricht. Cyprian bemühte sich unablässig um die Anerkennung des Cornelius; das ergiebt sich aus einem Briefe des Cyprian an die Bekenner in Rom, in dem sie aufgefordert werden, von Novatian sich loszusagen und dem Cornelius sich anzuschließen, noch mehr aber aus dem Briefe an den Bischof Antonianus in Numidien, der früher den Cornelius anerkannt, dann aber dem Novatian sein Ohr geliehen hatte und allerlei Ungünstiges über Cornelius für wahr anzunehmen geneigt war. In diesem Briefe weist Cyprian alle die gegen Cornelius erhobenen Vorwürfe, als sei die Wahl nicht korrekt verlaufen oder das Vorleben des Bischofs nicht tadelfrei oder sein jetziges amtliches Verhalten zu rügen, als vollkommen unbegründet, energisch zurück. In ähnlicher Lage benahm sich Cornelius nicht so geschickt. Vielmehr ließ er sich von Abgesandten des Felicissimus, welche sich um Anerkennung ihres Bischofs Fortunatus, des Afterbischofs von Karthago, in Rom bemühten, umstimmen und war fast geneigt, den Anklagen gegen Cyprian Glauben beizumessen. Doch Cyprian verteidigt und rechtfertigt sich so nachdrücklich brieflich, daß nachher kein Schatten mehr auf das Vertrauensverhältnis gefallen ist. Cornelius bewies in der Verfolgung 252 große Standhaftigkeit. Cyprian lobt ihn deshalb im 60. Briefe sehr und wünscht ihm Glück dazu, daß er des Leidens vom Herrn wert geachtet worden sei. Cornelius wurde nach Centumcellä (dem heutigen Civitavecchia) verbannt und starb am 14. September (nach dem Martyrologium Romanum), nach anderen am 15. September 252 den Märtyrertod, sechs Jahre vor Cyprian, dessen Gedächtnis an demselben Tage gefeiert wird. Mit Cornelius wurden noch 21 Christen beiderlei Geschlechts mit dem Schwerte, das mit Blei ausgegossen war, enthauptet.

Als Schriftsteller ist Cornelius nicht aufgetreten. Die wenigen uns erhaltenen Briefe an Cyprian und ein längerer Brief über Novatian an den Patriarchen Fabius von Antiochien gerichtet und von Eusebius (hist. eccl. VI, 43) uns aufbewahrt, zeigen keinen großen Geist, wohl aber Leidenschaft im Tone und Befangenheit im Urteile; auch dürfen sie wohl als Kinder des Augenblicks und der Not bezeichnet werden und verdienen kaum eine strenge Kritik. Was zur Entschuldigung des Cornelius hinsichtlich der gewiß oft falschen Urteile über Novatian und seine Anhänger gesagt werden kann, ergiebt sich schon aus den obigen Ausführungen. Über verloren gegangene Briefe vgl. man Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 439—440; außerdem Seefelder, Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius I. ThQS Bd LXXIII (1891), S. 68—94 (als Zeit des Todes setzten manche Juni oder Juli 253 an. Vgl. Bardenhewer, Patrologie 1894, S. 203). **Leimbach.**

Cornelius a Lapide, gest. 1637. — Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie IV, 2. Ausg. Brüssel 1893; Richard Simon, Histoire critique des principaux commentateurs du NT., Rotterdam 1893, S. 655—665; G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung nach der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1804 III, S. 467; G. H. Goezii dissertatio de Cornelii a Lapide commentariis in s. scr.; Vie du vénerable J. Berchmans par le P. Chachet S. J. 1853, S. 507—512; Précis historiques du P. Terwecoren. Brüssel 1857 S. 610—614.

Cornelius van den Steen wurde am 12. Dezember 1567 in Bocholt, einem Dorfe im Stift Lüttich, geboren. Er machte an den Jesuitenkollegien in Mastricht und Köln den philosophischen Kursus durch, worauf er in Douai und Löwen vier und einhalb Jahre Theologie studierte. Im Jahre 1597 trat er in den Jesuitenorden. Seit 1596 erklärte er als Professor in Löwen die Bibel und lehrte hebräische Sprache. 1616 wurde er Professor am Kollegium Romanum in Rom, wo er dem gelehrten Orientalisten Kircher nahe trat. Dort starb er am 12. März 1637.

Cornelius ist einer der fruchtbarsten Exegeten des Jesuitenordens; seine Kommentare haben die weiteste Verbreitung gefunden und sind bis auf die Gegenwart wirksam geblieben. Sie stehen wie die seiner Ordensgenossen, des Tirinus, Maldonatus, Estius u. a. im Dienste der katholischen Propaganda. Wurde doch gerade im Jesuitenorden im 17. Jahrhundert die Schriftauslegung am eifrigsten gepflegt, um den Ketzern, die sich auf die Schrift beriefen, die Waffen zur Verteidigung und zum Angriff aus der Hand zu winden. Denn „quis non ingemiscat in solemni pugna blateronem haereticum audacissime quidvis effutire, catholico doctori linguam haerere?“ (Tirinus.)

Ihre besondere Verbreitung verdanken des Cornelius Kommentare dem außerordentlichen Geschick, mit dem er seine große Gelehrsamkeit in zwar breiter aber sachlich gehaltener und praktisch verwendbarer Weise im Interesse der Kirche zur Geltung zu bringen weiß. Er ist bei seinen Gegnern in die Schule gegangen; namentlich hat des Matthias Flacius clavis scripturae sacrae in den Beobachtungen über Stil und Eigenart der zu erklärenden Schriften manche Spuren hinterlassen. Für historische und chronologische Feststellungen aber ist ihm Baronius die Hauptquelle. Einen besonderen Sinn hat er für das Interessante und Pikante, zieht reichlich Legenden und Antiquitäten heran und bringt meist gut gewählte Citate namentlich aus Kirchenvätern und aus römischen Schriftstellern. Er bewährt die elastische und doch zielbewußte Anpassungsfähigkeit seines Ordens an die Bedürfnisse und Neigungen des Zeitgeschmacks. An die Spitze weiß er manche klare und einwandsfreie Grundsätze für die Auslegung zu stellen, und doch mißbraucht er auch für die abenteuerlichsten Überlieferungen und für alle Forderungen seiner Dogmatik die Schrift zum Zeugen. Was nach seiner Anschauung kirchliche Tradition ist, nötige, nützliche und angenehme Tradition, das bindet oder überschattet die Schriftauslegung trotz seiner Auslegungsgrundsätze. Kurz, seine Kommentare lassen sich vergleichen mit jenen heiter und überladen ausgeschmückten Jesuitenkirchen aus der Zeit des Barockstils, die durch ihren Reichtum blenden, durch die weltfreudige Buntheit und Gefälligkeit ihrer Ausstattung unterhalten und mancherlei mystische Reize in Symbolen und Emblemen zur Geltung bringen, in denen aber vor Heiligen- und Marienbildern der Jesus, nach dem die Kompagnie sich nannte, fast verschwindet.

In den Vorreden und Einleitungen seiner Kommentare charakterisiert Cornelius seine Arbeiten in einer Weise, welche das Doppelgesicht seiner Theorie deutlich hervortreten läßt. Das „encomium s. scripturae“, das er im Kommentar zum Pentateuch der Widmung an den Erzbischof von der Burch (dem er zuruft: nobis Moses Belgicus esto!) folgen

läßt, preist die hl. S. als „oraculum domesticum, quo non Apollinem ex tripode, sed Deum ipsum . . . audias". Sie sei „universitas scientiarum; omnes scientiae ancillantur s. scripturae". Aber sie muß ausgelegt werden, um sich als diese hohe und einzige universelle Wahrheitsquelle zu behaupten. Wie soll nun ihre Auslegung beschaffen sein? In der Vorrede zu seinem ältesten Kommentare, der Erklärung der Paulusbriefe, versichert Corn.: „Scopus meus fuit, solide, breviter, methodice et clare tradere sensum maxime genuinum et litteralem . . ., ideoque ex textu Graeco, Hebraeo et Syro atque ex patribus et doctoribus ea praefero, quae sensum hunc genuinum vel demonstrant, vel illustrant". „Florida et parerga non sector". Wiederholt bekennt er sich zu diesem Grundsatze, nach welchem man eine grammatisch-historische Erklärung des Wortsinnes erwarten sollte. Aber die Canones, die er nach der Einleitung der Einzelerklärung vorausschickt, beweisen, daß es ihm vielmehr darauf ankommt, die Mittel zu gewinnen zur Beugung der Autorität der Schrift. Er kennt keine Schwierigkeiten, die er nicht selbstgewiß mit dem Ergebnis, daß die römische Dogmatik recht habe, löste, aber er weiß für die Wege, die er einschlägt, sehr geschickt gefaßte Formeln zu finden. So eröffnet er die Canones zu den Paulin. Br. mit dem richtigen Satze: Spiritus Pauli sublimis et acer in partem in quam inclinat, ita vehementer fertur, ut in extrema declinare videatur alterumque extremum negare. Beispiele seien 1 Ko 13, 2; Ga 4, 9 als Urteil über das Judentum, aber auch seine Aussage über den rechtfertigenden Glauben. Sola fides me justificat (er nimmt keinen Anstoß an „sola"!) sei zu verstehen wie solus medicus me sanavit; die fides umfasse nämlich ebenso alle Tugend wie alle Gnade, die zur Erwerbung der Rechtfertigung zusammenwirken. Und wie er um den sensus litteralis sich bemüht, zeigt ebenda Canon VI, in dem er nach der mittelalterlichen Regel vom vierfachen Schriftsinn erklären zu wollen versichert. Dabei gestattet er sich die kühnsten Kombinationen, wie wenn er z. B. im Pentateuchkommentar bei der Erklärung von Josephs Verführung Joseph allegorisch auf Christus und die Ägypterin auf die Synagoge bezieht, symbolisch aber sei Joseph der König, Potiphar das Volk, sein Weib die volksverführende Begierde, typologisch endlich sei Joseph die Standhaftigkeit, die Ägypterin die böse Lust. Im Evangelienkommentar erklärt er bei der Überlieferung von den Magiern Herodes tropologisch für den Teufel, den Stern für den Glauben, die Klugheit, die Gebote, die consilia evangelica, die Inspiration u. s. w. — Zu dem Versprechen sodann, um den sensus genuinus sich zu bemühen, stehen in eigentümlichem Abstande die zahlreichen legendaren und liturgischen Exkurse. So kommt er in der Charakteristik des Paulus auf die Heiligenverehrung zu sprechen und sammelt Stellen, in denen von dem Küssen heiliger Stätten geredet wird, aber nur aus christlichen Schriften; die Belege aus ethnischen verschweigt er. Über Herodes und seine Familie, über die Ehe Josephs und der Maria, über das Martyrium der bethlehemitischen Kinder, über die Magier bringt er bunte Notizen. In allen Kommentaren nehmen derartige Exkurse einen breiten Raum ein, trotz seiner Absicht, breviter sensum tradere. Und wo es thunlich ist, verweilt er bei oft sehr munteren Citaten aus den Klassikern. So giebt er als Einleitung in den Ecclesiastes eine Art Abriß der antiken Philosophie, in dem er sich auch an „sapientum ille flos Aristippus, autor sectae Cyrenaicae" und an Diogenes „vitae hominumque sui aevi miraculum" erfreut. Daher entspricht es dem Charakter seiner Kommentare besser, wenn er in der Widmungsschrift des Pentateuchkommentars den Ausspruch des Horaz als Leitwort heranzieht: omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci, und versichert: „spero, (opus hoc) historiarum, exemplorum, rituum et caeremoniarum priscarum varietate et amoenitate oblectabit".

Andererseits bringen seine textkritischen Bemerkungen aus den Versionen, die er um des „ketzerischen Mißbrauchs" willen berücksichtigen will, wenig Förderliches, zumal er die orientalischen Übersetzungen nur aus zweiter Hand kannte. Der Text der Vulgata behält immer Recht. Aber unter den Canones zu den einzelnen Schriften befinden sich nicht wenige, die treffende Beobachtungen zur biblischen Begriffsbildung und zur Lösung exegetischer Schwierigkeiten beibringen. So bemerkt er z. B. Canon XXIX zu den Evang.: „In parabolis aeque ac in similitudinibus non omnia sunt similia nec applicanda rei significatae. — Finis et scopus parabolae spectandus est." Lehrreich ist auch, wie er von seinem katholischen Standpunkte aus die Elemente der Lehre Jesu scheidet.

Die Einrichtung seiner Kommentare bleibt sich gleich. Die Einleitung giebt theologische Begriffsbestimmungen unter Berücksichtigung der Kontroverslehren, historische Erörterungen und Bemerkungen zur Geschichte der Exegese. Dann folgen die Canones, die

über prinzipielle und hermeneutische Fragen, sowie über die wichtigsten Ergebnisse der Exegese orientieren, und Inhaltsangaben der einzelnen Schriften. Die Erklärung ist übersichtlich in Scholienform geordnet. Zuerst wird der Wortsinn festgestellt, wobei das grammatische und lexikalische Element zurücktritt, dann folgen tropologische, allegorische, mystische Ausdeutungen und Ablehnungen häretischer Ansichten. Eingehende polemische Auseinandersetzungen werden vermieden. „**Aversor criticos, qui ex aliorum censura famam aucupantur**“. Auch bei allen traditionellen Angaben wird Kritik vermieden. Wie selbstverständlich wird z. B. behauptet, daß der Römerbrief in lateinischer Übersetzung seinen Lesern zugestellt sei, daß Marcus das Evangelium nach Ägypten, Matthäus nach Äthiopien, Simon und Judas nach Persien, Thomas und einer der Magier nach Indien gebracht habe.

Die Kommentare des Corn. erschienen in groß Folio, gut ausgestattet, mit Titelbildern, die Prophetenkommentare auch mit Wiedergabe von gut gestochenen Prophetenbildern aus Handschriften. Der erste Drucker der meisten ist Nutius in Antwerpen. Es folgten aufeinander 1. **Commentarius in omnes D. Pauli ep.** 1614; 2. **Comm. in Pentateuchum Moysis** 1616; 3. **Comm. in Jeremiam proph., Threnos et Baruch, in Ezehielem proph., in Danielem proph.** 1621, 1622 gesammelt unter dem Titel: **Comm. in IV prophetas majores**; 4. **Comm. in XII prophetas minores** 1625; 5. **Commentarii in acta apostolorum, epistolas catholicas et apocalypsin** 1627; 6. **Comm, in Ecclesiasticum** 2 Bde 1634; 7. **Comm. in Salomonis proverbia** 1635; 8. **Comm. in Ecclesiasten, canticum canticorum et librum sapientiae** 1638; 9. **Comm. in IV Evangelia, I Matth. et Marc.** 1639, **II Luk. et Joh.** 1639; 10. **Comm. in Josua, Judices, Ruth, IV libros regum, II paralip.** 1642; 11. **Comm. in Esdram, Nehemiam, Tobiam, Judith, Esther et Machabaeos** 1645.

So erstrecken sich die Arbeiten des Corn. auf alle Bücher des A. und NT. mit Ausnahme von den Psalmen und Hiob. Am meisten geschätzt wurden die Kommentare zum Pentateuch, den Evangelien und den Paulinischen Briefen. Einige von ihnen, wie der zu den Paulin. Briefen, sind zugleich in Auszügen gedruckt, der über die Apokalypse ist von Gabriel Germanus in das Arabische übersetzt (A. Mai, **Script. Vet. nova collectio IV**, 1831). Alle sind häufig neu aufgelegt, auch in Gesamtausgaben, von denen die erste zu Antwerpen 1681 in 16 Bdn Fol., die letzte (**recognovit et notis illustravit Augustinus Crampon**) zu Paris 1859 f. in 22 Bdn 8° erschienen ist. **G. Heinrici.**

Corporale s. Altar Bd I S. 395, 26–37.

Corpus Catholicorum heißen die vereinigten katholischen Stände des deutschen Reiches, sofern sie sich, dem Corp. Evangelic. (s. u. S. 298, 56) gegenüber, zu einer für sich bestehenden Körperschaft (stillschweigend) verbunden hatten. In dem von den evangelischen Gesandtschaften erstatteten gemeinschaftlichen Berichte vom 21. Dezember 1720 (in Schauroth, Vollst. Sammlung aller Conclusorum etc. T. II, Regensp. 1751, S. 792) heißt es ausdrücklich: „Die katholischen Stände haben ihrerseits sich gleichfalls zusammengethan und zu Besorgung ihrer auch gemeinsamen Angelegenheiten ebenso ein Corpus formiret und selbiges nach ihrem Gutdünken eingerichtet, wohin auch andere Römisch-Katholische, die etwas zu suchen gehabt, ebenso wie Evangelici ad Corpus Evangelicorum sich gewendet“. Der Ausdruck Corpus Catholicorum kommt indes in der Reformationszeit (und selbst noch im 17. Jahrhundert fast) gar nicht vor, vielmehr gebrauchte die Körperschaft der katholischen Stände zu ihrer Bezeichnung in öffentlichen Erklärungen den Ausdruck: „des heiligen röm. Reichs katholische Kurfürsten, Fürsten und Stände“ (s. Faber, Europäischer Staats-Cantzley XVII. Teil. Anno 1711 S. 248; LIII. Tl. Anno 1729, S. 252. 335), während man evangelischerseits das Corpus Catholicorum „die katholischen Stände“, oder „die Stände der päpstlichen Religion zugethan“, oder auch „Papistische Stände“ (s. Moser, Teutsches Staats-Recht X. Lpz. und Ebersdorf 1743, S. 468) zu nennen pflegte. Da eine Anerkennung des Corpus Catholicorum von seiten des päpstlichen Stuhles nie erfolgte und nie erfolgen konnte, weil die Anerkennung einer besonderen Körperschaft mit Rechten und Freiheiten eine Beschränkung der päpstlichen Autokratie in Deutschland leicht nach sich ziehen konnte, erklärt es sich auch hinreichend, daß der Ausdruck Corpus Catholicorum in offiziellen Aktenstücken von den katholischen Reichsständen möglichst vermieden wurde. Bildeten diese aber auch formell keinen kirchlich anerkannten geschlossenen Verein, so bestanden sie doch faktisch als Corpus. Auf die for-

melle Sanktion ihres Vereines als einer Körperschaft ein Gewicht zu legen, hatten sie nicht nötig, da sie recht wohl wußten, daß der Kaiser als Schirmherr ihrer Kirche mit dem Reichs-Hofrate ex officio ihre Interessen schützen, ihre Gerechtsame vertreten und überall sie unterstützen würde, wenn ihre Kirche etwas Rechtsbeständiges verlangen und erlangen könnte. Ferner hatte Kurmainz, welchem ohnehin das General-Direktorium des ganzen Reiches und das Spezial-Direktorium des kurfürstlichen Kollegii zustand, bei allen Verhandlungen auf Reichstagen seinen Vizekanzler, welcher den Vortrag an den Kaiser hatte und das Interesse der Katholischen wahrte. Endlich suchten auch die katholischen Stände gern jede Gelegenheit zu benutzen, das den evangelischen Reichsständen zustehende Recht, eine Körperschaft zu bilden, nicht anzuerkennen, wogegen sich auch das Corpus Evangelicorum erhob (s. Schauroth a. a. O.); um so weniger aber durften sie offiziell einen Anspruch darauf machen, ein Corpus zu bilden. Dennoch geschah dies von ihnen, wenn es die Verhältnisse gestatteten oder zu erheischen schienen, ohne daß ihnen deshalb vom Papste ein Vorwurf gemacht, oder daß von letzterem aus kanonischen Gründen das Auftreten als Reichskörper für unzulässig erklärt worden wäre. Gerade dieses aber hätte von seiten des päpstlichen Stuhles um so mehr geschehen müssen, als doch von ihm der westfälische Friede entschieden verworfen wurde, der die staatsrechtliche Existenz des Corpus Evangelicorum und Catholicorum, wenn auch nicht dem Namen nach, doch faktisch anerkannte, da ausdrücklich festgesetzt wurde, daß alle Angelegenheiten zwischen Evangelischen und Katholischen, als gleichberechtigten Parteien, gütlich verglichen werden sollten, wenn die Stände bei den Verhandlungen nicht mehr als *ein* Körper betrachtet werden könnten und als solche in zwei Teile sich scheiden würden (s. Instrumentum Pacis Osnabr. Art. V. § 52). Nun erst bildete sich, im Gegensatze zu dem evangelischen Reichskörper, der Ausdruck Corpus Catholicorum, den sich die katholischen Stände auch wiederholt und in solchen Fällen beilegten, wenn sie als selbstständiger Verein und im Gegensatze zu den Evangelischen sich geltend machen wollten. Der Zeit nach aber bestand das Corpus Catholicorum früher als das Corpus Evangelicorum, wie schon das gemeinsame Auftreten katholischer Stände auf dem Reichstage zu Nürnberg und der Abschluß des Regensburger Bündnisses (1524) beweist. Den Evangelischen traten dann die Katholischen gemeinschaftlich auf dem Reichstage zu Speier (1529) gegenüber und bei dem Religionsfrieden zu Nürnberg (1532) schlossen sie als ein Corpus mit den Evangelischen, die gleichfalls ein Corpus bildeten, einen Vergleich ab. Sichtbar trat auch die Vereinigung katholischer Stände zu einem Corpus in dem 1538 geschlossenen Heiligen Bunde auf, dessen Teilnehmer der Kaiser, König Ferdinand, der Kurfürst von Mainz, der Erzbischof von Salzburg, die Herzöge von Baiern, Herzog Georg von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig waren. Während dann auch in der folgenden Zeit die katholischen Stände in einer stillschweigenden Übereinkunft als eine Körperschaft den Evangelischen gegenübertraten, finden wir, daß Kurmainz, Kurbaiern, Österreich, das Herzogtum Baiern, Bamberg und Konstanz die Stelle als ordentliche Deputierte des Corporis Catholici bei den westfälischen Friedensverhandlungen versahen und in dieser Eigenschaft auch die von dem Corpus Catholicorum gefaßten Beschlüsse den Kaiserlichen eröffneten. Kraft des westfälischen Friedensschlusses bestand der Verein der katholischen Reichsstände als zweite Reichs-Körperschaft fort, und den Ausdruck Corpus Catholicorum gebrauchte er selbst in offiziellen Schreiben, z. B. in einem Schreiben v. 10. März 1700 (bei Schauroth a. a. O.) und in einer Erklärung vom 4. März 1711 (bei Faber XVII, S. 46). Daß an ihn als an ein Corpus appelliert wurde, beweist das Memoriale des Freiherrn von Sickingen (bei Faber XVII, S. 59 ff.). In einer von Kurmainz am 13. Okt. 1719 gegebenen Antwort ist ausdrücklich von „dem ganzen katholischen Corpore" die Rede (bei Faber XXXV. Tl. Anno 1720, S. 369). Von evangelischer Seite wurde in dieser Zeit für die katholischen Stände der Ausdruck Corpus Catholicorum oft gebraucht, z. B. in einer Erklärung des Magistrats von Augsburg vom 9. Februar 1711 (bei Faber XVII, S. 250), in einer Vorstellung vom 28. Dezember 1719 (bei Faber XXXV, S. 404 f.—460 f.) u. s. w. Das Verzeichnis der Stände, die das Corpus Catholicorum ausmachten, findet sich oft angeführt, z. B. bei Faber LIII, S. 237. Die Beratungen dieses Corpus pflegten in einem Kloster derjenigen Stadt gehalten zu werden, in welcher der Reichstag stattfand, in Regensburg im Dominikanerkloster, doch wurden sie auch im kurmainzischen Quartier veranstaltet (s. Moser a. a. O. S. 472). Wie sich indes bei der Aufhebung des deutschen Reiches 1806 das Corpus Evangelicorum von selbst auflöste, mußte auch das Corpus Catholicorum stillschweigend ein Ende nehmen.

Neudecker † (Friedberg).

Corpus doctrinae. — Litteratur: J. A. Schmidt, De corporibus doctrinae Philippico etc., Helmst. 1706; Christ. Aug. Salig, Vollständige Historie der Augsburger Konfession, Halle I. 1730, 702 ff.; J. W. Feuerlein, Bibliotheca symbolica evangelica lutherana, Göttingen 1752, S. 1 ff.; Bertram im Anhang zu S. J. Baumgarten, Erleuterungen der im christlichen Konkordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften, Halle 1761², S. 399 ff.; E. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche, Hamburg 1837, S. 95 ff.; H. Heppe, Die konfessionelle Entwicklung der altprotest. Kirche Deutschlands, Marburg 1854, S. 179 ff.; derselbe, Die Entstehung und Fortbildung des Luthertums und die kirchl. Bekenntnisschriften desselben von 1549–1576, Kassel 1863; K. Müller, Die Symbole des Luthertums in PJ 63 (1889) S. 121 ff.; F. Loofs, Leitfaden der Dogmengesch.³, Halle 1893, S. 446 ff.

Die Confessio Augustana, ursprünglich die Urkunde, in der die evangelischen Stände in Augsburg vor dem Kaiser das gute Recht ihrer Lehre und ihrer Kultusreformen verteidigt hatten, dann die Bundesurkunde des schmalkaldischen Bundes, war sehr schnell zur Bedeutung eines Lehrgesetzes für die lutherischen Landeskirchen gelangt (s. Belege in Möller KG III S. 98 f.). Mit ihr war frühzeitig auch die Apologie als ihr Kommentar zu gleicher Bedeutung gekommen, z. B. in den sächsischen Visitationsartikeln von 1533 und in der Pommerschen KO von 1535. Andererseits verpflichtete man zugleich auf die Trias Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum (zuerst wohl 1533 im Wittenberger Promotionseid, vgl. Möller III S. 128). Dabei bezeichnete man zunächst nur jene altkirchlichen Bekenntnisse als „Symbola". Die Gesamtheit aber der Schriften, in denen die incorrupta Evangelii doctrina normativ ausgesprochen ist, nennt Melanchthon „corpus doctrinae", das zu schützen Pflicht aller Frommen ist (CR IX, 494; XII, 6. 12. 647 f.). Erst später kam der Brauch auf, auch die der Reformationszeit entstammenden Stücke dieses Corpus als symbola zu bezeichnen (so die hessischen Theologen 1570: „die Augsburg. Konf., welche unser Symbolum ist", Neudecker, Neue Beiträge II, 292). Die schmalk. Artikel wurden von den hessischen Theologen 1544 der Conf. Aug. gleichgestellt (Neudecker, Urkunden S. 689), auf Veranlassung der ernestinischen Fürsten 1553 in Weimar, 1555 und 1559 in Jena, neu gedruckt (vgl. EA ² 25, 166), von Joh. Friedr. d. Mittl. 1557 mit Augustana und Apologie zusammen als „der wahre Bestand und Inhalt unserer wahren christlichen Religion" hingestellt (CR IX, 301). Osianders wiederholter Protest gegen die „Verstrickung" der Wittenb. Magistri und Doctores „mit Eidspflichten nach päpstlichem Exempel" („Was von der Entschuldigung der Adiaphoristen zu halten sei" 1550, Möller, Osiander S. 374 f. und „Widerlegung der ungegründeten Antwort Philippi" 1552, Möller S. 481 f.) wurde durch Melanchthon scharf zurückgewiesen und eine solche Schutzmaßregel als necessaria ad veram Dei agnitionem et invocationem, ad Ecclesiae concordiam, ad frenandam audaciam fingendi nova dogmata dargelegt (CR XII, 5 ff.), und die ganze Entwicklung der lutherischen Landeskirchen drängte dahin, diesen Weg weiter zu verfolgen. Den Namen Corpus doctrinae setzte Melanchthon während der fünfziger Jahre in Kurs (vgl. CR XII, 198. 234. 269. 636 u. s. f.); es fragte sich nur, welche Schriften als der rechte Ausdruck dieses „aus prophetischer und apostolischer Lehre gezogenen Summarium und Corpus doctrinae" angesehen werden konnten.

Je bedrohlicher die Lehrkämpfe zu einer Zersplitterung der deutschen Protestanten und damit zu einer Schwächung auch ihrer politischen Stellung führten, um so ernstlicher bemühte sich ein Teil der Fürsten um Wiedervereinigung der Streitenden in gemeinsamem Bekenntnis. Diese sollte 1558 durch den Frankfurter Rezeß (CR IX, 489 ff.) erfolgen in gemeinsamem Bekenntnis zu der „reinen wahren Lehre, so in göttlicher, prophetischer und apostolischer Schrift des A. und NT.s" enthalten, sowie in den 3 „Haupt-Symbolis", der Conf. Aug. und deren Apologie, die aus der Schrift „als ein Summarium und Corpus doctrinae" gezogen, niedergelegt sei, sowie in einer Erklärung über Rechtfertigung (gegen Osiander), Notwendigkeit guter Werke, Abendmahlslehre und Adiaphora, die im wesentlichen einen Aufsatz Melanchthons CR IX, 403 ff. reproduzierte. Aber der Einigungsversuch mißlang, da die gnesiolutherischen Gebiete Hamburg, Lüneburg, Magdeburg, Mecklenburg und das ernestinische Sachsen den Rezeß ablehnten, letzteres eine eigne Confutatio 1559 dagegen ausgehen ließ, die im Herzogtum Sachsen als Lehrnorm eingeführt wurde. Auch ein zweiter Versuch der Fürsten, auf dem Naumburger Fürstentag Januar 1561 die Einigung herbeizuführen, scheiterte. Zwar unterschrieb hier die Majorität eine an den Kaiser adressierte Erklärung, die sich zur Conf. Aug. von 1531 und zur Apologie bekannte, zugleich aber die Variata von 1540 als „stattlichere und ausführlichere Erklärung und Mehrung" der Invariata anerkannte; man schwieg dagegen ebenso-

sehr über die von Joh. Friedrich dem Mittl. geforderten Art. Sm. wie über die von der Gegenpartei (Pfalzgraf Friedrich) begehrten Stücke, den Frankfurter Rezeß und die Confessio Saxonica (Repetitio Augustanae Confess.) von 1551 (CR XXVIII, 369 ff.). Aber gegen diesen Majoritätsbeschluß protestierten sofort Joh. Friedrich und Ulrich von Mecklenburg, und der niedersächsische Kreis schloß sich hinterher diesem Protest an. Somit war zur Zeit nur erreichbar, den Bekenntnisstand der einzelnen Landeskirchen in einem Corpus doctrinae zu normieren.

Großen Erfolg in den philippistisch gesinnten Kreisen erzielte das sog. Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, das der gelehrte Leipziger Buchdrucker Mag. Ernst Vögelin zunächst als ein Privatunternehmen zusammenstellte (vgl. Archiv f. Gesch. des deutschen Buchhandels XVI S. 254 f. 266 f. 270). Die deutsche, zuerst erschienene Ausgabe (Anfang 1560) hat den Titel „Corpus doctrinae Christianae, d. i. gantze Summa der rechten waren Christl. Lehre des hl. Evangelii . . in etliche Bücher . . verfasset durch den ehrwürdigen Herren Phil. Melanchthonen" (vgl. CR XXII, 35 ff.; weitere Auflagen: Frankfurt a. M. 1560, 61 und 69, Leipzig 1562, Wittenberg 1570, Zerbst 1588; niederdeutsch Wittenb. 1561 und 65). Gleich darauf folgte auch eine lat. Ausgabe (CR XXI, 587 ff. Neue Auflagen: Leipzig 1561 [Folio- und Oktav-Ausgabe], 1563, 64, 65, 70, 72; Straßburg 1580). Die deutsche hat ein Vorwort Mel.s vom 29. September 1559 (CR IX, 929 ff.), die lateinische ein ähnliches vom 16. Februar 1560 (CR IX, 1050 ff.). Diese Sammlung enthält außer den 3 ökumenischen Symbolen nur Schriften Melanchthons: die Conf. Aug. (deutsch ed. 1533, lateinisch ed. 1542), Apologie (deutsch 1540, lat. 1542), die Confessio Saxonica, die loci theol. (ed. 1556), das Examen ordinandorum (1552), die Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis (vgl. CR IX, 639 ff. 904 ff.) nebst der Refutatio Serveti, die lateinische auch noch die Responsio de controversia Stancari (CR XXIII, 87 ff.). In Pommern (1561) und in Kursachsen (1566) fand dies Corpus kirchenregimentliche Autorisation, andere Kirchen (Hessen, Nürnberg, Schlesien, Schleswig-Holstein und Dänemark, Anhalt) erkannten es als Ausdruck ihres Lehrtropus thatsächlich an. In Kursachsen selbst wurde es durch den Consensus Dresdensis 10. Oktober 1571 näher deklariert, ja nominell auch noch durch die Torgauer Artikel (Mai 1574) nicht beseitigt — unter der Voraussetzung, daß Melanchthon mit Luther übereinstimme; erst mit dem nunmehr beginnenden „Einigungs"werke der Form. Conc. schwand auch formell die Giltigkeit des Corpus Philippicum.

Dagegen kehrten andere Kirchen ihren lutherischen, antiphilippistischen Charakter hervor. So zunächst Württemberg, wo Herzog Christoph in der Großen Kirchenordnung vom 15. Mai 1559 (den Titel s. bei Richter, Evgl. KOO II, 198) die von Joh. Brenz verfaßte und im Juni 1551 in Stuttgart von den Theologen des Landes unterschriebene, dann dem Konzil in Trient vom 24. Januar 1552 übergebene Württembergische Konfession als landeskirchliches Bekenntnis publizierte. Zu diesem trat dann noch aus Anlaß der Irrungen, die der Calvinist Barthol. Hagen in Oettingen verursacht hatte, ein besonderes Abendmahlsbekenntnis hinzu, das auf der Theologen-Synode am 19. Dezember 1559 festgesetzt war und fortan für alle Prediger und Kandidaten verbindlich wurde. Dadurch war Württemberg auf die Brenzsche Ubiquitätslehre verpflichtet worden (vgl. Württemberg. Kirchengeschichte, Calw 1893, S. 375. 388. 393). In Norddeutschland stellte die Lübische Formula consensus de doctrina evangelii (Verf. Val. Curtius) von 1560 neben Augustana und Apol. doch auch die Artic. Sm. Auf der Versammlung der Gesandten der niedersächsischen Städte Juli 1561 zu Lüneburg bekannte man sich in den von Mörlin verfaßten „Lüneburger Artikeln" (s. u.) außer zur Schrift, den „bewährten" Symbolis und der Conf. Aug. von 1530 auch zur Apol., den Artic. Sm., dem Katechismus „und anderen Schriften Lutheri" als der rechten biblischen „Explikation und Verklärung" des rechten Verstandes der Conf. Aug. Eine Sammlung von Bekenntnissen wurde 1560 in Hamburg zusammengestellt; voran die „Bekenntnisse vnd Vorclaringe vp dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hamborch vnd Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren vnd Predigere tho Christliker vnd nödiger Vnderrichtinge gestellet" (von Joh. Aepinus 1548); außerdem sind 4 andre seit 1549 entstandene Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg (betr. den Adiaphorismus, den Osiandrismus, den Majorismus und die Abendmahlslehre) angeschlossen. Der Magistrat beschloß, dieses Bekenntnisbuch als öffentliche kirchliche Lehrnorm, als das Hamburger CD, anzuerkennen; demgemäß wurde es am 19. Juli 1560 von allen Predigern unterschrieben. Auch später noch bestätigte der Magistrat wiederholt die Geltung dieser 5 Schriften als Lehrnorm. — Gedruckt in Nic. Staphorst, Die Bekenntnüß der Kirchen zu Hamburg, 1728.

Das erste spezifisch-lutherische Bekenntnisbuch, das auch die Bezeichnung „CD" führte, ist das CD der Stadt Braunschweig, das mit Vorwort des Rates vom 30. Okt. 1563 erschien und folgende Schriften umfaßte: 1. die Braunschw. KO von 1528 (von Johann Bugenhagen plattdeutsch verfaßt), in der hochdeutschen Übertragung von 1531; 2. die Augsb. Conf. (invariata „nach dem Exemplar, wie es Anno M.D.XXX. der Römischen Kay. Maiestet vberantwortet ist worden zu Augspurg"); 3. die Apologie; 4. die schmalk. Art. (mit der Vorrede des Joh. Stoltz von 1554); 5. die Lüneburgischen Artikel („Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herren Theologen, welchen sie der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten auf dem Tage zu Lüneburg, im Julio dieses 61. Jahres gehalten, . . . gethan haben"), unterzeichnet von den auf einem Konvent zu Lüneburg versammelten deputierten Predigern der niedersächsischen Städte am 27. August 1561. — In dem Bekenntnis der Stadt Braunschweig von 1570 wurde diese Sammlung von Bekenntnisschriften als CD der Stadt Br. nochmals bestätigt.

Im Jahre 1564 kam das Corpus Pomeranicum, das Bekenntnisbuch der lutherischen Kirche Pommerns, zu stande. Hier hatte Melanchthons CD gegolten, das in plattdeutscher Ausgabe von einer im März 1561 zu Stettin gehaltenen Synode anerkannt worden war. Diesem melanchthonischen Corpus wurde jedoch 1564 eine zweite Sammlung von Bekenntnisschriften hinzugefügt, die folgende Schriften Luthers vereinigte: 1. den kleinen, 2. den großen Katechismus; 3. die schmalk. Artikel; 4. etliche Bedenken Luthers, deutsch gestellt auf dem augsburg. Reichstag 1530 (WWEA 65, 47 ff. und 54, 189 ff.); 5. ein Bedenken, auf den Tag zu Schmalkalden, den 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit dagewesen (CR III, 927 ff., richtiger vom 18. Januar 1540) [die Schriften sub 4 und 5 waren schon 1548 in einer Sonderausgabe mit einander verbunden worden, vgl. CR III, 926]; 6. Bekenntnis des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529 (WW EA 30, 363 ff.). Diese Sammlung Lutherscher Schriften erhielt den Gesamttitel: „Des Ehrwerdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein vnde Grot . . . in den allen die Summa Christlicker Euangelischer Lere rein vnde richtig begrepen ys. Vor de Kercken vnde Pfarherrn zu Pommern tho hope gedrucket. Wittenberg Anno MDLXIIII." — Außerdem wurde auch das niederdeutsche Corp. Misnicum jetzt neu gedruckt, und das ganze nunmehr aus einem Bande Melanchthonscher und einem Bande Lutherscher Schriften bestehende Werk erhielt den Gesamttitel: „CD Christianae, darin de ware Christlicke Lere nha ynholde Gödtliker, Prophetischen vnde Apostolischen Schrifften richtig vnde rein begrepen ys: Welcker schal . . . yn alle Pomersche Kercken, samt der Biblien vnde Tomis Lutheri, tho nütte der Parherrn vnde Kerckendener gekofft, vörwaret vnde demsüluigen gemeth geleret werden", Wittenberg 1565 fol. — Über einen dritten zu dem Corp. Pom. 1573 und 1593 hinzugekommenen Teil s. Baumgarten, Erleuterungen S. 414—416.

In Preußen waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 veranlaßten Kämpfe, die schließlich zur Publizierung eines spezifisch luther. Bekenntnisbuches geführt haben. Von den Ständen genötigt, zur Ausrottung des Osiandrismus vorzugehen, rief Herzog Albrecht die zuvor wegen ihres Widerstandes gegen den Osiandrismus vertriebenen Theologen Georg Venediger und besonders (31. Januar 1567) Joachim Mörlin als Bischöfe von Pomesanien und Samland ins Land zurück, lud auch mit Mörlin den braunschweigischen Stadtsuperintendenten Martin Chemnitz nach Königsberg, damit er bei der Aufstellung einer Bekenntnisschrift und eines preußischen CD hülfe. Am 6. Mai 1567 wurde die (hauptsächlich von Mörlin verfaßte) Formel dem Herzog übergeben, am 28. Mai von einer in Königsberg versammelten Synode unterzeichnet und darauf mit einem Vorwort Albrechts vom 9. Juli d. J. als Symbol der preußischen Landeskirche zusammen mit Conf. Aug., Apol. und schmalk. Art. als Corpus Prutenicum unter dem Titel veröffentlicht: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae, Oder Widerholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, . . . von Fürstl. Durchl. zu Preußen ꝛc. auch allen derselbigen getreuen Landstenden vnd Vnterthanen . . gewilligt vnd angenommen . .", Königsberg, Joh. Daubmann 1567 (Andere deutsche Ausg. Königsberg, Joh. Schmidt, s. a.; eine lat. Ausg. Königsberg 1570). Vgl. C.A. Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger, Leipzig 1879 S. 383 ff.

Dem Beispiel der Stadt Braunschweig folgte 1568 auch die Stadt Göttingen und vereinigte in dem Buche „Christliche, vnd in Gottes Wort Altem und Newen Testament, gegründete Kirchenordnung der Stadt Göttingen . . . Frankfurt 1568", in 4to (den vollständigen Titel s. in Richter, KOO I, 144) einen Abdruck ihrer KO von 1531 in hochdeutscher Übersetzung (Bl. VI^{b}—XXVI^{a}), des Kleinen Katechismus (mit allerlei Beilagen,

z. B. Luthers Paraphrase des Vater-Unser und der „Fragstücke für die, so zu dem Sakrament gehen wollen“ u. a. Bl. XXVII^{a}—LXIIII^{b}), und der schmalkaldischen Artikel (Bl. LXV^{a}—CXVIII^{b}). Um Kosten zu sparen, wurden Conf. Augustana und Apologie hier in dem Frankfurter Abdruck von 1565 (nach der Wittenb. Ausg. von 1531) beigebunden und auf diese Weise wurde das Göttinger Corpus doctrinae hergestellt. Diese Sammlung wurde als Lehrnorm für Kirche und Schule noch anerkannt in den Göttinger Schulgesetzen von 1585 (in Gottingensium ad Lainam paedagogii σκιαγραφία, Francof. 1586 p. 37), mit Hinzunahme der 3 ökumen. Symbole; ebenso in der handschriftlichen Schulordnung vom 23. Sept. 1588 (in Gott. hist. lit. 50 r). Erst die Schulordnung vom 17. November 1600 nimmt die Verpflichtung auf die Formula Conc. hinzu und nennt beide Katechismen Luthers, fügt also auch den großen hinzu, läßt aber die schmalk. Artikel aus, erwähnt auch nicht mehr die KO von 1531.

Die Aufstellung eines braunschweigisch-wolfenbüttelschen CD wurde durch die von Martin Chemnitz und Jakob Andreae ausgearbeitete KO vorbereitet, die Herzog Julius 1569 publizierte (vgl. Richter, Evgl. KOO II, 318 ff.). Diese enthält außer einer ihr eigentümlichen, von Chemnitz verfaßten Konfessionsschrift die Bestimmung, daß man als das im Lande giltige CD — nicht das Corp. Misnicum, sondern „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die 3 alten Symbola und die Augsb. Konf., wie sie in der Apologie, in den schmalk. Art., im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden“ — festhalte. Ein Konvent der braunschw. Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Riddagshausen zusammentrat, bestätigte dies herzogliche CD und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten sie nicht norma doctrinae sein, sondern müßten cum judicio gelesen und nach der KO reguliert werden“.

Gleichzeitig erfolgte im ernestinischen Sachsen, sobald als Johann Wilhelm zur Regierung gekommen, eine Kundgebung des lutherischen Konfessionalismus. Mit einem Vorwort des Herzogs versehen, erschien nämlich zu Jena 1570 das CD Thuringicum unter dem Titel: CD Christianae, das ist Summa der Christlichen Lere, aus den Schrifften der Propheten vnd Aposteln, durch D. Mart. Lutherum sonderlich vnd andere dieser Lande Lerer zusammengefasset.“ Hier sind zusammengestellt: 1. die drei alten „bewährten“ Symbole; 2. der kleine, 3. der große Katechismus; 4. die Augsb. Konf. samt derselben Apologie; 5. die schmalk. Art.; 6. das thüringische Bekenntnis vom 18. März 1549 (von Justus Menius verfaßt); 7. das Konfutationsbuch vom 28. November 1558. Dem Ganzen geht ein Vorwort des Herzogs voraus, das die Tendenz dieses CD darlegt (neue Ausgabe Jena 1571; latein. Jena 1570).

Im Jahre 1572 folgte das CD Brandenburgicum. Kurfürst Johann Georg ließ es unter dem Titel erscheinen: „Die Augsb. Conf. aus dem Rechten Original . ., der Kleine Katechismus. Erklerung und kurtzer Auszug aus den . . Lehrschrifften . . D. Lutheri . . . von fürnehmsten Artickeln . . ., Aus Verordnungen . . Herrn Johansen Georgen Marggraffen . . . . . Neben einer allgemeinen Agenden . . zusamen gedruckt“, Frankfurt a. O. 1572 (vgl. Richter, KOO II, 347; Neudruck der Agende, Berlin 1846 S. XII f.). Auf das Vorwort des Kurfürsten folgt zunächst die Augsb. Konf. nach einer Kopie, die der Hofprediger Georg Cölestin auf kurfürstlichen Befehl von dem angeblichen (aber bekanntlich fälschlich dafür gehaltenen) Original im Reichsarchiv zu Mainz genommen hatte; daher stehen hier am Schlusse die Worte: „Meintzische Cantzley“. Darauf folgt der kl. Katechismus und sodann als Hauptschrift die „Erklerung der augspurgischen Confession, des kleinen Katechismi, Consens vnd bestendige in Gottes Wort gegründete einhellige Lehre von den fürnemsten Puncten vnserer Religion vnd christlichen Glaubens, des ehrwürdigen theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri 2c. aus den Postillen und Lehrschriften getreulich mit gottesfürchtigem richtigem Verstand zusammengezogen“. Diese noch auf Joachims II. Gebot 1570 hauptsächlich von Andr. Musculus verfaßte, 136 Folioblätter umfassende Schrift enthält in 9 Abschnitten Exzerpte aus Luther, die sich sämtlich auf die damals kontrovers gewordenen Lehrpunkte beziehen (vgl. G. G. Weber, Kritische Gesch. der Augsb. Konf. II [1784] S. 121 ff.; Spieker, A. Musculus S. 142).

Im Jahre 1573 erfolgte auch für einen Teil Schlesiens die Feststellung eines CD, freilich ohne daß die Kosten einer besonderen Druckausgabe der zum CD vereinigten Schriften aufgewendet wurden. Ein Ausschreiben des Herzogs Georg von Brieg (Strehlen d. 15. Januar 1573) erklärte als giltige Lehre die der „prophet. und apostol. Schriften und approbierten Symbola, deren Grund und Inhalt in der Augsb. Konf. und ihrer Apologie, in dem CD in der Kirche in des Kurfürsten zu Sachsen Landen [also Corp.

Misnicum], in der mecklenburgischen Agenda, in den Scriptis Lutheri und was hiemit stimmet, begriffen". Vgl. Christliche Bekändtnis vom Hochwirdigen Abendmal, Breslau 1575, Neudruck Liegnitz 1603 Bl. Aij^b; ferner Ehrhardt, Presbyterologie des evgl. Schlesiens, Liegnitz 1782 II, S. 18ff. 29. 31; IV, 93.

Den Abschluß dieser Produktion und Feststellung von Normalschriften, die dem Konkordienwerk voraufging und dasselbe vorbereitete, nehmen wir in den Jahren 1575 und 1576 in den Herzogtümern Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel wahr. In ersterem suchte Herzog Wilhelm d. J. die kirchliche Lehre durch eine Art CD zu normieren, indem er 1575 publizieren ließ: „Wie man fürsichtlich vnd one ergernis reden sol von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, Für die jungen einfeltigen Prediger. D. Urbani Rhegii. Hierauff folget auch Wolgegründeter Bericht von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, so zu vnsern zeiten streitig worden sein, was eines jedern Artickels rechter verstandt sey, Vnd wie man in Gottesfurcht, ohn abbruch der Warheit, von einem jedern Artickel aus der rechten Grundfest des Göttlichen Worts, mit bescheidenheit reden möge und solle." Ersteres ist die deutsche Übersetzung des schon 1535 erschienenen Traktats des U. Rhegius **Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro iunioribus verbi ministris in ducatu Luneburgensi**, vgl. G. Uhlhorn, U. Rhegius S. 235. 363; CR XII, 235). Die zweite Schrift hatte M. Chemnitz auf Befehl des Herzogs ausgearbeitet. Aber schon im folgenden Jahre 1576 ließ Herzog Wilhelm dieser vorläufigen Veröffentlichung von Normalschriften ein vollständiges CD, das sog. Corpus Wilhelminum, folgen, das unter dem Titel „CD, das ist Summa, Form und vorbilde der reinen christlichen Lehre, welche aus der heil. Göttlichen Schrifft der Propheten und Apostel zusammengezogen ist", folgende Schriften umfaßte: 1. die 3 Hauptsymbola; 2. die Augsb. Konf.; 3. die Apologie; 4. die schmalk. Art.; 5. die beiden Katechismen Luthers (Ültzen bei Michel Körner). Die Vorrede des Herzogs hat das Datum Celle, den 5. Mai 1576. — Außerdem wurde die Schrift von 1575 lateinisch und deutsch diesem CD angebunden.

Fast gleichzeitig erhielt auch Braunschweig-Wolfenbüttel durch Herzog Julius seine Lehrnorm im Corpus Julium: „CD, das ist die Summa, Form und Fürbilde der reinen Christlichen Lehre, aus der heil. göttlichen Schrift der Propheten und Aposteln zusammengezogen . . ." Heinrichstadt (Wolfenbüttel) 1576. Inhalt: Vorrede des Herzogs, Petri und Pauli 1576; Was das CD, d. i. die Form und das Fürbild der reinen Lehre, in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll; der von Chemnitz verfaßte Kurze, einfältige und notwendige Bericht der KO von 1569; sodann die 3 Symbola, der kleine und große Katechismus, die Augsb. Konf., die Apologie, die schmalk. Art., die Schrift des Rhegius und die für Herzog Wilhelm von Braunschw.-Lüneburg verfaßte Lehrschrift des Chemnitz. In der Schrift des Rhegius ist in Kap. 16 „Wie man die Heiligen ehren soll" § 11—15 fortgelassen, da diese Sätze Bedenken erregt hatten; vgl. Rehtmeyer, Braunschweigische Kirchen-Historie Tl. III S. 434 f. (Spätere Auflagen Wolfenbüttel 1584, Helmstedt 1603, Braunschweig 1690. Die in Aussicht gestellte lateinische Ausgabe ist nicht erschienen.)

Alle diese Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen verloren jedoch mehr oder weniger ihre Bedeutung, als die gesamte lutherische Kirche in der Konkordienformel und im Konkordienbuch ein gemeinsames CD erhielt, das von da an die Grundlage ihres Bekenntnisstandes war. Im bergischen Buche ließ man daher auf das Vorwort einen Abschnitt „von einem gewissen, einhelligen, gemeinen, öffentlichen Corpore doctr." folgen, der allerdings im bergischen Buche in der Weise geändert wurde, daß man den Ausdruck CD hier wie an allen andern Stellen, wo die Vorlage ihn hatte, tilgte und gegen andere Bezeichnungen vertauschte (vgl. Heppe, Der Text der Bergischen Konkordienformel, besonders S. 5). Aber thatsächlich war und blieb das Konkordienbuch für die lutherische Gesamtkirche genau das, was für die einzelnen Landeskirchen ihr Corp. D. gewesen war. Die Auswahl von Schriften aus den Reformationstagen, die hier zum Range von Symbolen erhoben sind, entspricht der zuerst 1569 in Braunschw.-Wolfenbüttel getroffenen. Wie jedes landeskirchliche CD, so war jetzt auch das Konkordienbuch, kirchenrechtlich betrachtet, das Werk obrigkeitlicher Gesetzgebung: die Stände unterschrieben die Vorrede und schrieben kraft landesherrlicher Gewalt die Konkordie ihren Ländern als Lehrnorm für Kirche und Schule vor; kirchenrechtlich kommen die am Schlusse beigefügten Unterschriften der Theologen nicht in Betracht, diese legitimieren damit nur sich selber als Theologen reiner Lehre. Die kryptocalvinistischen Unruhen in Kursachsen veranlaßten indes schon 1592 eine abermalige Verschärfung der Bekenntnisverpflichtung für die kursächsischen Geistlichen und Beamten

durch Aufstellung der 4 articuli visitatorii (Verf. Ägid. Hunnius) über Abendmahl, Person Christi, Taufe und Gnadenwahl. Gedruckt erschienen sie 1593: „Visitation Artickel im ganzen Churkreiß Sachsen" und wurden dann auch den sächsischen Ausgaben des Konkordienbuches beigefügt (vgl. G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der sächs. Landeskirche I, 185 ff.).

Nun war aber von einer erheblichen Minorität der Stände Augsb. Konf. die Konkordienformel abgelehnt worden. Ein Teil dieser philippistischen Stände wurde zum Anschluß an den Calvinismus weitergetrieben (Nassau, Bremen; Anhalt, Niederhessen), ein anderer Teil aber bewahrte sich seine Position als Lutheraner ohne Konkordienformel, d. h. als Lutheraner, die den Ausschluß des Philippismus nicht mitmachten. Diese Stände bewahrten sich entweder ihr früheres CD oder schufen sich allmählich ein eigenes. So betrachtete Holstein die im Konkordienbuch vereinigten Symbole mit Ausschluß der Konkordienformel, also die braunsch.-wolfenb. Auswahl von 1569, als sein CD. Braunschweig-Wolfenbüttel selbst hielt sein **Corpus Julium** fest; Pommern ergänzte unter Herzog Joh. Friedrich sein CD (s. oben) im Mai 1593 durch einen letzten Anhang, der aus der Konkordienformel die Abschnitte über Abendmahl, **Commun. idiomatum** und Gnadenwahl herübernahm, damit also faktisch die Konkordienformel nachträglich rezipierte, dabei aber doch das **Corp. Philippicum** in Kraft bestehen ließ. In anderer Richtung entwickelte sich das Luthertum in Hessen-Darmstadt, wo unter Landgraf Ludwig 1617 resp. 1626 ein CD **Hassiacum**, „Christliche Confession . . auf Befehl Ludwigen L. z. H. für S. F. D. Kirchen und Schulen zusammengebracht" (Marburg 1626) festgestellt wurde, das den Bekenntnisschriften des CD von Braunschw.-Wolfenb. 1569 noch die Wittenberger Konkordie von 1536 hinzufügte (neue Ausgabe Darmstadt 1667). Eine vermittelnde Stellung behauptete die Nürnberger Kirche. Schon 1573 hatten Brandenburg-Ansbach und Nürnberg gemeinsam „Normalbücher" festgestellt, die eine Erweiterung des **Corp. Philippicum** waren. Hier waren vereinigt: 1. die 3 alten Symbole; 2. beide Katechismen Luthers; 3. die Augsburg. Konf., „und sonderlich auch neben der letzteren die erste Edition, lateinisch und deutsch, so zu Naumburg a. 61 von Chur- und Fürsten rektifiziert und unterschrieben worden" (Ausg. Wittenberg 1531); 4. die Apologie (Wittenb. 1531); 5. die schmalk. Art. (Jena 1559); 6. **Repetitio Augustanae Confessionis** von 1551; 7. Melanchthons **Loci communes** (Straßb. Ausg. 1523); 8. **Examen ordinandorum**; 9. **Definitiones theologicae** (Anhang des **Ex. ordin.**); 10. **Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis**; 11. **Responsio de controversia Stancari**; 12. die brandenb.-nürnb. KO von 1533 nebst den Kinderpredigten über den Katechismus (Verf. Osiander und Sleupner). Diese 12 Schriften wurden im Ansbachischen Januar 1573 durch Dekret als „**norma doctrinae et judicii**, nach der sie sich im Lehren und Predigen richten sollen und wollen", vorgeschrieben, doch sollten dadurch „andere gute, nützliche Bücher nicht verschlagen, vernichtigt, verworfen und verdammt sein, sondern dieser **normae** oder **Corpori doctr.** und zuvörderst heiliger Schrift gemäß verstanden und darnach geurteilt werden". Für Nürnberg autorisierte sie der Ratsbeschluß vom 30. März 1573. Bei diesen „Normalbüchern" verblieb Nürnberg; 1646 erschienen sie, auf Betreiben Joh. Sauberts, zum erstenmale im Druck als „**Libri normales Noribergenses**, d. i. Lehr- und Glaubensbücher der nürnb. Kirchen . . **Dodecas scriptorum theologicorum tum veterum tum recentiorum recensita pro studiosa juventute et candidatis ministerii**" (neue Ausg. Nürnb. 1721). Vgl. C. G. Hirsch, Gesch. der Nürnb. Normalbücher 1752; Strobel, Beiträge zur Litteratur besonders des 16. Jahrh. I (1784) S. 263 ff. — Einen ähnlichen Charakter zeigt die 1578 durch die KO der Grafschaft Hohenlohe vorgeschriebene Verpflichtung der Geistlichen 1. auf die Schriften der Propheten und Apostel A. und NT.s als einige **norma judicii**; 2. die drei alten **Symbola**; 3. die **Conf. Aug.**; 4. die Apologie; 5. die **Art. Smalc.**; 6. Luthers Katechismen; 7. die **Repetitio Aug. Conf.**; 8. Melanchthons **Loci**; 9. die KO (vgl. Blätter für württembergische KG 1897 S. 11).

Auf reformierter Seite gewann hie und da das Genfer **Corpus et syntagma confessionum fidei** von 1612 die Bedeutung eines CD. (**H. Heppe †**) **G. Kawerau.**

Corpus Evangelicorum. — Ältere Litteratur bei Pütter, Litteratur des deutschen Staatsrechts 3, 189 f.; v. Bülow, Ueber Gesch. u. Verfassung d. Corp. Evang. 1795; Struve, Ausführl. Historie d. Religionsbeschwerden, Leipzig 1722. 2 Bände. Die Beschlüsse sind gesammelt von Schauroth, Sammlung aller Conclusorum . . d. Corp. Evang. 1—3, Regensb. 1751. Forts. ebendas. 1762. Forts. v. Herrich ebendas. 1786.

Corpus Evangelicorum (auch Corpus sociorum Augustanae confessionis) hieß die zu einem selbstständigen politischen Kollegium organisierte Gesandtenkonferenz der evangelischen Stände des deutschen Reichs. Seinen Ursprung hatte dasselbe nicht eigentlich in den temporären Bündnissen der Evangelischen zu Torgau, Schmalkalden u. s. w., auch nicht in den vielfach erneuerten, aber immer erfolglosen Bestrebungen einzelner evangelischer Reichsfürsten, die glaubensverwandten Stände durch Einrichtung einer bleibenden Konföderation oder wenigstens einer regelmäßigen „Korrespondenz" zu vereinigen. Vielmehr war die Entstehung des Corpus Evangelicorum die Wirkung der Thatsachen, daß die evangelischen Stände auf den Reichstagen sich veranlaßt sahen, die Interessen der Einzelnen als Gemeininteressen zu beraten und zu vertreten. Dasselbe Bedürfnis machte sich gleichzeitig auch den katholischen Ständen fühlbar, und so kam es daher, daß die beiden „Religionsteile" auf den Reichstagen mehr und mehr als zwei in sich geschlossene Korporationen erschienen, und als Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum bezeichnet wurden. Beide Parteien gewöhnten sich mehr und mehr daran, de corpore ad corpus zu handeln, — ein Verhältnis, das schon auf dem Reichstag zu Regensburg im Jahre 1582 als eine res bene et sapienter a maioribus instituta angesehen und namentlich in den westfälischen Friedensverhandlungen faktisch geltend gemacht wurde.

Indessen erfolgte die eigentliche Konstituierung des Corpus Evangelicorum als eines ständigen Kollegiums erst am 22. Juli 1653 auf dem Reichstag zu Regensburg, als an diesem Tage alle versammelten evangelischen Stände (damals 39) zur gemeinsamen Beratung ihrer Gravamina im Quartier des kursächsischen Gesandten zusammentraten und den Beschluß faßten, nun ausschließlich als ein unter dem Vorsitze Kursachsens vereinigtes ständiges Kollegium zu handeln.

Es lag in der Natur der Sache, daß der kaiserliche Hof diese Einrichtung nur ungern sehen konnte. Allein das Corpus Evangelicorum war nun einmal als eine völlig organisierte — nicht bloß Korporation, sondern — Behörde ins Dasein getreten und behauptete seine Existenz. Alles, was zur Wahrung der evangelischen Interessen im allgemeinen und im einzelnen gehörte, wurde jetzt als seiner Kompetenz zustehend betrachtet, und das Corpus Evangelicorum korrespondierte ganz selbstständig mit dem Kaiser, mit einzelnen Reichsständen und mit auswärtigen Souveränen.

Das Direktorium des Corpus Evangelicorum wurde von Kursachsen ausgeübt. Vgl. Frantz, Das katholische Direktor. des Corpus Evangelicorum, Marburg 1880. Allerdings veranlaßte der Übertritt des Kurfürsten Friedrich August zum Katholizismus (1677) und mehr noch die im Jahre 1712 zu Bologna heimlich erfolgte und fünf Jahre später zu Wien publizierte Konversion seines Kurprinzen die lebhafteste Erörterung der Frage, ob Kursachsen zur Ausübung des Direktoriums fernerhin noch fähig sei. Kurbrandenburg (welches sich durch Einreichung eines unionistischen Bekenntnisses zu emfehlen suchte), Kurbraunschweig und die ernestinische Linie des Hauses Sachsen machten bereits ihre Ansprüche auf das Direktorium sehr energisch geltend. Indessen ließ Kursachsen Zusicherungen aller Art massenweise nach Regensburg strömen, und die Besorgnis, daß das einflußreiche Kurhaus, wenn ihm das Direktorium entzogen würde, sich vielleicht zum Übertritt in das Corpus Catholicorum veranlaßt sehen könnte, bewirkte es endlich, daß demselben die Leitung des Corpus Catholicorum auch für die Zukunft belassen wurde. Indessen wurde ausdrücklich stipuliert, daß der kursächsische Komitialgesandte in der Ausübung des Direktoriums von dem Kurfürsten durchaus unabhängig sein und seine Instruktionen nur von dem Geheimeratskollegium zu Dresden empfangen solle.

Die Konferenzen des Corpus Evangelicorum waren teils regelmäßige, teils außerordentliche. Jene wurden späterhin von 14 zu 14 Tagen gehalten und zwar in dem fürstlichen Nebenzimmer auf dem Rathause zu Regensburg. Daneben kamen aber auch vertrauliche Besprechungen vor, welche der kursächsische Gesandte in seinem Quartier mit einzelnen Ständen veranstaltete. Auch bestanden seit 1770 zwei ständige Deputationen des Corpus Evangelicorum, die eine zur Untersuchung derjenigen Religionsbeschwerden, in welchen das Corpus zur Unterstützung oder Fürsprache aufgefordert wurde, und die andere zur Aufsicht über die sechs dem Corpus Evangelicorum zugehörenden Kassen.

In dieser Einrichtung bestand das Corpus Evangelicorum bis zum Jahre 1806, wo es mit der deutschen Reichsverfassung zu Grabe ging. Doch ist die Zweckmäßigkeit seiner Wiederherstellung auch in der Folgezeit mehrfach betont worden. Vgl. Weiß in seinem Archiv f. Kirchenrechtswissenschaft Bd I, S. 3 ff.; Friedberg, Die Grundlagen der

Preuß. Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882, S. 52. — Die Konklusa haben keine unmittelbare Rechtsverbindlichkeit gehabt, indessen doch auf die Gestaltung des Partikularrechtes eingewirkt. **(Heppe †) Friedberg.**

Corpus juris canonici s. Kanon. Rechtsbuch.

Corrodi, Heinrich, gest. 1793, Professor des Naturrechts und der Sittenlehre an dem Gymnasium zu Zürich, theologischer Schriftsteller der Aufklärungszeit. Die Werke C.s werden im nachfolgenden Artikel aufgeführt. — Ueber ihn ist zu vgl. eine Abhandlung bei Fr. Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1793, I. Bd (Gotha 1794), S. 283—298 („nach Leonard Meisters musterhafter biographischer Nachricht von diesem Verstorbenen"); Meusel, Lexikon verstorbener Schriftsteller II, 177 ff.; Baurs Neues hist. biogr. lit. Handwörterbuch I, 782 ff.; Döring, Heinr., Die gelehrten Theologen Deutschlands I (1835) S. 269 ff. — Aus neuerer Zeit: C. Siegfrieds Artikel „Corrodi" in der AdB, Bd 4, S. 502—504; Gust. Frank, Geschichte der protest. Theologie, 3. Teil (Leipz. 1875), S. 85. — Auch ist in Bezug auf C.s Bibelstudien zu vgl. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung, Bd V, 654 ff. 660.

C. wurde am 31. Juli 1752 in Zürich geboren, wo sein Vater, ein mystisch-pietistischer Theologe, mit seiner Zeit und Umgebung zerfallen, ohne Amt lebte. In pietistischer Enge und Einsamkeit wuchs der Knabe auf; dazu war er klein von Statur, schwächlich am Körper und von schwacher Stimme. Aber sein energisches geistiges Streben half sich durch Schwierigkeiten und Hemmnisse hindurch. Durch Vermittelung seines philosophischen Lehrers Steinbrüchel erhielt er eine gute humanistische und theologische Bildung, wurde 1773 als Kandidat der Theologie ordiniert und hatte sogar noch die Möglichkeit, deutsche Universitäten zu besuchen, wofür eine Züricher Buchhandlung die Mittel hergab. C. studierte in Leipzig und Halle. Hier, in der Stadt der damals blühenden Aufklärung, nahm ihn Semler wie einen Sohn auf, und Corrodi ging mit Begeisterung auf Semlers Grundanschauungen ein. Schon im Jahre 1780 erschien zu Halle im Geiste Semlers aus Corrodis Feder eine „Verteidigung der Glückseligkeitslehre von Steinbart gegen Lavater, mit einer Vorrede von Dr. Semler"; und schon im folgenden Jahre veröffentlichte der junge Kritiker seine „Kritische Geschichte des Chiliasmus", Frankfurt und Leipzig 1781, 2 Teile, 8° (Neue mit des Verfassers kurzer Lebensgeschichte vermehrte Ausgabe. Ebendas. 1794. 4 Bde 8°). Dieses Werk, das anonym erschien, hat den Namen Corrodis bis in die Gegenwart bekannt erhalten; denn es ist getragen von der auf die Spitze getriebenen Anschauung der „Aufklärung", daß die Geschichte der Dogmen eine Geschichte der menschlichen Irrtümer sei. Diese Anschauung wird an der Geschichte einer einzigen Lehre und ihrer Wirkungen rücksichtslos durchgeführt. Das Wesen des Christentums sieht der Verfasser in der Moral, und der Brief des Jakobus ist ihm ihr reinster Ausdruck; im übrigen ist der Verfasser froh, über die „elenden Begriffe eines Justinus, eines Irenäus" hinaus zu sein; die Schriften der Apostel seien voll judaistischer Vorurteile, die Apokalypse des Johannes enthalte im Texte und im Ausdruck eine Menge Anklänge an die Kabbala. Die ganze Schrift ist „stoffreich und belehrend, aber in Plan und Ausführung unkritisch, mit weit ausgesponnenen Digressionen, oft mehr eine rhetorische Strafpredigt gegen Mystik und Orthodoxie als Geschichte im strengen Sinne" (Semisch in der I. Auflage der Real-Encykl.). So war die mystische Geistesrichtung, die seinen aufstrebenden Geist im Elternhause niedergehalten hatte, schnell und entschieden abgestreift. Von da an hat C. für das große Publikum unausgesetzt gearbeitet, doch so, daß die meisten Abhandlungen von ihm anonym erschienen. Er verfaßte „Beiträge zum vernünftigen Denken in der Religion" (Winthertur 1781—1794), 18 Hefte 8°; „Etwas über das Buch Esther, als Anhang zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der heiligen Schrift; mit Zusätzen von Dr. J. S. Semler, Halle 1783, 8°; „Philosophische Aufsätze und Gespräche" (Winterthur 1786—1791), 2 Bdchen 8°; „Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele; durch die gegenwärtigen philosophischen Streitigkeiten veranlaßt" (Berlin und Stettin) 1788, 8°; „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons" (Halle 1792) 2 Teile, 8°; dazu die deutsche Übersetzung von „Briefe einiger holländischen Gottesgelehrten über R. Simons Kritische Geschichte des Alten Testaments, herausg. von Le Clerc" übers. mit Anmerkungen und Zusätzen, 2 Bde, 1779.

Nach seiner Rückkehr in seine Vaterstadt Zürich ernährte sich C. zuerst von Privatunterricht, erhielt aber wegen seiner bewunderungswürdigen Polyhistorie, wegen seines Scharfsinnes und nie zu befriedigenden Forschersinnes eine Anstellung als Professor an der dortigen Kantonschule, wo er, nachdem seine Hörer sich an seine blöde und ungelenke Art des Auftretens gewöhnt hatten, einen tiefen Einfluß ausübte, bis er am 14. Sep-

tember 1793 starb. Er hatte gelebt in der Einfachheit eines Diogenes; für seine Person bedürfnislos, erübrigte er von seinen geringen Einkünften „monatlich einige Gulden für würdige Arme“; in dem Kreise seiner näheren Bekannten erfreute er sich großer Achtung. Seine Geistesrichtung war lediglich kritisch; echt historischen Sinn hat er nicht gehabt, auch keine positiven religiösen Gedanken. **P. Tschackert.**

Corvey. — Jaffé, Bibliotheca rer. Germ. 1. Bd 1864; Wilmans und Philippi, Die Kaiserurk. der Prov. Westfalen, 2 Bde 1867—1880; Erhard, Regesta histor. Westfal. 2 Bde 1847—51; Wigand, Traditiones Corbeienses, 1843; Ueber die corveyischen Fälschungen siehe Wattenbach, GQ. II, S. 472 f. (5. Aufl.) und die dort angeführte Litteratur; Wigand, Gesch. der gefürsteten Reichs-Abtei C. 1. (einziger) Band 1819.

Die unfern der Stadt Hörxter am Ausflusse der Schelde in die Weser gelegene Benediktinerabtei Corvey hat dadurch für die christliche Kirche in Deutschland Bedeutung, daß sie lange Zeit eine Pflegerin der mittelalterlichen Gelehrsamkeit gewesen ist, daß sie der Einwurzelung des Christentums in Sachsen diente, und — wenn auch nur vorübergehend — Beziehungen zur skandinavischen Mission hatte. Sie war eine Kolonie des von der fränkischen Königin Balthilde, der Gemahlin Chlodewigs II., um das Jahr 664 gestifteten und von den Schriftstellern des Mittelalters Corbeja aurea oder vetus genannten Klosters Corbie in der Nähe von Amiens in der Picardie und verdankte ihre Entstehung dem Abt Adalhard dem Ältern und seinem Bruder Wala (s. Bd I S. 157, 49). Auf des letzteren Betrieb wurden 815 einige Mönche mit dem jungen Sachsen Theodrad in dessen Heimat geschickt, um zu Hethis im Sollinger Walde ein Kloster zu gründen; von demselben haben sich in der Gegend von Neuhaus unweit der jetzigen Stadt Uslar in den Benennungen der Abtwiese, des Klosterteiches, der Mönchsbreite und des Klosterholzes Spuren erhalten. Indessen stellten sich dem Fortgange des Unternehmens schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen. Die fremden Ansiedler vermochten in dem ungünstigen Klima mit den größten Anstrengungen dem unfruchtbaren, mühsam urbar gemachten Waldboden kaum die notwendigsten Lebensbedürfnisse abzuringen. Ihre Klagen veranlaßten Adalhard, die Genehmigung Ludwigs d. Fr. zur Verlegung des Klosters in eine freundlichere und fruchtbarere Gegend zu erbitten. Der Kaiser sagte sie zu und Adalhard wählte die Villa Hucxori (Hörxter) als Platz für das neue Kloster. Der Bau wurde mit solchem Eifer betrieben, daß man schon im Herbst 822 mit den Heiligtümern der alten Kirche in das neue Kloster hinüberziehen konnte; es wurde durch Bischof Badurad von Paderborn dem hl. Stephan geweiht und erhielt den Namen Neucorvey (nova Corbeja). Ludwig d. Fr. gewährte außer der Überlassung von Hörxter, freie Abtswahl, Königsschutz und Immunität (Wilmans Nr. 7 f. vom 27. Juli 823). In den nächsten Jahren folgten zahlreiche andere Schenkungen und Privilegien. Erwähnt mag werden, daß die Eresburg und das Kloster Meppen, durch Ludwig d. D. auch Visbeck in den Besitz Corveys übergingen. Des Kaisers Beispiele eiferten viele vornehme Franken und Sachsen nach, welche die rasch aufblühende Stiftung mit reichen Schenkungen an Geld, Gütern und Kostbarkeiten bedachten. Noch wertvoller als diese Güter und Schenkungen war für Neucorvey die Übertragung der Gebeine des angeblichen Märtyrers Vitus aus der Kirche der Abtei St. Denis in Frankreich im Jahre 836, da sich die Sachsen einbildeten, daß infolge dieser Translation res Francorum coeperunt minui, Saxonum vero crescere (Widukind, Res gest. Sax. I, 34, S. 28) und sich deshalb noch freigebiger als früher gegen das Kloster erwiesen (Historia Translat. St. Viti bei Jaffé S. 3 ff.).

Adalhard, gest. 2. Januar 826, hatte zum Nachfolger den Abt Warin, unter dem die Übertragung der Vitusreliquien stattfand. Er starb den 20. September 856. Seit dieser Zeit bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts haben sechzig Äbte dem Kloster Corvey vorgestanden. Wir können indessen hier nicht auf die weitere Geschichte des Klosters und seiner Äbte eingehen, müssen uns vielmehr darauf beschränken, nur diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche für die allgemeinen Angelegenheiten des deutschen Volkes und für die Geschichte der christlichen Kirche von Bedeutung sind. Die höchste Blüte hat das Stift unter den sächsischen Kaisern erreicht, welche ihm wegen ihrer Verwandschaft mit mehreren seiner Äbte und Schirmvögte ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen. Unter ihrem Schutze erwarb sich vor allem die bald nach der Gründung des Klosters gestiftete und ein Zeit lang von Anskar (s. Bd I S. 574, 40) geleitete Schule einen weit verbreiteten Ruhm. Daß er nicht unverdient war, beweist die lebhafte litterarische Thätigkeit, die lange Zeit in Corvey heimisch gewesen ist. Der älteste dortige Schriftsteller ist der anonyme Mönch, der lebhaft und anschaulich von der Übertragung der Veitsreliquien

Bericht gab. Dann folgte der Abt Bovo I. (879—890) mit einer Schrift de sui temporis actis, von der bei Adam von Bremen (I, 41 S. 30) ein Bruchstück erhalten ist, Bovo II. (900—916) mit einem Kommentar zu Boethius de cons. phil. III. metr. 9 (bei A. Mai, Class. auct, III S. 331). Schon unter Bovo I. wurden die Ann. Corb. begonnen. Der berühmteste Corveyer Schriftsteller ist Widukind (s. d. A.), der unter den Äbten Folkmar (917—942), Bovo III. (942—948), Gerbern (948—965), Liudolf (965 bis 983) Mönch im Kloster war. Seitdem erlahmte die litterarische Thätigkeit Corveys. Daß man frühzeitig auf die Sammlung einer Bibliothek bedacht war, ergiebt die Bemerkung Adams von Bremen I, 37 S. 27, über Bücher, die er von dort erhielt. Bekannt ist, daß die ersten sechs Bücher der Annalen des Tacitus einzig durch eine Mediceische Handschrift des 11. Jahrh. erhalten sind, die aus Corvey stammt (s. Teuffel-Schwabe, Röm. Litt. § 338, 4, II, 5. Aufl. S. 846). Zu den kirchlichen Männern, die ihre Bildung dem dortigen Kloster verdankten, gehörten EB. Adalgar von Hamburg (Vita Rimberti 12), die B. Brun von Verden (Catalog. Corb. S. 68) und Thiadbag von Prag (ib. S. 69), die Äbte Gumbert von Paderborn, Thietmar von Helmwardshausen, Warmund von Nordheim, Windolf von Pegau, Liudgar von Reinsdorf, Hillin von Oldesleben (ib. S. 70). Auch an Autbert, den Mitarbeiter Anskars bei der Dänenmission (vita Ansk. 7 S. 28) mag erinnert werden.

Corvey war seit seiner Stiftung ein königliches Kloster. In dieser Stellung wurde es bedroht dadurch, daß Adalbert von Bremen im J. 1065 sich die Abtei von Heinrich IV. übertragen ließ (Philippi S. 272 Nr. 209). Doch vermochten die Mönche, gestützt auf Otto von Nordheim, ihre Unabhängigkeit zu behaupten (Lamb. Ann. z. d. J. S. 90). Allein mit der Blüte des Klosters war es vorbei. Die Verwaltung Wibalds von Stablo (s. d. A.) 1146—1158 war ein letzter Glanzpunkt. Seitdem ging es unaufhaltsam abwärts. Zu den nachteiligen Einwirkungen ungünstiger Zeitverhältnisse gesellten sich innere Streitigkeiten und Zerwürfnisse, durch welche die Klosterdisziplin in Verfall geriet. Daher nahm auch der Einfluß und das Ansehen Corveys sehr bedeutend ab. Doch rettete es in der Reformationszeit seinen Bestand.

Die härtesten Verluste trafen das Kloster in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges, in welchen die Bibliothek und das Archiv zerstreut, die Gebäude beschädigt, viele Güter geraubt und dabei die Zehnten und andere Gefälle meist gar nicht oder sehr unregelmäßig entrichtet wurden. Wie sehr sich auch die Äbte nach dem westfälischen Frieden bemühen mochten, das Zerstreute wieder zu sammeln und von dem Verlornen soviel als möglich wieder zu gewinnen, so blieb ihnen von den früheren ausgebreiteten Besitzungen doch nur noch ein kleines Gebiet. Um so zweckloser war es, daß Pius VI. im Jahre 1792 die Abtei in ein Bistum verwandelte, der Bischof regierte ein Ländchen von 5 Quadratmeilen mit 9000 Einwohnern und 30000 Thlr. Einkünften (s. hist. genealog. Kalender auf das Jahr 1799, Braunschweig). Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 kam dasselbe an das Haus Nassau-Oranien, später an das Königreich Westfalen, endlich an Preußen. Das Bistum als geistliches Gebiet wurde 1821 aufgehoben.

(G. H. Klippel †) Hauck.

Corvinus, Antonius, gest. 1553. — Litt.: Zeit- und Geschichtsbeschreibung von Göttingen, 1738 II, 505 ff; Baring, Leben Corvins, Hannover 1749; Schlegel, Kirchen- u. Reformationsgeschichte Norddeutschlands II, 141 ff.; Havemann, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg, Gött. 1839; derselbe, Gesch. der Lande Braunschweig u. Lüneburg II, 195 ff.; Uhlhorn, Ein Sendbrief von A. Corvinus mit einer biograph. Einleitung, Gött. 1853; Rosenkranz, Paderbornische Gelehrte im Reformationszeitalter in der Münsterschen Ztschr. f. vaterl. Gesch. 1855 XVI, 14 ff.; Collmann, Leben Corvins in Meurers Altväter d. luth. K., Bd IV, 1864; Uhlhorn, Antonius Corvinus, ein Märtyrer des ev.-luth. Bekenntnisses, Halle 1892 (Schriften d. Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 37); AdB IV, 508 ff.; Tschackert, Zu A. Corvinus (Zeitschr. f. niedersächs. KG. 1897 II, 309).

Corvinus, mit deutschem Namen Rabe (nicht Räbener vgl. Tschackert a. a. O.), einer der bedeutendsten Reformatoren Norddeutschlands wurde am 27. Februar 1501 in dem paderbornischen Städtchen Warburg (nicht in Marburg, wie nach einem Fehler in seiner Grabschrift oft angegeben wird) geboren. Von seiner Jugend ist nichts überliefert, wir wissen auch nicht, wie er den Weg zum Evangelium gefunden hat. Er selbst sagt nur in der Schrift „Wahrhaftiger Bericht, daß das Wort Gottes ohne Schwärmerei in Goslar gepredigt wird" er sei vor 6 Jahren von seinem Abte als lutherischer Bube aus dem Kloster gejagt, nennt aber das Kloster weder hier noch sonst. Nach andern Nachrichten ist es Loccum, doch kann C. vorher auch in Riddagshausen, dessen Abt Lamber-

tus Balven mit ihm verwandt war, gewesen sein. Das Kloster Loccum ließ ihn in Leipzig studieren. Über ein Studium in Wittenberg in der Zeit zwischen 1523 und 26 liegen genauere Nachrichten nicht vor. Immatrikuliert war er dort nicht (Tschackert a. a. O.). Im Jahre 1526 finden wir ihn in Marburg zu der Zeit, als die ersten Einleitungen zur Stiftung der neuen Universität getroffen wurden, doch ist er weder jetzt noch später Professor in Marburg gewesen. Auf Amsdorfs Empfehlung wurde er 1528 nach Goslar, wo jener die Reformation leitete, zum Prediger an St. Stephan berufen, wirkte dort bis gegen Ende des Jahres 1531 kräftig mit, ging dann aber, durch persönliche Verfolgungen wie durch die unglückliche Wendung, welche das Werk der Reformation in Goslar nahm, vertrieben, nach Witzenhausen im hessischen Lande. Hier verwaltete er eine Reihe von Jahren das Predigtamt, hielt sich jedoch auch abwechselnd in Marburg auf, und wurde von dem Landgrafen zu fast allen bedeutenden kirchlichen Verhandlungen, wie zu dem Konvent von Ziegenhain 1532, dem Casseler Gespräch zwischen Melanchthon und Buzer 1535, zum schmalkaldischen Konvent 1537, hinzugezogen und mehrfach auch zu auswärtigen Missionen gebraucht. So sandte ihn der Landgraf im Januar 1536 zu den gefangenen Münsterschen Wiedertäufern, einen Versuch zu ihrer Bekehrung zu machen, ein Versuch, der freilich keine Früchte trug. Mit mehr Erfolg wirkte er auf mehrmaligen Reisen (1541 und 1542) im lippischen Lande, indem er einen Streit der lemgoischen Prediger beilegte, die Kirche des Landes visitierte und ordnete. Auch nahm er im November 1536 in Marburg die Magisterwürde an und war durch zahlreiche Schriften in weiteren Kreisen für die Verbreitung der Reformation thätig. Berufungen nach Zerbst und nach Riga lehnte er 1536 bezw. 1539 ab; es bot sich ihm in der Nähe ein bedeutenderer Wirkungskreis in den Fürstentümern Göttingen und Kalenberg.

Hier regierte beim Beginn der Reformation Herzog Erich der ältere, eine biedere und gerade Natur, aber, ein Kriegsgefährte Kaiser Maximilians, rauh und hart, ohne Sinn für das Höhere. Der Reformation als Kaiser Karls V. Freund abgeneigt, noch mehr dagegen eingenommen durch seine erste Gemahlin Katharina, hatte er im Lande die Reformation niederzuhalten gewußt, obwohl in den Städten, namentlich Hannover und Göttingen, seine durch lange Abwesenheit vom Lande geschwächte Macht dazu nicht ausreichte. Als Katharina kinderlos starb, vermählte er sich 1525 zum zweiten Male mit Elisabeth, der Tochter Joachims I., eines der heftigsten Feinde der Reformation. Elisabeth, vielleicht schon durch der Mutter stilles Dulden um des Evangeliums willen erfaßt, noch mehr gewonnen durch ihren Bruder, den Markgrafen Johann von Küstrin, der sie 1538 in Münden besuchte, bei welcher Gelegenheit Corvin zum ersten Male in Münden predigte, trat in demselben Jahre 1538 zur evangelischen Kirche über. Erich, obwohl er selbst sein Leben lang bei der römischen Kirche verblieb, hinderte sie nicht und gestattete, daß Corvin auf Elisabeths Bitten und mit Philipps von Hessen Erlaubnis von Zeit zu Zeit herüberkam um zu predigen und das Sakrament zu verwalten. Jetzt gewann Corvin immer mehr Einfluß im Lande. Im Jahre 1539 reformierte er Nordheim und gab dieser Stadt eine Kirchenordnung. An die Reformation des Landes war erst nach Erichs Tode zu denken. Sobald aber Erich 1540 am 26. Juli auf dem Reichstage zu Hagenau gestorben war, und Elisabeth die vormundschaftliche Regierung für den unmündigen Erich II. übernommen hatte, wurde die Einführung der neuen Lehre das Ziel ihres Lebens. Ihr zur Seite standen Just Waldhausen, ihr Kanzler, von Luther empfohlen, Burcard Mithob, ihr Leibarzt, ein Freund Melanchthons, mit Corvin verschwägert; vor allen Corvin selbst, der anfangs noch im Dienst des Landgrafen blieb, später aber (wann ist nicht genau zu sagen) in Elisabeths Dienst übertrat und als Landessuperintendent nach Pattensen bei Hannover übersiedelte.

Schon im Herbst 1540 handelte man mit den Ständen in Pattensen über die Reformation, und diese sagten zu, Gottes Wort anzunehmen. Dann wurde ein darauf bezügliches Edikt erlassen. Die Ceremonien blieben vorerst unverändert, doch sorgte man für lautere Predigt des göttlichen Wortes. Die Umwandlung sollte sich erst innerlich vollziehen; erst nachdem das geschehen war, folgte auch die äußere Umwandlung. Gegen Pfingsten 1542 erschien die von Corvin in hochdeutscher Sprache (später ward sie auf Bitten der Geistlichkeit ins Niederdeutsche übersetzt) abgefaßte Kirchenordnung. Durch eine Visitation des ganzen Landes (vgl. die Instruktion für dieselbe bei Havemann, Gesch. der Lande Braunschw. und Lüneb. II, 198) sollte die Ordnung wirklich ins Leben gerufen werden. Diese hielt Corvin mit den ihm zugeordneten Geistlichen und Laien 1542 im Göttingischen, 1543 im Kalenbergischen. Die noch vorhandenen Abschiede (abgedruckt bei Kayser, Die reform. K.Visitationen in d. welfischen Landen, Göttingen 1896) zeigen, daß die

Absicht der Visitatoren besonders auf die Sorge für die Predigt des Wortes ging. Die Prädikanten wurden geprüft, unfähige entlassen, hie und da neue Pfarren, viel neue Schulen gegründet, der Gottesdienst in Kirchen und Klöstern geordnet, das Kirchenvermögen, wo es zu fremden Zwecken verwendet wurde, wieder zum Dienst der Kirchen und Schulen herangezogen und angemessen verteilt, die Bibel und die Hauptschriften der Reformation eifrig verbreitet.

In der Zwischenzeit nahm Corvin mit rastloser Thätigkeit an der Reformation von Hildesheim, wohin er mit Winkel und Bugenhagen von den schmalkaldischen Bundesfürsten gesandt war und die Kirchenordnung abfassen half, sowie an der Reformation des besetzten braunschweig-wolfenbüttelschen Landes durch die mit Bugenhagen vorgenommene Visitation teil. Dann wandte er sich wieder dem eigenen Lande zu. Zwei Synoden (die ersten und einzigen nach der Kirchenordnung gehaltenen) wurden 1544 in Pattensen, 1545 in Münden gehalten; auf Reisen, durch Predigt und Schrift war Corvin thätig, um die Kirchenordnungen ins Leben zu rufen und im Leben zu erhalten. Dennoch war der kirchliche Bestand nach allen Seiten hin noch ein unfertiger. Die Klöster hatten sich nur widerwillig der neuen Ordnung gefügt, der Adel zum Teil auch nur mit halbem Herzen; nur in den größeren Städten konnte das neue Kirchenwesen als fest begründet gelten. Sonst trug es noch den Charakter des Provisorischen an sich, und es war fraglich, wie der junge Fürst sich stellen werde. Zweierlei drängte diesen, nachdem er 1545 die Regierung angetreten, auf die Seite des Kaisers, einmal seine Verheiratung mit Sidonia, der Schwester Moritz' von Sachsen, und dann die Erbitterung über das Verfahren des schmalkaldischen Bundes gegen Heinrich von Braunschweig. Auf dem Reichstage in Regensburg schloß er sich mit Moritz und dem Markgrafen Hans dem Kaiser an und übernahm es, mit einem ihm anvertrauten Heer die niedersächsischen Städte zu unterwerfen. Daß Erich schon damals zur alten Kirche zurückgekehrt sein soll, wie gewöhnlich angegeben wird, ist irrig. Im Gegenteil, er hatte sich beim Kaiser ebenso wie Moritz die Zusicherung erwirkt, ihn bei der habenden Religion zu belassen. Erichs Feldzug verlief unglücklich. Bei Drakenburg erlitt er eine vollständige Niederlage, aber auch als er geschlagen in sein Land zurückkehrte, machte er noch keinen Versuch, die Reformation rückgängig zu machen. Obwohl die Gegner derselben sich überall regten, fuhr er fort Corvin zu schützen, damit er „als frommer christlicher Superintendent seines Amtes warten könne". Erst nach Erlaß des Interims wurde das anders. Erich nahm es nicht nur unbedingt an, er kehrte jetzt selbst zum alten Glauben zurück. Auf sein Land blieb der Glaubenswechsel zunächst ohne Einfluß. Erich trieb sich am kaiserlichen Hofe herum, bis der Kaiser selbst ihm im Herbst 1549 gebot, in sein Land zurückzukehren. Hier war Elisabeth, der Corvin treu zur Seite stand, die Seele des Widerstandes gegen das Interim. Auf einer Synode in Münden am 19. Juni 1594 war eine von Corvin vorgelegte Erklärung gegen das Interim von 140 Geistlichen angenommen. Seitens des Erzbischofs von Mainz ergingen wohl Befehle zur Annahme des Interims, aber ernstliche Schritte zu seiner Durchführung geschahen nicht. Gleich nach seiner Rückkehr nahm jetzt aber Erich dieselbe in die Hand. Am 2. November ließ er Corvin in Pattensen gefangen nehmen und zusammen mit Walther Hocker, dem Pastor in Pattensen, nach dem Kalenberg ins Gefängnis abführen. Ein strenges Mandat forderte überall die Einführung des Interims. Geistliche, die sich weigerten, wurden vertrieben, Mörlin neben Corvin der entschiedenste Gegner, mußte von Göttingen weichen. Fast 3 Jahre hat Corvin im Gefängnis unter harter Behandlung geschmachtet. Alle Fürbitten Elisabeths, der niedersächsischen Städte, Albrechts von Preußen und anderer Fürsten waren vergeblich. Erich berief sich auf einen Befehl des Kaisers. Erst am 21. Oktober 1552 wurde Corvin gegen Bürgschaft einer Anzahl vom Adel und der vier großen Städte freigelassen. Seine Gesundheit war durch das harte Gefängnis gebrochen. Krank wurde er nach Hannover gebracht. Hier schrieb er noch ein Gebetbuch im Anschluß an die Artikel des christlichen Glaubens. Am 5. April 1553 starb er. Vor dem Altare der Hauptkirche der Stadt St. Georgii und Jacobi fand er seine letzte Ruhestätte. Die Wiederaufrichtung der Kirche in Kalenberg-Göttingen hat er nicht mehr erlebt. Erich jetzt im Bunde mit dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach bedurfte der Hilfe seiner Stände, und diese war nur zu erlangen, wenn er das evangelische Bekenntnis freigab. Auf einem am Dienstag nach Misericordias, 14 Tage nach Corvins Tode, in Hannover gehaltenen Landtage, gab er das Versprechen, „männiglich, so es begehren, Gottes Wort hinfüro ohne Verhinderung prädiciren und lesen zu lassen", am Pfingstabend erließ er ein Mandat, durch das alle vertriebenen Geistlichen wieder in ihre Stellen eingesetzt wurden. Die Angabe, die sich auch in Rankes

Reformationsgeschichte (V, 521) findet, Erich selbst sei wieder lutherisch geworden, ist irrig, er ist bis an sein Ende katholisch geblieben. Erst nach Erichs kinderlosem Tode, erhielt Kalenberg-Göttingen in Herzog Julius von Braunschweig einen Fürsten, der selbst dem Evangelio treu zugethan, Elisabeths und Corvins Werk fortsetzte und dauernde heute noch geltende Ordnungen schuf.

Corvin gehört nicht zu den eigentlich schöpferischen Geistern der Reformationszeit, aber in dem Kreise von Männern, welche die reine Lehre verbreiten halfen, ist er einer der treuesten gewesen, in weiten Kreisen einflußreich und thätig. Seine Gelehrsamkeit war nicht unbedeutend, auch in klassischen Studien zeigt er sich bewandert. Nur seine dichterischen Anlagen scheint er überschätzt zu haben. Bedeutsamer als seine Schriften, von denen jedoch einzelne (besonders seine zuerst 1536 erschienene Postille) eine Reihe von Auflagen erlebt haben, ist seine organisierende Thätigkeit. Was ihn am meisten ziert, ist seine große Treue, die er im ganzen Leben bewährte im Handeln wie im Dulden um des Wortes willen, ein reich gesegneter Arbeiter, ein treuer Konfessor der evangelisch-lutherischen Kirche. **G. Uhlhorn.** D.

Cosmas und Damianus. — Vgl. AS t. VII Sept., 469—471, sowie die aus einem Leidener Codex herausg. (griech. u. lat.) Vita in Anal. Bolland. I, 1882, p. 586—596. Wegen der von der abendl. Ueberlieferung stark abweichenden griechischen Cosmas-Legenden, welche das ärztliche Brüderpaar teils am 27. Oktober, teils am 1. November, teils am 1. Juli gemartert werden lassen, s. E. B. Birks Art. „Cosmas und Damianus", in DchrB I, 690 f.

Dieses im abendländisch-katholischen Heiligenkalender auf den 27. September angesetzte Brüderpaar soll arabischer Abkunft gewesen sein und um die Zeit der diocletianischen Christenverfolgung zu Aegä in Cilicien die ärztliche Kunst ausgeübt haben. Als fromme Christen heilten sie alle Kranken unentgeltlich (daher *ἀνάργυροι*), unter Anwendung von Gebet und Kreuzeszeichen, mit vielfach wunderbaren Erfolgen. Vom heidnischen Statthalter Lysias zur Abschwörung ihres Glaubens aufgefordert, bekannten sie Christum standhaft, trotz vielerlei ausgesuchter Martern, welchen der Wüterich sie unterwarf. Sie sollen schließlich, da ihre Leiber allen übrigen Todesweisen, die man ihnen anzuthun versucht, widerstanden, mit dem Schwerte hingerichtet worden sein. Mit ihnen läßt die Legende ihre Brüder Anthimus, Leontius und Euprepius auf ebenso standhafte Weise zu Märtyrern werden — nach einem Teil der legendarischen Berichte 303, nach andern schon 287. Während des ganzen MAs. galten Cosmas und Damianus als Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker — als solche in bildlicher Darstellung kenntlich gemacht durch Arzneigläser, chirurgische Instrumente und andere dgl. Attribute (vgl. Wessely, Ikonographie der Heiligen [1874], S. 135), auch an ihrem Gedenktage, dem 27. September, durch ein Offizium mit der auf ihre Heilkunst bezüglichen Evangelienlektion Lc 6, 18—23 gefeiert. **Zöckler.**

Cotelerius, J. B., gest. 1686. — Vgl. über ihn Steph. Baluze in einem Brief an Bigot, abgedruckt in Syllabus Epistolarum hinter der Vorrede zum 2. Bande der Patres apost. von Clericus. — Ancillon, Mémoires, concernant les vies et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres, Amst. 1709, p. 379 ff.; Nicéron, Mémoires, T. IV, p. 243 ff.; Biographie universelle u. d. W.

Johann Baptist Cotelerius (Cotelier), geboren im Dezember 1627, stammte aus einer angesehenen Familie zu Nimes. Sein Vater erst reformierter Prediger daselbst, trat nachmals zur katholischen Kirche über. Er besorgte den ersten Unterricht seines Sohnes mit so gutem Erfolg, daß dieser schon in seinem 13. Jahre die Bibel des A. und des NT.s geläufig in der Grundsprache lesen konnte. Im Jahre 1641 begab sich der junge Cotelerius nach Paris, wo er Philosophie und Theologie studierte. 1648 ward er Doktor der Sorbonne. Der Minister Colbert erteilte ihm 1667 den Auftrag, die griechischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu untersuchen und ein Verzeichnis darüber anzufertigen. Im Jahre 1676 ward er Professor der griechischen Sprache am kgl. Kollegium (Collège de France). Er starb den 19. August 1686. Mit dem Schmuck der Gelehrsamkeit hatte er zeitlebens den der Bescheidenheit und der Reinheit der Sitten verbunden. In der Kirchengeschichte ist sein Name berühmt geworden durch die treffliche Ausgabe der apostolischen Väter, Paris 1672, in 2 Bänden (Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi, opp. edita et non edita, vera et supposita, gr. et lat. c. notis). Diese Ausgabe hatte das traurige Schicksal, daß die meisten Exemplare derselben durch eine im Collège Mon-

taigu entstandene Feuersbrunst zu Grunde gingen. Eine zweite und dritte Ausgabe besorgte der gelehrte Clericus (Leclerc) (s. d. S. 179, 34) Antwerpen 1698 2 Bde Fol. und Amsterdam 1724. Außerdem hat Cotelier noch andere Denkmäler des kirchlichen Altertums ediert: Homiliae IV in Psalmos et Interpretatio Prophetae Danielis. graece et latine interprete J. B. Cotelerio, Paris 1661, 4° (Cotelerius schrieb sie dem Chrysostomus zu) — Ecclesiae graecae monumenta, gr. et lat. c. notis III, 1677 bis 1688. (Hagenbach †) Pfender.

Court, Anton, geb. 27. März 1695, gest. 13. Juni 1760, Wiederhersteller der reformierten Kirche Frankreichs. — Quellen. Das Hauptwerk über Court ist: Edmond Hugues, Ant. Court, Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIII[e] siècle. 1. 2. II. Ed., Paris 1872, gründliche Quellenstudien, treffliche warme Darstellung; A. Coquerel, Histoire des églises du Désert. 1. 2, Paris 1841, für die Zeit vor Court etwas veraltet, aber doch wertvoll; N. Peyrat, Histoire des pasteurs du Désert 1. 2, Paris 1842, lebendig geschrieben, aber unkritisch; eine kurze Biographie von Court in Haag, La France protestante II Ed, T. 4, 809 ff., unbedeutend; Ern. Combe, A. Court et ses sermons, Lausanne 1896, gedrängte hübsche Lebensskizze, durch die beigegebenen Predigten nicht ohne Wert. Die ganze Zeit von 1715—1787 stellte ich dar in meinem Buch: Die Kirche der Wüste, Halle 1893 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 43/44), vgl. auch H. Baird, The Huguenots and the revocation of the edict of Nantes T. 2, London 1895, gut, nach den neuesten Quellen. Sehr wichtig sind ferner: Les Synodes du Désert publ. p. Ed. Hugues, T. 1. 2. 3, Paris 1885—86; P. Rabaut, Ses lettres à A. Court 1739—1755, 1. 2, publ. p. A. Picherol-Dardier et Ch. Dardier, Paris 1885 und P. Rabaut, Ses lettres à divers 1744—1794, 1. 2, publ. p. Ch. Dardier, Paris 1891; Mémoires d'Ant. Court publ. p. E. Hugues, Toulouse 1885, eine interessante Selbstbiographie Courts, die Anfänge seiner Thätigkeit beschreibend; Höhle, Die Wiederaufrichtung der französisch-reformierten Kirche im 18. Jahrhundert durch A. Court, 1. Progr. des Gymnasiums zu Bautzen 1886; das Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français bringt beinahe in jedem Jahrgange Aufsätze oder Notizen über Court und seine Zeit. — Ueber Corteis: Mémoires de Pierre Carrière dit Corteis publ. p. J. G. Baum, Strasbourg 1871; über Roger: D. Benoit, Un martyr du désert, Jacques Roger, Toulouse 1895. Ueber Court de Gebelin s. Ch. Dardier, Court de Gebelin, notes sur sa vie et ses écrits, Nîmes 1896, schöne eingehende Studie.

Anton Court, der in seltenem Maße das Bild eines Christen und eines Helden in sich vereinigte und den oben erwähnten Beinamen mit vollstem Rechte verdient, entstammte einer braven protestantischen Familie in Villeneuve de Berg, Dep. Ardèches, Vivarais. Der frühe Tod des Vaters (Jean Court), gest. Januar 1700, nahm der Familie ihr weniges Besitztum und legte der ernsten und strengen, aber glaubensstarken und willenskräftigen 32jährigen Mutter (Marie, geb. Gebelin) neben dem Joch der Armut die Pflicht der Erziehung ihrer 3 Kinder auf, von denen Anton das älteste war. Der dürftige Unterricht der Dorfschule genügte dem begabten wissensdurstigen Kinde nicht; im 7. Jahre hatte er alles, was sie bot, gelernt, das Jesuitenkollegium in Aubenas wollte er nicht besuchen und so lernte er mit dem Eifer und der Beharrlichkeit, welche eine Haupteigenschaft seines Charakters bildeten und den Erfolg seiner Wirksamkeit garantierten, wo er konnte und was er konnte. Mit der Muttermilch hatte er eine tiefe Abneigung gegen den Katholizismus eingesogen, die Spöttereien seiner Dorfkameraden, der tägliche Anblick der Verfolgungen und Strafen, welche die Andersglaubenden trafen, steigerte dieselbe, seine Kindheitserinnerungen reichten an den Märtyrertod von Brousson (s. Bd III S. 421, 30) und Homel, an die Leiden und Wunder der Cevennenkriege; die Erzählungen davon, die Klagen (complaintes) über die Märtyrer, das Los der Galeerensträflinge, der Gefangenen bildeten das tägliche Gespräch der Protestanten; schon als Knaben mußte ihn seine Mutter zu einer geheimen Versammlung, welche eine Frau hielt, mitnehmen; so bildete sich in ihm ein unwiderstehlicher Trieb, Geistlicher zu werden und seinen Landsleuten das zu geben, was sie am meisten bedurften und was am schwersten bestraft wurde, die Predigt des Evangeliums. Bestärkt wurde er durch die Lektüre von Schriften wie La consolation de l'âme fidèle von Drelincourt, la Dispute d'un berger avec son curé u. a. Dem Wunsche seiner Verwandten, daß er sich dem Handel widmen sollte, konnte er aus innerlichen Gründen keine Folge geben, er fuhr fort, Versammlungen zu besuchen, einzuberufen und für die Sicherheit dabei zu sorgen. Dann las er vor, trug auswendiggelernte Predigten vor und wagte endlich selbst zu predigen; die Wanderung, welche er mit dem Prädikanten Brunel durch das Vivarais unternahm, war eine Art Probezeit und die Bewunderung und Freude, welche sein Eifer und seine Unerschrockenheit unter seinen Glaubensgenossen erregte, gab seinem Entschluß, Geistlicher zu werden,

die letzte, bestimmende Weihe. Die mütterlichen Bedenken gegen sein Vorhaben wurden überwunden, und getragen von dem Bewußtsein unter Gottes besonderem Schutze zu stehen, so lange er sich dessen nicht unwürdig mache, ohne Furcht vor dem Tod am Galgen, der jedem Prediger drohte, „da er ja der Kirche zu gute komme, für welche der Sohn Gottes das Leben am Kreuze gelassen", unternahm er 1714—1715 seine erste „Reise", durchzog die Cevennen, Languedoc, Dauphiné, wagte sich in Marseille in die Gefängnisse der Galeerensträflinge, überall predigend, Versammlungen haltend und mit aufmerksamen Augen den Zustand von Land und Leuten beobachtend. Der französische Protestantismus war durch die Verfolgungen Ludwigs XIV. bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, ein Netz von Edikten umgab den Protestanten von der Wiege bis zum Sarg, sodaß es unmöglich war, seinen Glauben zu halten und den Strafen der Edikte, die mit Blut geschrieben waren und von grausamen Intendanten strenge gehandhabt wurden, zu entgehen; wenige, meistens arme Leute, bekannten ihren Glauben offen. Die meisten hielten als „Neubekehrte" die katholischen Gebräuche, auch wenn sie im Herzen ihr evangelisches Bekenntnis bewahrten. Da als das Edikt Ludwigs XIV. vom 8. März 1715 den Protestantismus in Frankreich geradezu als nicht mehr existierend erklärte und alle Protestanten als Abtrünnige (relaps) mit den schwersten Strafen bedrohte, faßte dieser namenlose junge Mann den wunderbar kühnen Plan, ihn aus seinen Trümmern zu erheben, nicht etwa bloß damit, daß einzelne in ihrem Glauben gestärkt oder mehr Versammlungen als bisher gehalten werden, sondern durch die Wiederherstellung eines geregelten Gottesdienstes und Pfarramtes, der kirchlichen Ordnung und Gemeinschaft die reformierte Kirche in Frankreich wieder zu gründen und durch dieses Streben, durch den edlen Heroismus der Männer, die daran arbeiteten und dafür starben, durch den Eifer, welcher in den Gemeinden erweckt wurde, durch das Gelingen, womit Gott dies Werk segnete, ist diese Zeit, welche so überraschende Ähnlichkeit mit dem Christentume der ersten Jahrhunderte darbietet, eine der interessantesten wenn auch unbekanntesten der Kirchengeschichte. Als Kind des Südens frühreif, mit wunderbarem Organisationstalent begabt, geschäftsgewandt im höchsten Maße und ausgerüstet mit jener praktischen Klarheit, welche den rechten Weg leicht findet und auch scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten besiegt, voll Gottvertrauen, Eifer und zäher Beharrlichkeit gelang es Court, mit kleinem anfangend, das Größte zu erreichen; er lehnte sich dabei an die bewährte Verfassung und Ordnung der alten reformierten Kirche Frankreichs an, soweit es die Verhältnisse erlaubten, um auch die Zusammengehörigkeit der Kirche von 1685 und der jetzigen vor den Augen der Welt wie in den Herzen der Reformierten festzustellen. Wann dieser Plan bei Court entstand, ist nicht auszumachen, es ist möglich, daß Court durch die Erzählungen der Galeerengefangenen über den früheren Stand der reformierten Kirche darauf geführt wurde, vielleicht wußte er auch von früheren Versuchen, die gemacht wurden (z. B. 1698) aber ihm gebührt das volle Verdienst, den Plan fest und klar erfaßt und sicher und rasch ausgeführt zu haben. 21. August 1715 berief Court die „erste Synode", um dieses in der reformierten Kirche so wichtige Institut wieder zu Ansehen und Geltung zu bringen. In einem abgelegenen Steinbruch bei Monoblet (Gard) traten bei Tagesanbruch einige Prädikanten und Laien zusammen (Bonbonour, Rouvière, Arnaud, Huc, Besson, Couvet); mit feurigen Worten wies Court auf die Notwendigkeit einer festen Ordnung hin, unter seinem Vorsitz wurden einige organisatorische Bestimmungen getroffen, Älteste gewählt, die hl. Schrift als alleinige Richtschnur des Glaubens und der Lehre anerkannt, den Frauen das Predigen verboten und vor den sogenannten Offenbarungen ernstlich gewarnt. Die Beschlüsse wurden abschriftlich verbreitet, und mit neuem Eifer machten sich die Männer ans Werk: die geringen Kenntnisse (Huc war Dragoner, Besson Böttcher gewesen) mußte die Begeisterung ersetzen, die Versammlungen wurden häufiger gehalten und zahlreicher besucht; Court selbst durchzog die Cevennen, die blutgetränkte Stätte der Camisardenkriege, hielt 1716 eine zweite Synode, predigte, mahnte, schrieb Fasttage aus, trat auch mit dem Ausland in Verbindung, besonders um Bücher, gegen welche der Katholizismus auch mit Scheiterhaufen und Konfiskation gewütet hatte (Katechismen von Drelincourt, Neue Testamente, Predigtbücher, Psalmbücher 2c.), zu beziehen. Weitere Mitarbeiter waren außer den Genannten Arnaud und Durand, beide noch sehr jung, und besonders Pierre Carrière, genannt Corteis. Auch dieser Mann hatte ein Leben voll Abenteuer, Gefahren und Opfer hinter sich; geb. 1680 in Nogaret, hatte er mit 17 Jahren zu predigen begonnen, an den Greueln der Camisarden sich nicht beteiligt, sondern war mit einem Paß nach Genf gegangen 1704; dort hatte er sich weiter ausgebildet, bis er 1709 mit Sabatier und Arnaud wieder in die Heimat zurückkehrte, um sein gefährliches Amt auszuüben; Ostern 1716 traf Court mit ihm zusammen. Das gemeinsame Osterfest war

wie ein Verbrüderungsfest für die gemeinsame Arbeit, diese verband sie in treuer Freundschaft ihr Leben lang. Auch mit Jacques Roger trat Court in Verbindung; dieser war 1675 in Boissières (bei Nîmes) geboren, hatte 1696 Frankreich verlassen, kehrte aber nach 12jährigem Aufenthalt in Deutschland und der Schweiz 1708 zurück und sammelte, mit ziemlich guten theologischen Kenntnissen ausgerüstet, die Protestanten des Delphinats um sich; 1715 ließ er sich nach mancherlei Abenteuern in Mariendorf (Hessen) ordinieren, die Nachricht von dem Tode Ludwigs XIV. rief ihn in den Dauphiné zurück. 22. August 1716 hielten Corteis und Roger dort die erste Synode, welche die Beschlüsse der von Languedoc annahm. Damit waren die ersten hoffnungsvollen Anfänge einer Vereinigung der einzelnen Gemeinden und Provinzen gemacht. Um das Amt eines Geistlichen vollständig versehen zu können und der alten Kirchenordnung zu genügen, ging Corteis auf den Wunsch der Gemeinden nach Genf (Juni 1718) und von dort nach Zürich, das den Reklamationen der französischen Regierung weniger ausgesetzt war, ließ sich dort examinieren und ordinieren (15. August). Nach Frankreich zurückgekehrt, weihte er Court vor einer zahlreichen Versammlung 21. November 1718 durch Handauflegung zum Geistlichen (ministre); seit der Aufhebung des Edikts von Nantes war er der erste reformierte Geistliche, der in Frankreich selbst zu seinem Amte geweiht wurde, das ordentliche geistliche Amt war damit wiederhergestellt. Mit neuem Eifer setzten sie ihre Arbeit fort; neben der Seelsorge für die Gemeinden war Court besonders bestrebt, einen Nachwuchs von tüchtigen jungen Leuten zu Predigern zu gewinnen; er nahm sie als Begleiter einige Monate mit, erklärte ihnen die Schrift, ließ sie über Gegenstände aus der Dogmatik und Ethik disputieren, gab ihnen Anweisung im Predigen — alles während ununterbrochener Wanderungen. Vor einer Synode mußte der Kandidat (proposant) ein Examen bestehen, dann wurde er Prediger (prédicant). Als solcher hatte er sämtliche Befugnisse des geistlichen Amtes, nur das Reichen der Sakramente und die Handauflegung stand dem ordinierten Geistlichen (ministre) zu; durch Synodalbeschlüsse (1718, 1721, 1723 und später) wurde den Geistlichen auch ein kleines Gehalt bewilligt, aus den Beiträgen der oft bitter armen Protestanten aufgebracht. Die größte Schwierigkeit bot die Herstellung der Kirchenzucht; es wurde bei Strafe des Ausschlusses vom hl. Abendmahl verboten, die Kinder durch katholische Priester taufen, die Ehen durch dieselben einsegnen zu lassen; und wenn auch die von evangelischen Geistlichen „in der Wüste“ (als „Kirche der Wüste“ [du désert] bezeichnete sich die französisch-reformierte Kirche damaliger Zeit mit Beziehung auf Apk 12, 6, sowie auch, weil die Versammlungen an abgelegenen Orten, in Einöden rc. stattfanden; der Ausdruck war ein vollständig stehender für die damalige Zeit; Tauf-, Trauzeugnisse, selbst Bittschriften wurden „aus der Wüste“ datiert. Zugleich war damit über den Aufenthalt der Geistlichen, über den Ort der Versammlungen, deren Angabe bei schwerer Strafe verlangt wurde, Stillschweigen bewahrt) getauften Kinder vor dem bürgerlichen Gesetze als Bastarde, die „in der Wüste“ geschlossenen Ehen als Konkubinate galten, so blieben doch Court, die Geistlichen und die Synoden unerschütterlich bei dieser Maßregel; sie war der Hebel, um die Verbindung zwischen Kirche und Staat in dieser Hinsicht zu sprengen, sie sollte die reformierte Kirchengemeinschaft als eine zwar verfehmte, aber faktisch bestehende vor aller Welt darstellen. Die wachsende Zahl dieser Taufen und Trauungen „in der Wüste“ boten später die Veranlassung, die Aufsicht über den Civilstand der Reformierten den katholischen Geistlichen abzunehmen und eine rein weltliche Civilstandsgesetzgebung für sie zu schaffen; den Protestanten wurde dadurch die bürgerliche Gleichberechtigung gegeben und die ersehnte Toleranz wenigstens einigermaßen gewährt.

Mit namenlosen Schwierigkeiten hatte Court zu kämpfen. Die französische Regierung blieb auch unter der Regentschaft der Politik Ludwigs XIV. getreu; offiziell gab es keine protestantische Religion mehr, ja die Ausübung derselben wurde streng bestraft. Vom Jahr 1715—1723 wurden allein in Languedoc 7 Versammlungen überrascht, die gefangenen Männer wanderten auf die Galeeren, die Frauen nach Aigues-Mortes. Häuser wurden rasiert, einzelne und ganze Ortschaften mit schweren Geldstrafen belegt, 22. Januar 1718 endete Etienne Arnaud „als Prediger der Wüste“ am Galgen in Alais. Im Jahre 1719 ging das Gerücht, Alberoni, der unruhige Minister Spaniens, möchte die Protestanten von Languedoc und Poitou zu den Waffen rufen. Ein Abenteurer hatte die ganze Sache erdichtet, aber die Furcht der Regierung (des Hofes, wie es damals durchaus hieß) vor einer Erneuerung der Camisardenkriege war so groß, daß sie durch den Herzog von Beaulieu in briefliche Verbindung mit Court trat, welcher mit gutem Gewissen die unauslöschliche Treue und Ergebenheit seiner Religionsgenossen rühmen konnte. Auch die beiden reformierten Geistlichen Pictet in Genf und Basnage in Holland sollten auf Veranlassung

der französischen Regierung die Protestanten Frankreichs zum Gehorsam gegen ihre rechtmäßige Obrigkeit auffordern. In seiner **Instruction pastorale**, welche sehr zahlreich verbreitet wurde, kam Basnage dieser Aufforderang nach; da er aber zugleich darin das Recht der Protestanten, öffentliche gottesdienstliche Versammlungen zu halten, lebhaft bestritt, so gab Court heraus: **Reponse des pasteurs du Désert à l'instruction pastorale de B. Bull.** 1857, **p.** 54 ff., worin er das göttliche Recht dieser vielgeschmähten Versammlungen, welche den Pulsschlag des wiedererwachenden Glaubenslebens zeigten, auf das Bündigste nachwies. Die Hoffnung aber, in welcher sich Court und seine Freunde eine Zeit lang gewiegt hatten, daß eine mildere Handhabung der Edikte eintreten werde, erfüllte sich nicht. Die Verfolgungen dauerten in allen Teilen des Landes, wo der Protestantismus Lebenszeichen gab, fort.

Eine andere Gefahr tauchte inmitten der Reformierten selbst auf; gleichsam als Vermächtnis einer bewegten Vergangenheit waren einige Propheten, Huc-Mazel, Vesson, und Prophetinnen aus der Camisardenzeit übrig; weissagend und predigend durchzogen sie das Land, bei dem aufgeregten Volke, das unter einem entsetzlichen Drucke seufzte und mit allen Gedanken der Sehnsucht in der Zukunft lebte, wegen ihres Mutes und ihrer (vermeintlichen oder wirklichen) Sehergabe oft hoch angesehen. Aber die Gefahren des Spiritualismus traten in der Verwerfung der Bibel, im Auseinandergehen in verschiedene Sekten deutlich hervor. Court war entschlossen, dem unerträglichen Zustand ein Ende zu machen; durch Wort und Brief mahnte er, den Propheten nicht mehr zu folgen. Auf der Synode von 1716 war die hl. Schrift als alleinige Erkenntnisquelle der Offenbarung festgestellt worden; die beiden Prediger Huc-Mazel und Vesson, welche den Prophetismus begünstigten, wurden aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Synoden vom Jahr 1719 und 1720). Der erstere schloß sich der spiritualistischen Sekte der Multipliants an, dem letzten Ausläufer des Prophetismus der Cevennen, wurde mit ihnen gefangen und starb 22. April 1723 in Montpellier am Galgen. 5. Mai traf das gleiche Los Huc „als Prediger der Wüste"; das Abschwören seines Glaubens konnte ihm das Leben nicht retten.

Ende 1720 machte Court eine Reise nach Genf, er trat in persönlichen Umgang mit Pictet, Turretini u. a., wußte die Häupter des Protestantismus in der Schweiz mehr für die Sache ihrer Brüder in Frankreich zu gewinnen, korrespondierte auch in gleicher Absicht mit dem Erzbischof von Canterbury, William Wake. Neu gestärkt, auch mit neuem Eifer für wissenschaftliche Studien beseelt, kehrte er August 1722 zu seinen Gemeinden zurück, die ihn sehnlichst erwarteten; der Zustand war ein sehr erfreulicher; eine schöne Frühlingszeit war über die französischen Reformierten angebrochen, überall war die kirchliche Ordnung hergestellt, eine feste Organisation gegründet, Taufen und Trauungen wurden bei den evangelischen Geistlichen begehrt, die Versammlungen waren häufiger und wurden immer zahlreicher besucht (2—3000 Personen). Auch räumlich mehrten sich die Zeichen des neuerwachenden Lebens; außer in den früher genannten Provinzen fanden sich Gemeinden in Poitou, Bretagne, Agenois, Foix, Provence, Picardie. Da erschien — ein Donnerschlag für die Evangelischen — die berüchtigte Deklaration vom 14. Mai 1724, welche die früheren Strafbestimmungen gegen die Reformierten mit schärferer Fassung erneuerte, die Umgehung der katholischen Taufe und Trauung viel härter als früher ahndete; veranlaßt war sie durch eine Erklärung des katholischen Klerus, welcher bei seiner Versammlung 1723 sich bitter über den Zustand der „Neubekehrten" beschwerte, redigiert von Bâville, der ein langes Leben des Kampfes gegen die Reformierten damit schloß. Die Protestanten beschlossen (Synode Oktober 1724) nicht auszuwandern, sondern geduldig alles Kreuz zu tragen, das über sie verhängt sei, aber bei ihrem Glauben zu bleiben; ein allgemeiner Bußtag gab ihrer Stimmung Ausdruck. Die Versammlungen, die Taufen und Trauungen in der Wüste gingen ihren Gang weiter, Synoden wurden gehalten, Kirchspiele geordnet, die Neuorganisation der Kirche nahm ihren ruhigen Fortgang. Um die Interessen der Protestanten dem Auslande gegenüber zu vertreten, die Teilnahme derselben für die Verfolgten zu wecken, Gaben für die Notleidenden und besonders auch zur Ausbildung von Geistlichen zu sammeln, wurde auf Courts Vorschlag als Generaldeputierter der Edelmann Benjamin Duplan gewählt (geb. 1680, gest. 1763), der mit Eifer seinen Auftrag ausführte. Endlich wurde der Schritt zur Wiederherstellung der Kirche gethan durch Einberufung einer Generalsynode, welche am 16. Mai 1726 in einem kleinen Thale des Vivarais gehalten wurde, die erste nach 66 jähriger Unterbrechung. Sie war besucht von 3 Geistlichen, 8 Kandidaten und 36 Ältesten, den Vertretern der südlichen Provinzen Dauphiné, Languedoc, Vivarais. Die in Languedoc geltende kirchliche Ordnung wurde allgemein angenommen, regelmäßig wiederkehrende Synoden vorgeschrieben, den Geistlichen

bestimmte Kirchspiele (quartiers) zu regelmäßiger Amtsthätigkeit angewiesen; bald kamen auch Abgesandte der nördlichen und westlichen Provinzen, mit der Bitte um Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft. In einer interessanten Zusammenstellung, Ende 1728 abgefaßt, wird die Zahl der Evangelischen in Languedoc und Dauphiné auf 200000 Seelen angegeben, wohl etwas zu hoch (1760 betrug die Gesamtzahl der Evangelischen ca. 600000, unter 24000000 Franzosen); Languedoc mit Rouergue und Vivarais zählte 120 Kirchspiele mit 3 Synoden, 16 Kolloquien, welche die laufenden Geschäfte besorgten, 4 Geistliche (Corteis, Court, Durand, Roger) und 18 Kandidaten; selbst an Psalmenschulen fehlte es in dieser wohlorganisierten Provinz nicht. Diese reichen Früchte waren der Treue der Gemeinden, besonders aber der aufopfernden Thätigkeit der Geistlichen zu danken; ihr Leben war reich an Gefahren und Abenteuern aller Art; ohne Rast, immer auf der Wanderung, oft Nacht für Nacht das Quartier wechselnd, das ihnen der gute Wille der Glaubensgenossen bot, von Spionen umringt, als letzte Aussicht immer vor sich das Schaffot, übten sie ihren mühevollen Beruf aus bei Regen und Sonnenbrand, in Sturm und Wetter, kärglich besoldet, oft Jahre lang von ihren Frauen getrennt, und genossen keinen andern Lohn, als das Bewußtsein der Pflichterfüllung, die Freude über das Wachsen der Gemeinden und die Hoffnung der ewigen Seligkeit. Bis 1729 hatte auch Court diese Mühe geteilt und von der Arbeit wohl den bei weitem größten Teil auf sich genommen. Neben seiner eigentlichen pfarramtlichen Thätigkeit führte er, als geistlicher Leiter des Ganzen, eine höchst umfangreiche Korrespondenz mit den Freunden im In- und Ausland, mit seinen Amtsgenossen, mit den Gefangenen und Galeerensträflingen, mit Königen und hohen Würdenträgern, er unterrichtete die Kandidaten für das Predigtamt, er berief die Synoden, verfaßte Denkschriften an die Regierung und fand überdies noch Zeit zu ausgiebiger Sammlung von Dokumenten für die Geschichte seiner Kirche. 1722, nach seiner Rückkunft von Genf, hatte er sich mit Etiennette Pagès verheiratet; die Sorge um die innigstgeliebte Gattin (seine Rahel) und seine Kinder, die Nachstellungen, welche man ihr und ihm in steigendem Maße bereitete, sodaß er mehrmals nur mit genauer Not der Gefangennahme und damit dem Tode entging, der in Genf neu bestärkte Sinn für wissenschaftliche Arbeit, das Bewußtsein, trotz seiner Jugend mehr geleistet zu haben als die andern alle, und die Gewißheit, auch im Ausland seinen Glaubensgenossen besonders im Seminar zu Lausanne die wertvollsten Dienste leisten zu können, bestimmten ihn September 1729, Frankreich zu verlassen und in die Schweiz zu flüchten. Weder die Bitten der Gemeinden, noch die Vorwürfe über „Fahnenflucht" brachten ihn davon ab, er hatte das Recht, von dem Schauplatz zurückzutreten, auf welchem er so großes ausgerichtet. Er ging nach Lausanne, wo schon seit 1726 französische Jünglinge sich auf das Predigtamt in ihrer Heimat vorbereiteten; Court hatte den Plan zu diesem Seminar entworfen, Duplan die Gelder dazu gesammelt; allmählich erweiterte sich durch Courts Sorge dieses segensreiche Unternehmen; die Studenten waren bei mäßigem Kostgeld bei den Professoren der Akademie untergebracht, hatten einen Kurs von 2—3 Jahren durchzumachen, der später bis auf 5 Jahre ausgedehnt wurde, allmählich auch wissenschaftliche Studien, Lateinisch und Griechisch umfaßte, wenngleich die praktischen die Hauptsache blieben und das Haupterfordernis der Geist des Glaubensmutes, der Aufopferung (l'esprit du désert) blieb; ordiniert wurden die Zöglinge in Lausanne, später in Languedoc, die nötigen Geldmittel brachten die Kirchen der Wüste, die Schweizerstädte und andere Freunde der Protestanten zusammen; von 1726—1756 studierten über 90 Franzosen an der bescheidenen Anstalt. Court bekleidete kein festes Amt an derselben, er blieb geflüchteter Geistlicher, der da und dort predigte, auch lehrte, aber indirekt doch den größten Einfluß auf die Bildung der jungen Leute ausübte, wie er auch der Vermittler zwischen den Kirchen der Heimat und den Studenten bildete. Auch das protestantische Ausland zog Court und mit Erfolg in Teilnahme für die Sache der Protestanten Frankreichs, er trat in Verbindung mit dem preußischen Oberhofprediger Jablonski (1731), Zinzendorf (1731), später auch mit Friedrich d. Gr., dessen Fürsprache 13 Galeerensträflinge erlöste (1742). Mit größerer Muße setzte er die Sammlung von Urkunden für die Geschichte seiner Kirche fort; er wollte eine ausführliche Darstellung derselben seit 1685 geben, eine Ergänzung und Weiterführung des Werkes von Elie Bénoît, Histoire de l'édit de Nantes, aber nur seine Geschichte der Camisarden (s. Bd III S. 693, 41) wurde vollendet und später gedruckt, anderes liegt handschriftlich vollendet vor; seinen unermüdlichen Sammelfleiß zeigt die Kollektion Court in der Bibliothek von Genf, 116 Bände Manuskripte umfassend, eine unerschöpfliche Fundgrube für die Geschichte seiner Zeit und seiner Kirche (eine kurze Inhaltsangabe derselben s. Bullet. 11, 80 ff.).

Noch einmal kehrte Court dem Rufe der Gemeinden folgend nach Frankreich zurück, um eine Spaltung, welche die Kirchen Languedocs in 2 Lager trennte und die schlimmsten Folgen für das junge Gemeinwesen in Aussicht stellte, zu heben; der Geistliche Boyer war der Unzucht angeklagt, aber der Schuld nicht überwiesen, von der Provinzialsynode abgesetzt worden, fuhr jedoch fort, sein Amt weiterzuführen. 2. Juni 1744 verließ Court Genf und gelangte unangefochten in seine Heimat; dort stellte er durch einen vermittelnden Spruch die Eintracht wieder her, wohnte einer Versammlung bei, welche von tausenden besucht war, wurde von der Nationalsynode 18. Juni 1744 zum Generaldeputierten an Stelle von Duplan ernannt und durfte den schönen Triumph genießen, sein Werk in blühendem Wachstum und Gedeihen zu sehen. 2. Oktober war er wieder in Lausanne. Später hat er seine Heimat nicht mehr besucht, er blieb zwar in fortwährendem Verkehr mit ihr, war aber nicht mehr der unmittelbare geistige Leiter der Bewegung, diese ging an Paul Rabaut über (s. d. Art.), in jeder Hinsicht den würdigsten Nachfolger Courts. 1744 zählte die reformierte Kirche 33 Pastoren, die Normandie 17 Kirchspiele, Poitou 30, Dauphiné 60, in Nîmes rechnete man 20000 Gläubige; 1756 war die Zahl der Geistlichen auf 48 gestiegen, zu denen 18 Kandidaten und 15 Studenten kamen; 1763 waren es 62 Geistliche, 35 Kandidaten und 15 Studenten — und dies alles trotz heftiger wiederholter Verfolgungen. 22. April 1732 endete P. Durand am Galgen in Montpellier mit dem fröhlichen Mute eines Märtyrers; 1739 starb der Prädikant Morel infolge einer Wunde auf der Flucht; 24. August 1732 wurde der sehr thätige Geistliche Bartholomäus Claris (geb. 1697) gefangen und entrann nur durch eine abenteuerliche Flucht aus der Citadelle von Alais dem sicheren Tode (er starb Dezember 1748). Die Galeeren, die Klöster, die Gefängnisse erhielten jedes Jahr neue Gäste, Juni 1730 wurden in Nîmes, 1735 in Beaucaire tausende von konfiszierten Bibeln, Neuen Testamenten ꝛc. verbrannt. Freilich traten auch Pausen der Ruhe, der Duldung ein, so am Anfang der vierziger Jahre, aber es war eine Ruhe vor dem Sturme. 1745 brach, veranlaßt durch die Bitten des katholischen Klerus, dessen Wünsche mit denen des Hofes zusammentrafen, eine furchtbare Verfolgung aus, welche mit wenigen Unterbrechungen bis 1752 währte und beinahe auf alle Teile des Reiches sich erstreckte. März 1745 starb der Geistliche Louis Ranc in Die (Dauphiné) am Galgen; 22. Mai folgte ihm J. Roger in Grenoble, ein 70jähriges thatenreiches Leben mit dem Märtyrertod beschließend, 1. Februar 1746 erlitt der Geistliche Désubas in Montpellier das gleiche Schicksal, Cl. Vivien in La Rochelle, März 1752 endlich François Bénézet ebenfalls in der blutgetränkten Citadelle von Montpellier.

In contumaciam zum Tode verurteilt, **in effigie** gehenkt wurden unzählige; das Parlament in Grenoble verurteilte 1745 und 1746 über 250 Personen zu verschiedenen Strafen, der Turm La Constance in Aigues-Mortes, ein Frauengefängnis, zählte von 1719—1759 gegen 50 Gefangene, von welchen einige 30 und noch mehr Jahre, Marie Durand 38 Jahre, eingesperrt waren; durch Geldstrafen wurden einzelne und Gemeinden fast ruiniert, in Languedoc allein wurden in 6 bis 7 Jahren 716680 Livres Strafgelder erhoben, auch die Dragonnaden begannen wieder, die Ehen und Taufen in der Wüste wurden aufs neue verboten, ja man ging so weit, den Protestanten ihre Kinder zu nehmen, um sie zu taufen. Allmählich aber erkannte die Regierung, daß alle diese Maßregeln nicht zum Ziele führten: nur 2 gefangene Geistliche, Arnaud, genannt Duperron, und Molines, genannt Fléchier, hatten abgeschworen; in den kriegerischen Verwicklungen von 1746, als man einen Einfall in der Provence befürchtete, hatte sich die Loyalität der Protestanten auf das Überzeugendste gezeigt, die Maßregel wegen der Kinder drohte die Protestanten zur Auswanderung zu treiben. Die Intendanten, keineswegs stets die Freunde des Klerus, sprachen immer unverhohlener ihre Überzeugung aus, daß es unmöglich sei, 1½ Millionen Franzosen, welche faktisch nicht Katholiken seien, doch als solche zu behandeln, und wenn auch 1760 ein Edikt erging, das den blutdürstigen Geist von 1724 atmete und 1754 der Geistliche Teissier (Lafage) am Galgen in Montpellier starb, im allgemeinen trat von 1754—1760 eine stillschweigende Duldung ein; eine Menge Streitschriften, besonders über die Toleranz, in welchen Court mit gewohnter Besonnenheit und Kraft (in **Le Patriote françois, Villefranche** 1751 und 1753) seine Glaubensgenossen verteidigte, erregten Aufmerksamkeit und bereiteten die Entscheidung zu gunsten der Protestanten wenigstens vor, bis der Justizmord an Jean Calas verübt (s. die Sache unter dem Art. Rabaut) und Voltaires mächtige Stimme dieselbe herbeiführte. Court erlebte dieselbe nicht mehr, im Kreise seiner Familie brachte er ruhig seine letzten Lebensjahre zu, die Studien seines talentvollen Sohnes Court de Gebelin leitend, stets durch Briefe und schriftstellerische Arbeiten unermüdlich thätig. 1755 verlor er seine geliebte „Rahel“, das Heim-

weh nach ihr verließ ihn nicht mehr, 13.(12.) Juni 1760 ging er zur ewigen Ruhe ein; als er auftrat, war die französische Kirche ein wüster Trümmerhaufen, als er starb, war sie ein blühender Garten Gottes voll Kraft und Leben, und daß sie das wurde, ist besonders sein Verdienst.

Der einzige Sohn von Court, Antoine Court de Gebelin (diesen letzteren Namen trug er nach dem seiner Großmutter), geb. 25. Januar 1725 in Nîmes, gest. in Paris 10. Mai 1784, studierte unter den Augen seines Vaters in Lausanne und später in Genf Theologie, wurde auch in Lausanne zum Geistlichen ordiniert (1754); eine eigentliche geistliche Stelle bekleidete er dort nicht, sondern trat nur aushelfend für andere ein und gab daneben Unterrichtsstunden. Hauptsächlich aber war er der Sekretär und Gehilfe seines Vaters bei dessen vielfachen Arbeiten und ausgebreiteter Korrespondenz, besorgte die Ausgabe der **Histoire des camisardes** und trat nach seines Vaters Tode eigentlich an dessen Stelle, ohne von den französischen Kirchen eigentlich dazu berufen zu sein. Dieser Anwaltdienst für seine Glaubensgenossen blieb der eine Teil seiner Lebensaufgabe, dem zu Liebe er vorteilhafte Stellen und Anerbietungen ausschlug, der andere war wissenschaftlichen Studien gewidmet, zu welchen ihn eine vorzügliche Begabung und ein unersättlicher Wissenstrieb führte. Der Prozeß Calas 1762 (s. d. Art. Rabaut), der die Protestanten Frankreichs, ja das ganze Land auf das tiefste aufregte, veranlaßte ihn, eine Sammlung von Aktenstücken über den Prozeß und die ganze Lage der Protestanten Frankreichs herauszugeben unter dem Titel **Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religon réformée**, Edinb. (Lausanne) 1763, 30 fingierte Briefe vom 21. September 1761 bis 10. Dezember 1762, wegen der vielen geschichtlichen Einzelnheiten eine beachtenswerte Quelle. Voltaire, der schon seine Stimme für Calas erhoben hatte, fand manches zu schroff in denselben und hielt die Herausgabe nicht für zeitgemäß. Gebelin, tief verstimmt darüber, verließ 23. März 1763 Lausanne, „wo er sich als Sklave fühle", für immer, durchwanderte den Süden Frankreichs und ließ sich dann in Paris nieder, wozu ihn die litterarischen Hilfsmittel der Stadt und die sichere Gewißheit, dort seinen Glaubensgenossen am meisten nützen zu können, verlockten. Als angenehmer, sehr unterrichteter Mann kam er rasch mit den verschiedensten Kreisen der gelehrten und vornehmen Welt in Verbindung, war ein geachtetes Mitglied der Pariser „Gesellschaft". Diese Stellung benutzte er, um seinen bedrängten Glaubensgenossen alle möglichen Dienste zu leisten; in ihrem Interesse korrespondierte er mit aller Welt, verfaßte Memoiren, brachte Geld zusammen, nahm sich der entlassenen Galeerensträflinge an; er war von den Protestanten zu ihrem Generaldeputierten ernannt worden (1765), erhielt auch einen kleinen Gehalt, der ihm indessen so unregelmäßig ausbezahlt wurde, daß er sich bitter beklagte, wie er seiner Kirche zu lieb auf Ehre und Rang und Stellung verzichtet habe, aber von ihr im Stiche gelassen, mit einer elenden Wohnung im 4. Stockwerk sich begnügen müsse. Die Lauheit der Pariser Protestanten und häßliche Parteistreitigkeiten lähmten seine Thätigkeit mannigfach und verbitterten sein Leben. Um 1780 wurde er zum königlichen Censor ernannt und diese Doppelstellung als kgl. Beamter und offenkundiger Agent der Protestanten, sein fortwährender Verkehr mit den höchsten Staatsorganen, die er benutzte, um das Los der Verfolgten zu erleichtern und eine tolerantere Anschauung überhaupt herbeizuführen, und die ihn gebrauchten, um auf seine Glaubensgenossen beruhigend einzuwirken, die Anerkennung, die er in Paris genoß, während die blutigen Gesetze vollständig noch in Geltung waren, bezeichnete deutlich die unhaltbaren Zustände der französischen Staatsverwaltung, die rasch einer Revolution entgegeneilten. 1773 erschien der erste Band seines großen Werkes **le monde primitif**; sein Ruf als Gelehrter war damit fest gegründet; 1780 trat er an die Spitze einer Gesellschaft von Gelehrten und Künstlern, deren Mitbegründer er war, **Musée de Paris** genannt; die Anerkennung, die er dort fand und die ihm auch von der französischen Akademie zu Teil wurde, bildete einen Lichtstrahl in seinem mühe- und sorgenvollen Tagewerk; der Druck seines Werkes hatte ihn in Schulden gestürzt; er hatte mit Krankheit zu kämpfen und starb zu frühe für seine Kirche und die Wissenschaft, tief bedauert von seinen Freunden, 10. Mai 1784. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk: **Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne**, wovon Paris 1773—1784, 9 Bände erschienen und noch 6—7 erscheinen sollten, suchte Gebelin die Ursprache, das Uralphabet zu erforschen, er giebt eine allegorische Erklärung der Mythologie, eine Etymologie der griechischen und französischen Sprache 2c.; neben einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit macht sich große Willkürlichkeit und Systemlosigkeit geltend und durch die neueren sprachwissenschaftlichen und mythologischen Forschungen ist es längst antiquiert. **Plan général des divers objets des**

découvertes qui composent le Monde primitif, Paris 1772, bildet den Prospekt dazu. Weitere Schriften: Lettre sur le magnétisme animal, Paris 1784 (Gebelin war im Februar 1783 mit Mesmer bekannt geworden); Devoirs du prince et de citoyen, Paris 1789; er war ferner Mitarbeiter an der von Franklin und anderen herausgegebenen Zeitschrift Affaires d'Angleterre et de l'Amérique, Antwerpen 1776 ff.

Th. Schott.

Covenant. — Ph. Schaff, the Creeds of Christendom Vol. I p. 669 ff.; die englischen und deutschen Werke über die Geschichte der schottischen Reformation und Kirche, aufgeführt bei Schaff a. a. O., dazu K. H. Sack, Die Kirche von Schottland 1844, und J. Köstlin, Die schott. Kirche 1852.

Mit diesem Namen bezeichnen die schottischen Protestanten die Bündnisse, die im 16. und 17. Jahrhundert zur Verteidigung des echt christlichen Glaubens und Kirchentums gegen den Papismus und weiter gegen den Episkopalismus unter ihnen geschlossen wurden — und zwar als heilige Volksbündnisse nach dem Vorbilde derjenigen des alten Volkes Israel wie Jos 24, 25; 2 Kg 11, 17; so speziell diejenigen v. J. 1580 (1581) und von 1638, denen indessen schon andere von gleichem Charakter vorangegangen waren.

Einen Bund zum Kampf fürs Evangelium gegen Rom schlossen, durch Knox angeregt, bereits im Jahre 1556 eine große Anzahl Gutsbesitzer der Grafschaft Mearns. Am 3. Dezember 1557 vereinigten sich in Edinburg die Häupter der Evangelischen, mehrere Adelige an der Spitze, zu der Erklärung (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): wahrnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, gelobten sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu verteidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Bekenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland“. Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, daß sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge“ (so des katholischen Kultus u. s. w.) aufbieten wollen, wurde am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfalls bei Knox, hist. etc.). Charakteristisch ist für alle diese Bündnisse der religiöse Charakter, den sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu einer allgemeinen, auch mit Gewalt durchzusetzenden Austilgung der unevangelischen, „götzendienerischen“ Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältnis zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. das oben genannte Buch des Unterz.).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloß er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnisschriften der schottischen Kirche, vgl. The confession of faith etc., Edinb., H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq., deutsch bei Sack a. a. O. Bd 2, S. 7 ff.; lateinisch: Niemeyer, Collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntnis bezeugte Religion sei die allein wahre; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Mißbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezählt wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disziplin der gegenwärtigen wahren reformierten Kirche (wobei mit der Disziplin die durchs presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint sein sollte, während übrigens dieses staatlich doch noch nicht förmlich sanktioniert war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der einzelnen zeitlebens zu verteidigen, widrigenfalls aller Fluch des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, weil sie das Fortbestehen der Kirche von der Wohlfahrt des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschworen haben, daß sie des Königs Person und Autorität in der Verteidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde verteidigen werden. Zuerst unterschrieben im Januar 1581 (nach altem Stil, wonach das Jahr erst 25. März begann: 1580) der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen

Rates und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im Jahre 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung.

Nachdem König Jakob, ohne in jener Erklärung einen Widerspruch hiergegen anzuerkennen, eine episkopale Verfassung aufgerichtet und dann gar Karl I. die katholisierende Liturgie des Erzbischofs Laud auch der schottischen Kirche vorgeschrieben, dadurch aber den alten Eifer der schottischen Reformierten wieder zu vollen Flammen entfacht hatte, verbanden sich 1638 die aus allen Ständen des Landes nach Edinburg zusammengeströmten Scharen aufs neue und mit einer alles frühere übersteigenden Begeisterung. Es wurde vor Gott das Bekenntnis abgelegt, daß sie ihrem Bunde nicht treu geblieben seien. Dann wurde in feierlicher Urkunde die ganze Erklärung vom J. 1580 wiederholt (die „gottlose Hierarchie des Papstes", welche dort verworfen worden war, deutete man jetzt auch auf den Episkopalismus); hieran reihte man Citate der einst unter Jakob erlassenen, das Glaubensbekenntnis und den Presbyterianismus ratifizierenden und alle Papisten mit der Strafe der Rebellion bedrohenden Parlamentsakten; endlich folgte der Eidschwur, gegen die jetzt versuchten verderblichen Neuerungen im Gottesdienst und Kirchenregiment die alte Reinheit und Freiheit des Evangeliums mit allen gesetzlichen Mitteln zu wahren, auch in die jetzt geschlossene Verbindung keinerlei Spaltung eindringen zu lassen und zugleich nach einer musterhaften Gottseligkeit des Lebens zu streben. Dies ist die Urkunde des großen Covenant (in the confess. of faith etc. a. a. O. und bei Sack a. a. O.), der am 28. Februar in einer Kirche in Edinburg und weiter durchs ganze Land hin unterschrieben wurde; das Parlament machte 1640 die Unterzeichnung zum Gesetz.

Im Jahre 1643 kam endlich — freilich nicht auf lange — noch ein Bund zu stande zwischen dem presbyterianischen Protestantismus Schottlands und dem Protestantismus Englands: „Solemn league and covenant", durch die schottische General-Assembly und Konvention (Ständeversammlung) einerseits, die Westminster Assembly und das englische Parlament andererseits; das Dokument dafür hat zum Hauptverfasser den Schotten Alex. Henderson (abgedruckt in the confession etc. und bei Schaff a. a. O. p. 960 f.). Auch Cromwell unterzeichnete damals als Mitglied des Parlaments. Laut dieser Urkunde sollte die reformierte Religion mit Lehre, Gottesdienst, Disziplin in der schottischen Kirche gegen alle Feinde geschützt, die Reformation mit Lehre u. s. w. in England und Irland nach dem Vorbild der besten reformierten Kirchen hergestellt werden, — Popery und Prelacy ausgerottet.

Die hierbei erstrebte Einigung auf dem Boden eines presbyterianischen Staatskirchentums wurde in England schon durch die Macht, welche der Independentismus in der englischen Reformation gewann, vereitelt. — Unter dem neuen König Karl II. (seit 1660), der einst 1650 und 1651 selbst die Covenante von 1643 und 1638 unterzeichnet hatte, wurde der von 1643 in London durch Henkershand verbrannt und die episkopale Staatskirche nicht bloß für England wieder hergestellt, sondern auch in Schottland gesetzlich und mit Gewalt eingeführt. Die beharrlichen „Covenanters" kämpften hingegen für den ihnen heiligen Covenant (v. 1638) mit den Waffen: so namentlich unter Richard Cameron, der 1680 fiel.

Der Sturz der Stuarts brachte hier wieder dem Presbyterianismus den Sieg, nicht aber auch den strengen Grundsätzen der Covenanters, wonach der bischöflichen wie der päpstlichen Kirche alle Duldung im Lande eines Gottesvolkes hätte versagt, über alle bisher nachgiebigen Geistlichen wegen ihres Bundesbruches hätte Strafe verhängt und die Obrigkeit, soweit sie das gottwidrige Wesen noch dulde, hätte zurechtgewiesen, ja bekämpft werden müssen. Die Zeit war überhaupt vorbei, wo der Geist der alten Covenants noch mit diesen Grundsätzen erfolgreich sich hätte geltend machen können. Die Covenanter oder, wie sie jetzt hießen, Cameronier, welche dieselben auch fernerhin vertreten zu müssen meinten, bildeten seit 1743 eine besondere Gemeinschaft als „reformiertes Presbyterium", das jedoch 1876 größtenteils mit der gegenwärtigen „Freien Kirche" Schottlands sich vereinigt hat (s. oben Bd III S. 691 ff. den A. Cameronianer). **J. Köstlin.**

Cramer, Johann Andreas, gest. 1788. — Litteratur: Wilhelm Ernst Christiani, Gedächtnisrede auf den verewigten Canzler Herrn Johann Andreas Cramer .. am 23. Julius 1788 gehalten, Kiel (1788); Karl Heinrich Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, 1. Bd, Leipz. 1806, S. 328—347; 5. Bd, Leipz. 1810, S. 828 ff.; Heinrich Döring, Die deutschen Kanzelredner des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, Neustadt a. d. O. 1830, S. 16 ff.; Karl Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl., 4. Bd, 1. Abt., S. 31 und S. 33; Eduard Emil Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f.,

3. Aufl., 6. Bd, Stuttg. 1869, S. 334—344; A. L. J. Michelsen, Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 4. Bd, Kiel 1879, S. 301 ff., S. 322. — Briefe, die neueste Litteratur betreffend. Lessings Werke, Ausgabe Hempel, 9. Teil, S. 177 ff., S. 287 ff.; Richard Rothes Geschichte der Predigt, herausgegeben von August Trümpelmann, Bremen 1881, S. 428 f.; RE², Bd 18, S. 575; AdB, Bd 4, S. 550 f. — Verzeichnis seiner Werke und die ältere Litteratur über ihn bei Meusel, 2. Bd, S. 188—193. — Ueber seine geistlichen Lieder ist zu vgl. außer Koch: W. Bode, Quellennachweis über die Lieder des hannoverischen . . . Gesangbuches, Hannover 1881, S. 54 f.

Johann Andreas Cramer wurde am 27. (nicht 29.) Januar 1723 zu Jöhstadt im sächsischen Erzgebirge geboren, wo sein Vater, Caspar Anton Cramer (geb. 30. April 1681 zu Rönsahl in Westfalen, gest. 9. Mai 1740 zu Jöhstadt), seit 1721 Pfarrer war. Der sehr begabte Knabe wurde von seinem Vater auf das Gymnasium vorbereitet und dann auf die Fürstenschule zu Grimma geschickt. Im Jahre 1742 bezog er zum Studium der Theologie die Universität Leipzig (inskribiert am 10. Mai 1742). Da sein Vater schon gestorben war, mußte er für seinen Unterhalt zunächst größtenteils selbst sorgen. Er that das durch litterarische Arbeiten, mit denen ihn der ältere Breitkopf betraute, wie z. B. Übersetzungen und Korrekturen für den ersten Teil der Gottschedschen Ausgabe des Bayle, und durch Privatunterricht. Dabei fand er außer zu seinen Studien auch noch Zeit zur Teilnahme an schöngeistigen Bestrebungen, die für die Entwicklung der deutschen Litteratur bedeutend wurden. Anfänglich lieferte er mit Rabener und Gärtner, die ihm schon von der Schule her befreundet waren, Beiträge zu Schwabes „Belustigungen des Verstandes und Witzes“, die seit 1741 erschienen; als ihnen aber die Abhängigkeit dieser Zeitschrift von Gottsched lästig wurde, verbanden sie sich mit einigen anderen Freunden in und außer Leipzig, unter denen sich u. a. die beiden Schlegel, Ebert, Zachariä befanden, zur Herausgabe einer neuen Zeitschrift, der „Neuen Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes“, gewöhnlich nach dem Verlagsorte kurz „Bremer Beiträge“ genannt, deren erstes Stück im Jahre 1744 herauskam. Dem Kreise dieser Freunde schloßen sich auch Klopstock und Gellert an (vgl. Rabeners Briefe, herausgegeben von Weiße, S. XXX ff.). Sowohl in den „Bremer Beiträgen“, als in ihrer Fortsetzung, der „Sammlung vermischter Schriften von den Verfassern der bremischen neuen Beiträge“, Lpz. 1748 ff., sind viele prosaische wie poetische Stücke von Cramer. Im J. 1745 wurde er Magister; im J. 1746 machte er sein theologisches Examen in Dresden, bei welchem er sich so auszeichnete, daß er zur Fortsetzung seiner Studien noch auf zwei Jahre ein kurfürstliches Stipendium erhielt. Während dieser Zeit hielt er auch Vorlesungen; weniger bekannt ist, daß Cr. schon damals ein „moralisches und satyrisches Wochenblatt“ unter dem Titel: „Der Schutzgeist“ herausgab; es erschien in 52 Nummern vom 12. Mai 1746 bis zum 6. April 1747, Hamburg bei Grund, 8°. Nach Verlauf der zwei Jahre ward er zum Pastor in Crollwitz (Cröllwitz), einem Dorfe bei Korbetha im Stifte Merseburg, ernannt. Hier fand er Zeit, seine poetischen und wissenschaftlichen Arbeiten fortzusetzen; durch seine schwungvollen, meist geistlichen Dichtungen und durch seine rednerisch hervorragenden Predigten wurde er bald in weiteren Kreisen bekannt. Er begann hier auch die Herausgabe einer Übersetzung von Predigten und kleinen Schriften des Chrysostomus, welche in 10 Bänden Lpz. 1748—1751 erschien. Ebenfalls gab er während seiner Anstellung in Crollwitz Bossuets „Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Carl den Großen“ deutsch mit einem Anhang historisch-kritischer Abhandlungen (Hamburg 1748) heraus, ein Werk, zu welchem er später (1752 bis 1786) noch sieben Fortsetzungen erscheinen ließ. Wegen dieser Fortsetzung Bossuets wurde Cramer von Gellert in dem bekannten Gespräch mit Friedrich dem Großen (am 11. Dezember 1760) als Beispiel eines guten deutschen Geschichtschreibers angeführt. Im J. 1750 ward Cr. als Oberhofprediger und Konsistorialrat nach Quedlinburg berufen. Ob auf diese Berufung Klopstock, der im J. 1750 einige Wochen in seinem Geburtsorte verlebte und schon 1747 im zweiten Liede seines Wingolf Cramer das berühmte Freundschaftsdenkmal gesetzt hatte, von Einfluß war, wie vielfach angenommen wird, vermögen wir nicht zu sagen; gewiß aber ist, daß infolge Klopstocks Verwendung für ihn bei dem Grafen Joh. Hartw. Ernst Bernstorff, dem leitenden Staatsmann in Dänemark, König Friedrich V. im J. 1754 Cramer als deutschen Hofprediger nach Kopenhagen berief. Hier entwickelte nun Cr. während der 17 Jahre seines dortigen Aufenthaltes eine bedeutende und einflußreiche Thätigkeit. Zunächst als Prediger; die gebildeten Kreise bewunderten seine leichtfließende und bilderreiche Sprache; durch seine eigene Begeisterung erfüllte er seine Zuhörer mit religiöser Wärme und sittlichem Ernste, wenn er auch unter Beibehaltung der biblischen Ausdrücke und Gedanken eigentlich nur über Vorsehung, Tugend und Unsterblichkeit redete. Dazu kam seine außerordentlich liebenswürdige, vielseitige und

dabei doch gehaltvolle Persönlichkeit; um seiner stets gleichen Güte und Freundlichkeit willen wurde er von den Dänen der „Siegode“, d. h. der Seelengute, mit einem ursprünglich für Kanut den Gr. verwandten Ehrennamen genannt. Für das ganze geistige Leben in Dänemark war es dann von Wichtigkeit, daß Cr. eine Zeitschrift herausgab, den „Nordischen Aufseher“, deren einzelne Artikel zum bei weitem größten Teil von ihm selbst geschrieben sind; die einzelnen Stücke erschienen in nicht regelmäßiger Zeitfolge, das erste am 3. Januar 1758. Die ersten 60 wurden dann auch zusammen als 1. Jahrgang Kopenhagen und Leipzig 1759 in einem starken Quartanten herausgegeben; und so erschien im J. 1760 ein zweiter und 1770 ein dritter Band (ein neuer Abdruck in 8° 1760 bis 1770). Neben Anzeigen und Besprechungen wichtigerer litterarischer Erscheinungen bilden moralische und ästhetische Abhandlungen, auch geistliche Lieder den Inhalt; vgl. die genaue Inhaltsangabe bei Jördens a. a. O. I, S. 337 ff. Es scheint die gute Aufnahme, die der Aufseher im ganzen fand, kaum beeinträchtigt zu haben, daß Lessing in den Litteraturbriefen einige Stücke des 1. Bandes, namentlich eine Anweisung Cr.s zur allmählichen Erziehung zum Glauben an den Heiland, einer scharfen und ohne Zweifel berechtigten Kritik unterzog. Gleichzeitig ließ Cr. zwei umfangreiche Sammlungen seiner Predigten drucken, 1755—1760 zehn Teile und 1763—1771 zwölf Teile; dazu kamen noch einzelne Gelegenheitspredigten, Sammlungen von Liedern und Gedichten (vgl. unten), ja auch gelehrte Arbeiten, wie eine Erklärung des „Briefes Pauli an die Hebräer“, 2 Bde, Lpz. 1757. Im Jahre 1765 ward er sodann auch zum Professor der Theologie ernannt, worauf er im J. 1767 Doktor der Theologie wurde. Diese reiche Thätigkeit erhielt ein plötzliches Ende, als er, infolge seiner freimütigen Predigten gegen die unter Struensee eingerissene Üppigkeit und Frivolität im J. 1771 als Hofprediger abgesetzt und aus Dänemark ausgewiesen wurde. Er erhielt noch in demselben Jahre einen Ruf als Superintendent nach Lübeck, wo er am 25. September 1771 eintraf. Seine Wirksamkeit in Lübeck ist besonders folgenreich geworden durch den von ihm ausgearbeiteten rationalistischen Katechismus, der mit einem Privilegium des Rates vom 23. April 1774 in einer kurzen und in einer ausführlichen Auslegung erschien, die kurze auch für sich allein für die Kinder gedruckt. Die erste Frage: „Wünschen nicht die Menschen allzeit froh und glücklich zu sein?“ mit ihrer Antwort: „Wir Menschen wünschen alle immer froh und glücklich zu sein“, ist für die ganze Arbeit charakteristisch. (Dieser Katechismus blieb in Lübeck offiziell bis 1837 eingeführt, war aber thatsächlich schon viel früher außer Gebrauch gekommen.) Nach dem Sturze Struensees (er wurde im Januar 1772 verhaftet) suchte man auch das Cramer zugefügte Unrecht wenigstens teilweise wieder gut zu machen; da der Staatsminister Guldberg in Dänemark selbst den deutschen Einfluß zu schwächen suchte, erhielt Cr. im J. 1774 eine Berufung nach Kiel als Prokanzler der Universität und erster Professor der Theologie. Hier ist er noch 14 Jahre in mannigfacher Weise für das Beste der Universität thätig gewesen; besonders nahm er sich der jungen Theologen an; auch für die Bildung der Lehrer sorgte er durch die Einrichtung eines „Schulmeisterseminars“ (1781). Im Jahre 1777 starben ihm seine Frau und zwei erwachsene Töchter; nach mehreren Jahren (1783?) heiratete er zum zweiten Male; in seinem Alter erlebte er an Kindern und Enkeln viele Freude; zwei seiner Söhne wurden noch zu seinen Lebzeiten Professoren an der Universität. Im J. 1784 wurde er noch zum Kanzler und Kurator der Universität ernannt. — Für die schleswig-holsteinische Kirche ist sein Einfluß besonders nachhaltig und tiefgreifend geworden durch das von ihm redigierte und im J. 1780 herausgegebene Gesangbuch, das dann Ostern 1781 eingeführt wurde und mehr als hundert Jahre (bis zum J. 1887) in Gebrauch geblieben ist. Cr. hat sein ganzes Leben lang selbst geistliche Lieder gedichtet und in verschiedenen Zeitschriften und Sammlungen erscheinen lassen. Bode (a. a. O.) zählt außer den aus seinem Nachlaß von seinem Sohne Carl Friedrich Cramer herausgegebenen Gedichten (Altona und Lpz. 1791) 444 geistliche Lieder Cr.s, abgesehen von 64 Umarbeitungen älterer Lieder und 13 religiösen Gesängen. Über die Sammlungen und Ausgaben, in denen sie erschienen, vgl. die Angaben bei Koch und Bode. Am bedeutendsten ist die „Poetische Übersetzung der Psalmen mit Abhandlungen über dieselben“, 4 Teile, Lpz. 1755—1764. In das Gesangbuch für Schleswig-Holstein, das im ganzen 914 Lieder enthält, nahm Cr. nun nach Bodes Zählung 292 Lieder von sich selbst auf (nach anderer, älterer Zählung 245), davon 140 von ihm selbst ganz neu gedichtete, 88 früher von ihm erschienene und 64 Umarbeitungen älterer Lieder, die aber auch teilweise wegen ihrer durchgehenden „Verbesserung“ als neue Lieder angesehen werden müssen; außerdem legte Cr. auch an die übrigen Lieder des Buches allerorten die „verbessernde“ Hand an. Unter den früheren Liedern Cramers sind solche, die wegen ihrer schwunghaften Art an Klopstock er-

innern (Lessing a. a. O. S. 195 glaubte, daß das Cramersche Lied über die Auferstehung im Nordischen Aufseher von Klopstock gedichtet sei); andere erinnern mehr an Gellerts ruhige und gemessene Weise. Unter den für das Gesangbuch von 1780 neu gedichteten sind sehr viele, die nur „Fabrikarbeit" (Michelsen S. 304) sind; Cr. wollte für jede besondere Pflicht und jedes einzelne Lebensverhältnis ein besonderes Lied haben, und das rächte sich. Auch die Abänderungen älterer Lieder wird heute niemand mehr für wirkliche Verbesserungen halten. — Cramer starb nach einer längeren schmerzlichen Krankheit, wie er es acht Tage vorher genau voraussagte, in der Nacht vom 11. auf den 12. Juni 1788; auf seinem Sterbebette sprach er es als „philosophierender Theologe" noch aus, „daß kein anderes System ihm so viel Gründe der Beruhigung gewähre, als das lutherische System von der Begnadigung durch Christum". **Carl Bertheau.**

Cranmer, Thomas, gest. 1556. — Die wohl älteste, kurze Vita bei Foxe, Acts and documents (Martyrologium) 1576, wieder abgedruckt in Works of Th. Cranmer Vol. I (Parker Society), Cambridge 1844; Strype, Memorials of Archbishop Cranmer (1694) ed. Oxford. 1843, 3 vol.; Wilkins, concilia Britannica T. III. IV, London 1737; Letters and Papers (auch State papers citiert) foreign and Domestic of the reign of Henry VIII vol. IV ff. 1875 ff.; Todd, Life of Cranmer 1831; Jenkyn, Remains of Cranmer 1833; J. E. Cox in der Einleitung zu Works of Th. Cranmer in d. Ausgabe der Parker Society, Cambridge 1846; Colette, The Life and times of Th. Cranmer, Lond. 1887 (vgl. dazu Jahresber. der Geschichtswiss. 1887 III, 187); J. Gairdner, Art. Th. Cranmer in Dictionary of National Biographie Vol. XIII, London 1888; G. Burnet, the history of the reformation 3 vol., London 1679; Froude, History of England from the fall of Wolsey, Lond. 1856 f.; ders., The divorce of Catharine of Aragon, Lond. 1891 (beides Rettungen Heinrichs); P. Friedmann, Anna Boleyn, Lond. 1884; W. Busch, Der Ursprung der Ehescheidung König Heinrichs VIII, Hist. Taschenbuch 6. Folge VIII; ders., Der Sturz des Kardinals Wolsey im Scheidungshandel Heinrichs VIII. Ebendas. IX; W. Borée, Heinrich VIII. und die Kurie 1528/29, Göttingen 1885; Creigthon, Cardinal Wolsey, London 1895; Ehses, Die päpstliche Dekretale in dem Scheidungsprozesse Heinrichs VIII. H. J. G. IX. 1888; ders., Clemens VII. im Scheidungsprozesse Heinrichs VIII. Ebendas. XII. 1892; ders., Römische Dokumente zur Gesch. der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England 1527—1534. Mit Erläuterungen herausgegeben (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte herausgegeben von der Görresgesellschaft Bd II), Paderborn 1893; G. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen u. Sekten von Großbritannien, Leipzig 1845 f.; L. Ranke, Englische Geschichte 1. Bd; M. Brosch, Geschichte von England Bd VI, Gotha 1890.

Thomas Cranmer wurde, aus einer alten Familie stammend, am 2. Juli 1489 zu Aslacton in der Grafschaft Nottinghamshire geboren. Nachdem sich seine Erziehung nach englischer Sitte anfangs mehr auf seine physische Ausbildung und die Aneignung der einem Kavalier zukommenden Fertigkeiten erstreckt hatte, wurde er nach dem Tode des Vaters 1503 nach Cambridge geschickt, machte daselbst den üblichen Studiengang in den scholastischen Wissenschaften durch und wandte sich dann zum Studium des Erasmus und der alten Klassiker. Im Jahre 1511/12 erwarb er sich den Grad eines Baccalaureus, 1515 den eines Magisters und wurde hierauf Fellow im Jesus-College, welches Amt er verlor, als seine Verheiratung bekannt wurde, übrigens wahrscheinlich lediglich deshalb, weil, wie teilweise noch heute, die Fellows statutengemäß unverheiratet sein mußten, sodaß man auch keinen Grund hat, zumal Cranmers Verheiratung schon in das Jahr 1519 fallen wird, bei ihm irgend welche unkatholische Auffassungen vom Cölibat zu vermuten (so Schöll in der 2. Aufl.). Und als seine Frau ein Jahr darauf im Kindbett starb, wurde er alsbald wieder zum Fellow seines früheren College gewählt und verblieb auch in dieser Stellung, obwohl ihm eine bei weitem glänzendere an dem von Wolsey neugegründeten College in Oxford angeboten wurde. Im Jahre 1523 erwarb er sich die Würde eines Doktors der Theologie und erhielt hierauf eine an seinem College neugegründete theologische Professur, wurde auch zum Examinator der in der Theologie Promovierenden ernannt. Ältere Biographen sind geneigt, aus der ihm nachgerühmten Beschäftigung mit der Schrift Schlüsse auf eine evangelisierende theologische Stellung zu ziehen. Aber wenn wir hören, daß er theologisch ungebildete Mönche oder solche zurückwies, die keine Bibelkenntnis hatten, so läßt dies höchstens den Erasmianer erkennen, und es ist bisher nichts bekannt geworden, was zu dem Schlusse berechtigte, daß er etwa zu den kleinen wiklefitischen oder lutheranisierenden Kreisen, die Heinrich VIII. und seine Regierung mit Grausamkeit verfolgten, irgend welche Beziehung gehabt hätte. Er führte das stille Leben eines Gelehrten, als er fast wie durch Zufall in die Öffentlichkeit gezogen wurde und nicht lange darauf in verhängnisvoller Weise in die Geschicke seines Landes eingriff.

Von der Stellung Heinrichs VIII. zu der Sache Luthers und der religiösen Frage überhaupt kann hier nur kurz die Rede sein. Der englische König, dessen Ergebenheit an das Papsttum zu den Traditionen des Hauses gehörte, sodaß er für Julius II. schon um deswillen die Waffen ergreifen wollte, weil man den obersten Priester der Christenheit nicht in Bedrängnis lassen könnte (Ranke, Engl. Gesch. I, 108), hatte schon während des Wormser Reichstags den Kaiser zur Vernichtung des Wittenberger Ketzers aufgefordert. Bald darauf schrieb der Scholastiker auf dem Königsthron, um die Ruchlosigkeit Luthers und die Notwendigkeit seiner Verbrennung darzuthun, seine **Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum**, jenes unkönigliche Machwerk, welches ihm von Luther die derbste Abfertigung (Erl. A. VI, 382 f.), aber vom Papste den Titel eines **Defensor fidei** eintrug, und dessen Lesern der Papst einen zehntägigen Ablaß zusicherte (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 60 u. S. 570). Ein überaus demütiges Schreiben, welches Luther dann, bethört durch falsche Nachrichten über eine angebliche Sinnesänderung des Königs, an diesen im Jahre 1525 richtete und von ihm mit einem Übermaß von Schmähung und Verhöhnung beantwortet wurde (vgl. ebenda 223. 263), verschärfte den Gegensatz. Jede Hinneigung zu evangelischen Gedanken wurde in England blutig unterdrückt. Das Papsttum schien kaum einen aufrichtigeren und wärmeren Verteidiger seiner Rechte und Ansprüche zu haben als den König von England, als durch die zügellose Leidenschaft des despotischen Fürsten ein Umschwung, nicht in der Stellung zur religiösen Frage, aber zur römischen Kurie sich anbahnte.

Des Königs Gemahlin Katharina, sechs Jahre älter als er, die Tochter Ferdinands des Katholischen, die Tante Karls V., war offiziell mit Heinrichs älterem Bruder Arthur vermählt gewesen, der aber, sechzehnjährig, aller Wahrscheinlichkeit nach, noch ehe die Ehe vollzogen worden war, 1502 gestorben war. Julius II. hatte seinerzeit bereitwillig den erbetenen Dispens für die nach dem kanonischen Rechte verbotene Ehe mit der Witwe des Bruders erteilt (vgl. Ehses, RQS VII, 1893 S. 180 ff.). Und ohne Bedenken hatte Heinrich lange Jahre mit Katharina gelebt, die ihm fünf Kinder geboren, von denen aber nur die 1516 geborene Maria am Leben blieb. Da war es die seit 1526 zu beobachtende Leidenschaft für Anna Boleyn, aus angesehenem Geschlecht, deren Schwester seine Maitresse gewesen war, und der Wunsch nach einem männlichen Thronerben, die den König bestimmten, auf einmal Zweifel an der Giltigkeit des päpstlichen Dispenses und der Rechtmäßigkeit seiner Ehe auszusprechen. Das geflissentlich bis in die neueste Zeit verbreitete Märchen von dem durch Gewissensbisse geängstigten König darf jetzt als beseitigt gelten, ebenso, daß es sich dabei um eine Intrigue des allmächtigen, aber hier und da durch den stillen Einfluß der Königin, in seiner Politik wenn nicht gehinderten aber beengten Ministers, des Kardinals von York, Wolsey, eben gegen die Königin gehandelt habe. Der weitblickende Staatsmann hat den lediglich aus der Leidenschaft des Königs entsprungenen Gedanken an eine Scheidung von Katharina in Rücksicht auf die politische Tragweite sicher nicht begrüßt; daß er, zumal so lange er noch hoffte, die Dinge in der Schwebe zu halten, um den König womöglich wieder davon abzubringen, damit gegen den Einfluß der Königin und seiner Feinde und im Interesse der längst inaugurierten, antispanischen Politik operierte, ist nicht zu verwundern. Übrigens war es für den in dieser Beziehung gut kirchlichen Kardinal kein Zweifel, daß die Scheidung der Ehe jedenfalls nur durch die Stelle zu erreichen war, die ihre Genehmigung erteilt hatte. Auf direktem Wege und in offenem Verfahren war natürlich zur Zeit von dem durch die kaiserlichen Truppen in der Engelsburg zu Rom belagerten Papste nichts zu erwarten, höchstens, das war der Plan Wolseys, wenn es gelang, in allgemeiner Form eine Vollmacht zu erhalten, die den besonderen Zweck mit inbegriff, d. h. der Papst sollte ihn zu seinem Generalvikar ernennen, womit die Entscheidung in der Ehefrage von selbst gegeben war (W. Busch, Der Ursprung ꝛc. S. 289. 303). Die Voraussetzung war natürlich die völlige Geheimhaltung des Anschlags. Aber wahrscheinlich durch Wolseys Gegner dazu veranlaßt, hatte der König schon seiner Gemahlin die Notwendigkeit der Scheidung erklärt. Ein heimlicher Bote derselben brachte die Nachricht schon Juli 1527 zum Kaiser nach Valladolid. In London sprach man bald auf allen Gassen davon. Da blieb nichts übrig, als der Plan, den Papst mit Waffengewalt zu befreien, in der Hoffnung, von dem erlösten Haupte der Christenheit als Dank die Erfüllung der königlichen Wünsche zu erhalten. Das war in Wolseys Augen damals der letzte Endzweck des englisch-französischen Bündnisses. Aber während er, um dasselbe zum Abschluß zu bringen, in Frankreich weilte, war es seinen Gegnern gelungen, die zögernde Politik des den liebessiechen König zur Geduld mahnenden Günstlings zu verdächtigen und einen kürzeren Weg in Vorschlag zu bringen, nämlich

durch eine Gesandtschaft bei Clemens VII. Dispens zu erholen für eine zweite Ehe mit oder ohne Lösung der alten, und die Billigung dieses Planes zeigt am besten, was es mit dem Gerede von des Königs Gewissensskrupeln für eine Bewandtnis hat (ebenda S. 298 f.).

Durch das ungeschickte Verfahren des Unterhändlers Knight und direkte Benachrichtigung durch den Kaiser wußte man am päpstlichen Hofe trotz aller Verhüllungsversuche von seiten der englischen Regierung sehr wohl, was man wollte. Wolsey, nach seiner Rückkehr wieder am Ruder, suchte durch Abänderung der Knight gegebenen Instruktionen gut zu machen, was zu machen war. Er verlangte eine Vollmacht für sich und den Erzbischof Warham von Canterbury zur Untersuchung des Falls, der Trennung der alten Ehe, zur Schließung einer anderen; jeder Einwand gegen das Gericht, jede Appellation sollte ausgeschlossen sein, und der Papst versprechen, den Ausfall des Legatengerichts in jedem Falle zu bestätigen. Und im Grunde genommen war Clemens nicht abgeneigt. Moralische Bedenken waren es wenigstens nicht, sondern die Sorge vor der politischen Tragweite des Schrittes, die ihn zögern ließ, darauf einzugehen, wogegen er dem zweiten englischen Unterhändler Casale den Vorschlag machte, Heinrich solle ihn gar nicht fragen, die Scheidung durch Wolsey kraft seiner Legatengewalt vollziehen lassen, die neue Ehe schließen und dann mit der Bitte um Bestätigung sich nach Rom wenden. Er wollte sich also jeder Verantwortlichkeit entziehen, womit Wolsey nicht gedient war. Was die Gesandtschaft erreichte, war eine Dispensbulle vom 17. Dezember 1527, die die gewünschte Dispensation wegen Schwägerschaft (in Rücksicht auf das Verhältnis des Königs zu Annas Schwester) ohne weiteres gewährte, dem Könige also gestattete, Anna zu heiraten, für den Fall, daß die Ehe mit Katharina gelöst oder nichtig wäre (si contingat matrimonium cum praefata Catharina alias contractum nullum fuisse et esse declarari. Wilkins, Concilia III, 707), aber eine Entscheidung oder genügende Vollmacht über diesen Punkt nicht enthielt. Damit hatte man thatsächlich nichts erreicht. Schon am 5. Dezember hatte Wolsey auf die Folgen aufmerksam gemacht, wenn der Papst nicht dem König entgegenkomme, indem er dann allein seinem Gewissen folgend das durchsetzen werde, was er jetzt ehrerbietig vom Papste fordere. Daß des Königs Entschluß unabänderlich, und daß es damit zum Bruche mit dem Papste kommen müsse, der seinen eigenen Sturz einschloß, war ihm nicht minder klar. Um so eifriger war er jetzt, die Bedenklichkeiten der Kurie zu besiegen und durch energische Bekämpfung aller ketzerischen Neigungen seine und des Königs gut katholische Gesinnung und Ergebenheit zu dokumentieren (Busch 300 f.). Und der Papst war zu weiteren Verhandlungen bereit. Der Sekretär Wolseys, Dr. Stephan Gardiner (s. d. Artikel), und der vertraute Rat des Königs, Eduard Fox, erschienen am 20. März 1528 als Spezialbevollmächtigte vor dem Papste in Orvieto. Sie baten um Ausstellung einer Dekretalbulle, durch welche der einst von Julius II. erteilte Dispens für ungiltig erklärt wurde und das Weitere mit Ausschluß jeder Appellation in die Hand Wolseys und eines anderen Kardinals, womöglich Campeggi, gelegt werde. Was sie zunächst erreichten, war nur eine Vollmacht an Wolsey und den Erzbischof von Canterbury, die Ehesache zu untersuchen und die Nichtigkeit der Giltigkeit der Ehe des Königs oder die Scheidung auszusprechen und ev. den Abschluß einer neuen Ehe zu gestatten, wobei der Papst (aber nicht in der Bulle selbst) dem Könige das Versprechen gab, das Urteil der Kommissäre ungesäumt zu bestätigen. Aber dies konnte in England, wo man die Appellation der Königin nach Rom fürchtete, nicht genügen. Man bestand auf der Ausfertigung jener Dekretalbulle und der Sendung Campeggis, und unter dem Druck der politischen Verhältnisse gab der Papst nach und stellte die Dekretalbulle im Juni 1528, ohne sie freilich aus den Händen zu geben, wirklich aus. Inwieweit sie thatsächlich den Wünschen des Königs völlig entsprach, muß dahingestellt bleiben (die von Gairdner in der Historical Review 1890 S. 544 f., dann auch von Ehses, Römische Dokumente 33, mitgeteilte sehr merkwürdige Bulle, die Kawerau, Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 183[4] dafür hält, und die schlankweg den König zur Eingehung einer andern Ehe ermächtigt, enthält doch nur sehr indirekt die Aufhebung des von Julius II. erteilten Dispenses und entspricht im übrigen weder den englischen Forderungen, noch dem, was über den Inhalt der fraglichen Bulle [vgl. Ehses a. a. O. S. 246 ff. u. öfter] lautgeworden). Immerhin glaubten der König und seine Räte, mit Ausnahme Wolseys, bald am Ziele zu sein, während unmittelbar darauf dem Papste die Rücksichtnahme auf den Kaiser gebot, die Angelegenheit möglichst zu verschleppen. Das freilich nur mit spärlichen englischen Hilfsgeldern unterhaltene französische Heer war vor Neapel zu Grunde gegangen: damit hatte der Hauptbebel, mit dem Wolsey den päpstlichen Widerstand beseitigen wollte, versagt. Dem jetzt wirklich nach England reisenden Legaten Campeggi, der daselbst am 7. Oktober 1528

eintraf, um, wie es versprochen worden, neben Wolsey als Richter in der Ehescheidungsfrage zu walten, wurde ein Bote nachgeschickt, der ihm jedes Urteil in der Ehesache bis auf ausdrücklichen neuen Auftrag untersagte. Der Papst, zwischen zwei Feuern stehend, hielt die Freundschaft des Kaisers höher als die des englischen Königs. Campeggi ließ den König und Wolsey durch Vorlesung der Dekretalbulle davon Kenntnis nehmen, verweigerte aber ihre Auslieferung oder eine Abschrift. Und der Papst ließ die Scheinverhandlungen nur solange fortgehen, bis er mit dem Kaiser einig geworden war. Vergeblich war des Legaten Versuch, Katharina durch freiwilligen Verzicht zur Scheidung zu vermögen. Die gekränkte Frau hatte sich unter dem Druck ihrer Peiniger zu einem bewundernswerten Charakter ausgebildet. Umsonst versuchte Wolsey, der von Tage zu Tage das Abnehmen seiner Macht verspüren konnte, in immer andern Plänen Clemens einzuschüchtern oder auf seine Seite zu ziehen. In diesem Augenblick konnte Clemens keinen anderen Wunsch haben, als jede Verletzung des siegreichen Kaisers zu vermeiden. Sein Botschafter forderte den Widerruf der den Engländern gemachten Zugeständnisse. Am 30. Mai 1529 befahl der König, auf Grund der den päpstlichen Legaten gegebenen Vollmacht das Verfahren zu eröffnen. Campeggi wußte auch jetzt noch die Sache zu verzögern, aber am 21. Juni 1529 trat das Legatengericht zur ersten Sitzung zusammen, in der die Königin gegen das Gericht der Legaten Protest und Berufung an Rom einlegte. Wenige Tage darauf, am 29. Juni, kam es zum Frieden von Barcelona. Die unmittelbare Folge war, daß Clemens am 15. Juli den Beschluß des Konsistoriums unterzeichnete, den königlichen Ehefall nach Rom zu ziehen und Heinrich dorthin zu citieren. Damit erreichten die Scheinverhandlungen in England, obwohl sie noch bis in den Oktober fortgesetzt wurden, ihr Ende, und der längst von der Partei Anna Boleyns und ihr selbst mit allen Mitteln der Intrigue vorbereitete Sturz Wolseys, der am 17. Oktober erfolgte, war besiegelt (vgl. Busch, der Sturz des Kardinals 2c. S. 76, Creigthon S. 179 ff.).

In dieser Zeit, wahrscheinlich im Spätsommer 1529 war es, daß Cranmer, der auf der Flucht vor der in Cambridge herrschenden Pest mit zweien seiner Zöglinge in dem Hause von deren Eltern, seinen Verwandten, in Waltham Abbey sich aufhielt, dort mit seinen alten Bekannten, den Vertretern des Königs, Gardiner und Fox, die in Begleitung des Fürsten nach einem Ausfluge desselben dorthin gekommen waren, zusammentraf. Von ihnen nach seiner Meinung über die Tagesfrage, in deren Verhandlung man eben auf einen toten Punkt gekommen war, befragt, gab er seine Ansicht dahin ab, um den König von der Ungiltigkeit seiner Ehe zu überzeugen, genüge es, die Gutachten gelehrter Körperschaften, der Universitäten, einzuholen und auf Grund deren Autorität zu handeln. Das Bedeutsame dieser Äußerung ist, daß hier zum erstenmal offen die Möglichkeit einer Lösung des Konflikts auf legalem Wege ohne Mitwirkung der päpstlichen Autorität in Überlegung gezogen wurde. So weit war man in des Königs Umgebung noch nicht, aber der Vorschlag eröffnete doch einen Ausweg, der den autokratischen Tendenzen des Monarchen entgegenkam. Man begreift daher, daß Heinrich davon in Kenntnis gesetzt, den Gedanken Cranmers warm begrüßte, ihn zur Abfassung eines seine Meinung erläuternden Traktates und für die Verbreitung seiner Anschauung unter den Gelehrten zu wirken veranlaßte. Zugleich wurde er dem Earl of Wiltshire, dem Vater der Anna Boleyn, beigegeben, in dessen Begleitung er nach Italien reiste, der Zusammenkunft des Papstes und des Kaisers beiwohnte und erst im Sept. 1530, inzwischen zum Archidiakon von Taunton ernannt, zurückkehrte. Während der Verhandlungen mit Rom, das am 7. März bereits mit dem Interdikt gedroht hatte, schritt man für alle Fälle dazu, den Rat Cranmers zu befolgen und konnte sich bald einer Reihe den königlichen Wünschen günstiger Gutachten, die in Rücksicht auf Lev 18, 16. 20, 21 die Ehe mit der Witwe des Bruders als durch göttliches Gesetz verboten für indispensabel erklärten (vgl. M. Brosch, Geschichte Englands VI, 241), freilich, auf den gegenwärtigen Fall angewendet, nur dann paßten und praktisch verwendbar waren, wenn, was Katharina eidlich bestritt, die Ehe auch carnaliter vollzogen war (Luthers und Melanchthons die Scheidung verwerfende Gutachten vom August und September 1531 bei de Wette IV, 295. Corp. Ref. II, 520; Vgl. Th. Kolde in ZKG XIII, 5757).

Inzwischen ließ sich, obwohl die geplante Ehe mit Anna Boleyn durchaus nicht populär war, schon bemerken, wie eine antipäpstliche Stimmung immer weitere Kreise ergriff. Das Parlament drohte in seinem Beschlusse vom 13. Juli mit Selbsthilfe, wenn der Papst dem Herrscher und dem Reiche ihr Recht vorenthalte (vgl. die päpstl. Antwort bei Ehses, Röm. Aktenstücke S. 161). Man sieht, wie der Gedanke Cranmers, den der Papst ziemlich zu derselben Zeit durch Ernennung zum Pönitentiarius für England auszeichnete, schon

Wurzel gefaßt hatte, aber auch sonst war man geneigt, priesterlichen Übergriffen entgegenzutreten (Brosch S. 246). Der König verlangte von neuem in heftiger Form die Zurückverweisung seiner Sache nach England (Ehses S. 167). Clemens antwortete am 5. Januar 1531 mit scharfen Drohungen gegen jeden, der die Scheidungsfrage vor ein englisches Forum zu ziehen wage, und gegen jede Frau, die mit dem König die Ehe schließen würde. Der Bruch war unwiderruflich geschehen, und man begreift, daß der König, um den Feind nicht im Rücken zu haben, sich vor allen Dingen seiner Geistlichkeit versicherte. Dieselbe wurde (wie schon vorher Wolsey), weil sie den Anordnungen Wolseys als päpstlichem Legaten gehorcht hatte, der Verfehlung gegen das Statut de praemunire von 1353 angeklagt, worauf Güterkonfiskation stand, und konnte sich nur durch eine Zahlung von 118000 Pfund losmachen, und dadurch daß sie den König als höchstes Haupt der Kirche und des Klerus anerkannte (singularem protectorem unicum et supremum dominum et quantum per Christi legem licet etiam supremum caput recognoscimus bei Wilkins, concilia III, 742), loskaufen.

Unterdessen hatte Cranmer durch Wiltshire und durch die Widerlegung einer von Reginald Polus (dem späteren Kardinal) gegen die Eheabsichten des Königs gerichteten Schrift (cf. Cranmers works I, 227) sich in hohem Maße das Vertrauen Heinrichs VIII. erworben, sodaß er als Gesandter desselben am 24. Januar 1532 nach Deutschland, zunächst nach Regensburg geschickt wurde. In mancherlei politischen und kommerziellen Angelegenheiten im Interesse seines Königs thätig, verweilte er mehrere Monate am Hoflager des Kaisers, machte aber auch den vergeblichen Versuch, im Juli 1532 in Nürnberg Johann Friedrich von Sachsen und andere evangelische Fürsten Deutschlands im gemeinsamen Widerstande gegen den Kaiser zu befestigen (vgl. Seckendorf, hist. Luth. III, 41). Wichtiger war für seine Entwicklung, daß er damals zuerst mit evangelischen Theologen zusammenkam, und unter dem Einfluß Osianders, in dessen Hause er vielfach verkehrte, doch soweit evangelische Gedanken in sich aufnahm, daß er, der römische Priester und Gesandte beim Kaiser, sich entschloß, heimlich eine Nichte Osianders zur Frau zu nehmen (Strype I, 20 f. Nachforschungen nach ihrem Namen in den Nürnberger Ehebüchern waren vergeblich). Unter diesen Umständen wird seine spätere Beteuerung wahr sein, daß er die Kunde, der König habe ihn als Nachfolger Warhams auf dem Stuhl von Canterbury auserſehen, nur mit großer Sorge vernommen und seine Rückkehr verzögert habe. Aber wenn es Heinrich VIII. darauf ankam, einen Mann an die Spitze der anglikanischen Kirche zu stellen, der jeder seiner Herrscherlaunen entgegenkam und sogar bereit war, ihnen die kirchliche Approbation zu verleihen, so zeigten die nächsten Ereignisse, daß er den richtigen Mann gewählt hatte. Die Übernahme des erzbischöflichen Amtes unter den obwaltenden Umständen war die erste große Charakterlosigkeit, die alle anderen nach sich zog. Sein Weib schickte er heimlich voraus. Anfang Januar 1533 war er wieder in England. Und wie eilig der König, der sonst zu Gunsten seines Säckels die Bistümer lange Zeit unbesetzt ließ, es mit seiner Installierung hatte, zeigt der Umstand, daß er ihm sogar Geld vorschoß, um seine Bestätigung in Rom zu erwirken. Und obwohl man dort die Stellung des neuen Prälaten kannte, wagte man nicht, die gewünschte Bulle zu verweigern. Schon am 30. März konnte er konsekriert werden, nachdem er sich in schweren Eiden dem Könige verpflichtet hatte (Strype I, 329 ff.). Und es war allerdings Gefahr im Verzuge. Trotz eines am 15. November 1532 unterzeichneten päpstlichen Monitorium, welches den König und Anna Boleyn mit dem Banne bedrohte, wenn sie nicht binnen Monatsfrist von einander ließen, hatte der König Ende Januar 1533 die Ehe mit der Geliebten geschlossen. Eine Parlamentsakte vom Februar untersagte die Berufung nach Rom in Ehe- und Testamentsangelegenheiten, vielmehr sollten dieselben auf englischem Boden von den zwei Erzbischöfen entschieden werden. Daraufhin war Cranmer sofort nach seiner Einführung bereit, die notwendige Scheidung zu vollziehen. Von Amtswegen bat er den König am 11. April um die Erlaubnis, die Sache vor sein Forum zu ziehen (Works of Cranmer I, 237). Am 10. Mai wurde das Verfahren eingeleitet, und als die Königin der Citation nicht folgte, in contumaciam gegen sie verfahren und ihre Ehe von Cranmer als null und nichtig, und wenige Tage darauf die Ehe mit Anna Boleyn als richtig vollzogen erklärt (ebenda S. 243 ff.), bei deren Tochter, der schon am 7. September geborenen Elisabeth, Cranmer Gevatter stand (275).

Nebenher gingen eine Reihe Neuerungen, die den vollständigen Bruch mit Rom offenbar machten. Auf die päpstliche Sentenz vom 11. Juli, in welcher die Ehe mit Anna Boleyn für nichtig erklärt und dem König nach bestimmter Frist im Falle des Ungehorsams von neuem der Bann angedroht wurde (Ehses S. 212), antwortete der König, der-

um vor seinem Volke nicht als verurteilter Ketzer gelten zu müssen, noch vor dem Bekanntwerden der Sentenz am 29. Juni an ein Konzil appellierte, was dann auch Cranmer that (Works I, 368), mit der Abberufung seines Botschafters aus Rom und neuen, freilich fruchtlosen Unterhandlungen mit den protestantischen Fürsten Deutschlands (Letters and State papers VII, 503 ff.). Das Parlament vom Januar 1534 entzog dem Papste endgiltig die Annaten, übertrug dem Könige nicht unwichtige Stücke der päpstlichen Jurisdiktion, machte die Wahl der Bischofe vom Könige abhängig, indem der König die von den Kapiteln zu wählenden Bischöfe nunmehr zu bestimmen hatte, und erklärte jeden Angriff auf diese Neuerungen, die Ehescheidung, die danach geregelte Thronfolge und den Supremat des Königs als Hochverrat. Danach war es nur konsequent, wenn das am 3. November desselben Jahres wieder eröffnete Parlament jetzt die Annaten und die Zehnten dem Könige zusprach und die kirchliche Suprematie unter Androhung der schwersten Strafen gegen jeden Widerspruch oder jede Nichtanerkennung zum Gesetz erhob, dem u. a. Thomas Morus, der Humanist und Nachfolger Wolseys im Kanzleramt, der einstige Gehilfe des Königs im Kampfe gegen Luther, und Fisher, der Bischof von Rochester, der übrigens jetzt thatsächlich, was aber seinen Richtern unbekannt war, gegen den König konspirierte und das Einschreiten des Kaisers forderte, zum Opfer fielen.

Cranmer, der, worauf Gairdner mit Recht aufmerksam macht, auch durch fortgesetzte Anleihen dem Könige verpflichtet war (Letters and State papers VI, Nr. 1474), konnte zwar hier und da, wie im Falle der eben genannten, für ein milderes Verfahren fürbittend eintreten, war aber sonst ein stets gefügiges Werkzeug des Königs. Hand in Hand mit Thomas Cromwell, dem früheren Sekretär Wolseys, der sich aus den kleinsten Verhältnissen bis zum Kanzler und ersten Günstling des Königs heraufgearbeitet hatte, trug er das Meiste dazu bei, alles unter die Gewalt des Königtums zu beugen. Mit großer Energie ergriff er die Diöcesanregierung. Im Geheimen murrte man zwar über seine autokratischen Eingriffe, und zwei oder drei Bischöfe machten den Versuch, sich zu widersetzen, als er im Frühjahr 1534 nach dem Willen des Königs eine Visitation der ganzen Erzdiöcese unternahm, um sich dabei auch davon zu überzeugen, ob die neuen kirchlichen Gesetze auch wirklich Anerkennung erfuhren, aber der Klerus, der in den letzten Jahren unter dem Drucke des königlichen Schreckenregiments jedes Selbstgefühl verloren hatte, beugte sich vor dem Erzbischof wie dieser vor dem Könige. Von jedem Geistlichen und Gelehrten wurde die Anerkennung des königlichen Supremats gefordert, und daß der Bischof von Rom keine andere Gewalt in England habe als jeder andere Bischof. Um übelwollende Stimmen zu unterdrücken, bedurfte es für jeden Kleriker, um predigen zu dürfen, besonderer bischöflicher Erlaubnis, und jedem wurde aufgetragen, wenigstens einmal im Jahre (in the presence of his greatest audience) gegen die Gewalt des Papstes zu predigen. Bei der auf diese Weise genährten antipäpstlichen Stimmung konnte es nicht anders sein, als daß noch andere kirchliche Streitfragen, die die Luft erfüllten, diskutiert wurden. Trotz aller Gegenmaßregeln waren doch immer lutherische Bücher eingeschmuggelt worden, hatte Tyndales Bibelübersetzung große Verbreitung gefunden, und es ist kein Zweifel, daß man in manchen Kreisen, wie dies Cranmer selbst hoffen mochte, in der Abschüttelung des Papsttums den Beginn einer wirklichen Reformation anbrechen sah. Aber auf die Kunde, daß man unter dem Vorgeben, das Wort Gottes zu predigen, die zwischen Römern und Protestanten streitigen Punkte behandelte, verlangte der König, der gut katholisch bleiben und religiösen Zwiespalt verhindert wissen wollte, entschiedenes Einschreiten. Die Prediger mußten neue Licenze erbitten und wurden verpflichtet, nicht für oder gegen das Fegefeuer, Heiligenverehrung, Priesterehe, Glaubensgerechtigkeit, Wallfahrten, Wunder zu predigen (Letters and State papers VII Nr. 464. 750. 751). Am 9. Juni 1535 bestimmte der König, daß jeder Bischof an jedem Sonntag und jedem hohen Festtage darüber zu predigen habe, daß der König das oberste Haupt der Kirche sei, und der Name des Papstes aus jeder Agende zu entfernen sei. Und Cranmer ging in der Erfüllung des königlichen Willens mit derselben Bereitwilligkeit voran, wie er nach der Hinrichtung der Anna Boleyn am 17. Mai im vollsten Widerspruch zu seiner früheren Erklärung die Ehe mit dieser für null und nichtig erklärte, worin ihm die feige Konvokation der Bischöfe nachfolgte.

Nur im Norden erhob sich ein bis zum offenen Aufruhr sich steigernder, eine Zeit, lang gefährlich erscheinender Widerstand, der blutig niedergeschlagen wurde und auch unter den Mönchen erhob sich eine kräftige Opposition. Auf Cranmers Rat, der allerdings vieles von den Klosterschätzen für die Bedürfnisse der Kirche zu retten hoffte (während thatsächlich nur zwei neue Bistümer davon gegründet wurden und das Übrige der Krone und dem

Adel zufiel, wodurch die englische Seemacht und der Wohlstand der Nation begründet wurde), hatte man mit der Einziehung der angeblich völlig verwahrlosten Klöster begonnen (Der von Cromwells Agenten zusammengestellte Visitationsbericht ist als Ganzes verloren. Ein Teil davon bei Wright, **three chapters relating to the Suppression of Monasteries** London 1843, dagegen schrieb auf Befehl Leos XIII. **A. Gasquet Henry VIII. and the English Monasteries** Lond. 1888 f.). Thom. Cromwell, „der Hammer der Mönche" (vgl. Pauli in Aufsätzen zur Englischen Geschichte NF Leipz. 1883 S. 293 ff.; Eisinger, Thom. Cromwell, Mannheim 1872—74 Progr.), der 1535 zu des Königs **vicarius generalis in ecclesiasticis** ernannt worden war (Wilkins III, 784 ff.), setzte sie mit rücksichtsloser brutaler Gewalt ins Werk. Nicht weniger als 376 Klöster wurden eingezogen, ihre Insassen vertrieben, nicht wenige, man zählt deren 59, auch hingerichtet. In der That hat damals das Papsttum, nicht die katholische Kirche, in England viele Märtyrer gehabt, aber auf der andern Seite wurde nicht minder jede evangelische Regung unterdrückt. Welchen Umfang sie bereits angenommen, wie ganze Schichten der Bevölkerung unter prinzipieller Berufung auf die Schrift nicht nur entschieden reformatorischen Gedanken sich näherten, sondern in den kirchlichen Wirren sogar den extremsten Richtungen unter den deutschen Täufern zutrieben, zeigen die 67 Klagepunkte, die der Klerus beim Oberhause der Konvokation als Zusammenfassung der im Volke verbreiteten Irrtümer im Jahre 1536 vorlegte (vgl. Weber I, 406). Bei der darauffolgenden Debatte kam es zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen einer reformfreundlichen Partei, an deren Spitze Cranmer und Fox von Hereford unterstützt von dem Schotten Alesius, der längere Zeit in Wittenberg verkehrt hatte, standen, und einer entschieden katholischen, die von Gardiner von Winchester und Stokesley von London geführt wurden. Cromwell, dem damals Luther über seine evangelischen Bestrebungen sein Freude ausdrückte (vgl. Luthers Brief an ihn vom 9. April 1536 in Th. Kolde **Anal. Lutherana p. 213**), erklärte, daß der König, der schon seit dem Jahre vorher mit den Wittenberger Theologen verhandeln ließ und vergeblich Melanchthons Kommen nach England wünschte (Ztsch. f. KG. XIV, 605), einer zeitgemäßen Reform nicht abgeneigt sei. Das Resultat waren 10 dem Klerus als Norm überlieferte Glaubensartikel, die von dem Könige selbst verfaßt sein sollen, deren endgiltige Redaktion, wie sie von der Konvokation angenommen wurden, jedenfalls aber von Cranmer herrührt. Dieses erste Glaubensbekenntnis des Anglikanismus (Wilkins III, 817; Strype I, 85 ff.), enthaltend 5 Artikel des Glaubens und 5, welche die Ceremonien betreffen, zeigt, obwohl der Einfluß der Augustana unverkennbar ist, schon jenen Zwitterzustand zwischen Katholischem und Evangelischem, der ihm immer eigen geblieben ist. Heilige Schrift und die drei Bekenntnisse des Glaubens (**Apost., Nicaenum, Athanasianum**) enthalten die zur Seligkeit notwendigen Lehren, die Sakramente werden auf drei, Taufe, Buße, Abendmahl reduziert, oder richtiger, nur diese drei werden erwähnt; die Rechtfertigung ist Vergebung der Sünden und Aufnahme in die Gnade Gottes. Sie wird erlangt durch Reue und Glauben, der mit der Liebe verbunden ist (**joined with charity**). Dabei wird betont: **That neither our contrition and faith, nor any work proceeding thence can merit or deserve the said justification. That the mercy and grace of the Father, promised freely for Christs sake, and the merit of his blood and passion, be the only sufficient and worthy causes thereof.** Verehrung der Bilder, Heiligen, Seelenmessen sowie die sonstigen hergebrachten Ceremonien werden als löbliche Gewohnheiten festgehalten, da aber der Ort, wo die Seelen sich aufhalten, unsicher und die Art ihrer Pein aus der Schrift nicht gewiß ist, so sollen alle mit der Lehre vom Fegfeuer entstandenen papistischen Mißbräuche abgeschafft sein. Reginald Polus (**Epistol. I, 479**) hatte demnach nicht so Unrecht, wenn er sagte, daß sie nicht bedeutend von den Hauptlehren der katholischen Kirche abwichen. Unmitelbar darauf wurden auch eine große Anzahl Feiertage abgeschafft (Wilkins III, 827 ff.), ein Gebot, welches, weil man damit auf Schwierigkeit stieß, von Cranmer im nächsten Jahre erneuert werden mußte. In demselben Jahre 1537 redigierte derselbe mit einer Kommission von Bischöfen eine in der gleichen Richtung wie die 10 Artikel sich bewegende Normalerklärung des Vaterunsers, des Ave Maria, des apostolischen Symbols, der 10 Gebote und die sieben Sakramente, die man also hier wieder annahm, welche nach Revision durch den König im Druck erschien unter dem Titel: **The Godly and Pious institution of a christian man**, gewöhnlich das **Bishopsbook** genannt. Von großer Bedeutung für die allmähliche Verbreitung evangelischer Gedanken war ohne Zweifel, daß in dem gleichen Jahre 1537 auf Cranmers Veranlassung von dem König die Verbreitung einer englischen Bibelübersetzung gestattet wurde, es war die von Matthew alias John Rogers aus Tindales und Coverdales Übersetzung her-

gestellte (vgl. über diese und die andern englischen Bibelübersetzungen aus jener Zeit den Artikel Bibelübersetzungen Bd II, 98,24 ff.). In Deutschland gab man sich den besten Hoffnungen hin, aber die Gesandten der Protestanten, der sächsische Vizekanzler Dr. Burkhardt, Dr. von Boyneburg und der Pfarrer von Gotha, Friedrich Mykonius, die sich auf des Königs Einladung (1538) zu Unionskonferenzen nach England selbst begaben, mußten, obwohl sich anfangs alles ganz gut anließ (cf. Corp. Ref. III, 557 ff.), und man mit großem Eifer mit einer von Cranmer geleiteten Kommission Wochenlang die Augustana Artikel für Artikel durchnahm, sehr bald erkennen, daß der König nicht daran dachte, die evangelische Lehre anzunehmen (vgl. den Bericht des Mykonius bei Lommatzsch, narratio de Friderico Myconio Annabergae 1825 p. 70; ferner Letters and papers XIII, 2 Nr 37. 38. 39. 298. Vielleicht gehören hierher Works of Cranmer I, 472—489). Und unmittelbar darauf bekam die katholische eng geschlossene Partei unter Führung Gardiners wieder die Oberhand. Das Vorkommen von Wiedertäufern mochte den ersten Anlaß dazu gegeben haben, auch war die Verheiratung mehrerer Priester, die dem Beispiel des Erzbischofs gefolgt waren, aber ihr Geheimnis nicht so sorgfältig bewahrt hatten, bekannt geworden, was am 16. November 1538 durch einen kgl. Erlaß mit schweren Strafen bedroht wurde (Strype I, 153). Cromwell und Cranmer mußten mit äußerster Schärfe gegen Wiedertäufer und Sakramentsverächter vorgehen. Noch im Jahre 1538 ergingen auch neue Verordnungen gegen Einführung aufrührerischer Bücher, gegen alle Sekten und Sakramentierer und strenge Gebote, an den alten Ceremonien strikte festzuhalten (an falscher Stelle bei Wilkins III, 776 ff.).

Der schärfste Schlag aber gegen jede Reformationsbewegung erfolgte ein Jahr später. Das Parlament, das im April 1539 zusammentrat, beschloß nach dem Willen des Königs, der selbst als gelehrter Theologe nach dem Urteil der schmeichlerischen Zeitgenossen in überzeugender Weise in die Debatte eingriff, eine Akte for abolishing diversity of opinions, gewöhnlich die sechs Artikel oder das blutige Statut von 1539 genannt. Es war eine staatliche Dogmenfeststellung in striktester Form (Wilkins III, 848). Art. 1 bestätigt die Transsubstantiation, Art. 2 die communio sub una, Art. 3 das nach göttlichen Geboten erlassene Verbot der Priesterehe, Art. 4 die bindende Kraft des Keuschheitsgelübdes, Art. 5 die Schriftgemäßheit der Privatmesse, Art. 6 die Ohrenbeichte. Ein Widerspruch gegen den ersten Artikel sollte unnachsichtlich Tod durch Verbrennung und Güterkonfiskation nach sich ziehen. Wer sich gegen die andern durch Predigt, Lehre oder Schrift vergeht, macht sich der Felonie schuldig, hegt er nur andere Ansichten und spricht dieselben aus, so trifft ihn Gefängnisstrafe nach des Königs Gefallen, im Wiederholungsfalle auch die Strafe der Felonie, d. h. Tod und Konfiskation, dasselbe droht den Klerikern, die ihre Ehe fortsetzen oder sich der Übertretung des Keuschheitsgelübdes schuldig machen (Strype). Es wird richtig sein, was die Martyriologen erzählen, daß Cranmer diese Artikel aufs Entschiedenste bekämpfte, kämpfte er doch in der Ehefrage für seine eigene Sache, aber schließlich beugte er sich vor der überlegenen Einsicht des Königs, — seine Frau hatte er noch rechtzeitig nach Deutschland in Sicherheit gebracht und konnte sich auf diese Trennung berufen, als man ihn später damit zu Falle bringen wollte. Nur der entschiedene Bischof Latimer von Worcester, der dafür (später) ins Gefängnis wandern mußte, wo er bis zum Tode des Königs verblieb (vgl. d. Art.), und der Bischof Saxton von Salisbury, der sich aber nachmals bekehren ließ, widersprachen und legten ihre Bistümer nieder. Die Folgen des blutigen Statuts waren fürchterlich, obwohl Cromwell sie anfangs zu mildern suchte. Auch Cranmer schwebte in fortwährender Gefahr. Seine Beziehungen zu den deutschen Protestanten waren natürlich nicht unbekannt. Mehr als einmal erhob sich gegen ihn scharfe Anklage als Häretiker auch aus der Mitte seiner Geistlichkeit, und nur das unerschütterliche Vertrauen seines Königs war es, was ihn jedesmal rettete. Der Erzbischof hatte sich dem Despoten immer unentbehrlicher gemacht. Er war es, der die Anna von Cleve, die Cromwell nach dem Tode der Jane Seymour († Oktober 1537), der Mutter Edward VI., nicht ohne die Absicht, den König damit dem deutschen Protestantismus näher zu bringen, schließlich als neue Gemahlin ausgesucht hatte, bei ihrer Ankunft in England empfing und nach Canterbury geleitete, sie am 6. Januar 1540 dem Könige antraute, und sechs Monate später die dem Könige widerwärtige Ehe zu Gunsten der ihm von Gardiner und der katholischen Partei zugeführten Katharina Howard, einer Nichte des entschieden katholischen Herzogs von Norfolk, wieder trennte (Wilkins III, 803), wie er dem Verfahren gegen Cromwell, der das Opfer jener unglücklichen Ehe und des Hasses der englischen Großen gegen den Emporkömmling wurde († 28. Juli 1540), nicht widersprochen hat.

Wie er in jener Zeit wirklich innerlich zu der evangelischen Sache stand, läßt sich kaum mit Sicherheit ermitteln. Seine Briefe an Melanchthon aus dieser Zeit besitzen wir nicht. Daß er sich nach den Antworten desselben als Liebhaber des Evangeliums mit ausgesprochenem Gegensatz gegen den Zwinglianismus (vgl. seine Zurückweisung der Abendmahlslehre Vadians, der ihm seine Schrift Aphorismorum de consideratione eucharistiae libri VI geschickt hatte, Works I, 342) hingestellt hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Gairdner möchte seine theologische Stellung eine latitudinarische nennen, richtiger wird er nach seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Haltung als Erasmianer zu bezeichnen sein (zu seinen humanistischen Beziehungen vgl. auch Hipler, Beiträge zur Gesch. d. Humanismus, Braunsberg 1890 S. 89 f.). Daß das meiste in den spezifisch-römischen Lehren über die Sakramente, die bischöfliche und priesterliche Gewalt keinen Schriftgrund hat, war ihm zweifellos. So sprach er sich auch in seiner Antwort auf 17 diese Fragen betreffende Punkte aus, welche im Jahre 1540 vom Könige einer Kommission von Bischöfen vorgelegt wurde. Aber wie wenig religiös wichtig diese Erkenntnis ihm war, zeigt, daß er keinerlei Versuch machte, sie zur Geltung zu bringen, geschweige denn, daß seine etwaige innerliche Überzeugung von der evangelischen Wahrheit sein sittliches Verhalten beeinflußt hätte, und es macht einen eigentümlichen Eindruck, wenn derselbe Mann, der jederzeit bereit war, von seiner kirchlichen Machtstellung zur Befriedigung der zügellosesten Gelüste des Königs Gebrauch zu machen, in dem einzigen uns erhaltenen Briefe an Andreas Osiander (Strype I, 434) die gewiß nicht zu billigende Haltung der Wittenberger in der hessischen Ehefrage mit sittlicher Entrüstung hofmeistert. Oberstes Gesetz, ja Dogma ist ihm der Wille des Königs, der unmittelbar von Gott das Regiment nicht nur in weltlichen Dingen sondern auch in Bezug auf die Verwaltung des Wortes Gottes empfangen hat („All Christian princes have committed unto them immediately of God the whole case of all their subjects, as well concerning the administration of God's word for the case of souls as concerning the ministration of things political and civil governance" (Strype I, 420). Und wie wenig von wirklicher Überzeugung bei ihm zu finden war, und bis zu welcher entwürdigenden Servilität er sich erniedrigen konnte, zeigt die Thatsache, daß er jene vorhin erwähnten Auslassungen über die Unschriftmäßigkeit der römischen Lehren von den Sakramenten &c. an den König mit der Schlußbemerkung absandte: This is mine opinion and sentence at this present, which I do not temerariously define and do remit the judgement there of wholly unto your majesty (Strype I, 423). Freilich mochte dies der geeignetste und vielleicht einzig mögliche Weg sein, sich gegenüber seinen Feinden das Vertrauen des Königs zu erhalten und, mit diesem Gedanken mochte er sein Gewissen salvieren, — eine vollständige Reaktion des Romanismus zu verhindern, die zuweilen ernstlich drohte. Zwar war 1540 eine revidierte Bibelübersetzung, die sogenannte „Große Bibel" (the Great Bible), zu der Cranmer eine Vorrede geschrieben, offiziell eingeführt und in jeder Kirche, an einer Kette befestigt, zur Benutzung durch das Volk niedergelegt worden, und sie behielt trotz der Anfeindungen gegen ihre Korrektheit, welche die Konvokation von 1542 unter Gardiners Führung gegen sie erhoben, den Sieg, auch erschien im Jahre 1543 ein neues dogmatisches Normalbuch, „the necessary doctrine and erudition of a christian man" (auch Kingsbook genannt), welches im übrigen auf der Linie der früheren sich bewegend, doch wenigstens vom Fegefeuer schwieg (über s. Inhalt vgl. Weber I, 541 ff.), aber eine Parlamentsakte machte den Druck aller Werke über religiöse und kirchliche Gegenstände von einer besonderen Erlaubnis abhängig, und als man von der öffentlichen Benutzung der Bibel in den Kirchen, die nicht selten von irgend einem aus der Menge vor einem eifrig zuhörenden Auditorium vorgelesen wurde, sehr fleißig Gebrauch machte, und die papistische Partei infolgedessen Besorgnis hegte, wurde 1543 das öffentliche Vorlesen derselben verboten, das private Lesen auf die Vornehmen und Gebildeten beschränkt, was das Kingsbook ausdrücklich billigte. Einen kleinen Einhalt erfuhren diese Reaktionsversuche mit dem Prozeß der zur römischen Partei gehörenden Königin Katharina Howard, ihrer Hinrichtung und der Verdrängung ihrer Sippe vom Hofe. Der angefeindete Cranmer hatte sich in den Augen des Königs ein neues Verdienst erworben, daß er als der erste die des Ehebruchs und der Unzucht verdächtige Königin ihm denunzierte. Selbst Gardiner fiel jetzt in Ungnade, und die neue Gemahlin, die Heinrich 1543 erkor, Katharina Parr, die Witwe Lord Latimers, war der „neuen Lehre" heimlich zugethan. Aber die Verhältnisse blieben in der Schwebe. Und als der König im Interesse, seine Verurteilung durch das bevorstehende Konzil zu hintertreiben, sich mit dem Kaiser verständigte, kam es bald wieder zu neuen Verfolgungen. Auch Cranmer kam 1545 von neuem in Gefahr. Schon war die Anklage gegen ihn als Verbreiter häretischer Lehren in

aller Form erhoben, seine Abführung in den Tower beschlossen, als der König wie früher für seinen Günstling eintrat und seine Ankläger als Verleumder seines treuesten Dieners derb zurückwies. Aber auch die Königin war nahe daran, der Strafe der Häresie zu verfallen. Da starb Heinrich VIII. am 28. Januar 1547.

Der Umschwung der Dinge trat nicht so unmittelbar herein, wie man oft annimmt. Obwohl Cranmer nach dem Willen Heinrichs VIII. in dem für den erst 10jährigen König Edward VI. eingesetzten Regentschaftsrat saß, war er anfangs zurückhaltend. Ob er wirklich Bedenken trug, tiefergreifende Neuerungen in der Zeit der Regentschaft einzuführen (so Gairdner), oder weil er sich selbst noch nicht klar war, muß dahin gestellt bleiben. Richtig wird sein, daß er, der nicht nur für Heinrich nach dessen Willen, sondern auch für Franz von Frankreich Seelenmessen las, sich zuerst von der evangelischen Partei, an deren Spitze der Onkel des Königs, der Protektor, der Herzog von Sommerset stand, drängen ließ, dann aber sehr bald die Führung selbst übernahm.

Was ihm hinsichtlich der Reformation vorderhand das Wichtigste erschien, wird die Abschaffung der Bilder gewesen sein, denn schon in seiner Krönungsrede erinnerte er den jungen König, **God's vice-gerent and Christ's vicar**, an das Beispiel des Josia, der das Land vom Bilderdienst befreit habe.

Daß er von Erasmus ausging und nicht von Luther, zeigt dann von neuem, was das erste war, was in ref. Richtung wirklich geschah, die Einführung einer Übersetzung der Paraphrasen des Erasmus zum NT. Ihr folgte zum Vorlesen in den Kirchen ein Homilienbuch, welches der Erzbischof unter Beihilfe von Latimer, Ridley und Anderen ausarbeitete. Cranmers erster Glaubenssatz, der Supremat, wurde noch bestimmter eingeschärft als unter der vorigen Regierung. Bei einer vom Parlament angeordneten Visitation des Landes mußten nicht nur wieder die Geistlichen sondern überall auch eine Anzahl Hausväter den Suprematseid leisten und dabei schwören, dem Bischof von Rom in keiner Beziehung und nirgends irgend welchen Einfluß zu gestatten. Andere Bestimmungen folgten: Auf Parlamentsbeschluß wurden die Bilder entfernt, die Kommunion **sub utraque** eingeführt, die Priesterehe gestattet, worauf Cranmer seine Frau aus Deutschland zurückrief. Die Seelenmessen hörten auf, die betreffenden Stiftungen wurden eingezogen. Und der erste entschiedene Schritt auf dem Wege zur Einführung evangelischer Lehre und zwar in lutherischer Form war ein 1548 von Cranmer herausgegebener Katechismus: **A short Instruction into the Christian religion; for the syngular commoditie and profite of children and young people.** Es war eine Übersetzung der Katechismuspredigten, die der Ansbach-Nürnbergischen Kirchenordnung angefügt waren, nach der lateinischen Übertragung des Justus Jonas iunior (vgl. **Original lettres relative to the english reformation. Parker Society II vol.** Cambridge 1848 p. 381). Ihm folgte Cranmers Veränderung der Kultusformen durch seine **Order of the Communion** vom 8. März 1548 (Wilkins, IV, 11 ff.) und durch das auch wesentlich auf Cranmer zurückzuführende **Book of the common prayer and administration of the Sacraments**, welches im Jahre 1549 vom Parlament angenommen wurde (vgl. d. Art. Anglikanische Kirche Bd I, 533, 16 ff.). Während hier, in der ersten Form desselben, neben weitgehender Schonung katholischer Einrichtungen z. B. Kreuzschlagen, Salbung der Kranken, Gebet für die Verstorbenen, Ohrenbeichte, noch ein prinzipieller Anschluß an die lutherischen Gottesdienstordnungen unverkennbar war, kamen in den nächsten Jahren sichtlich reformierte Tendenzen zur Geltung. Das war der Einfluß Calvins, der Cranmer und den jungen Fürsten beriet, und nicht weniger hervorragender ausländischer Theologen, Martin Bucer, Petrus Martyr, Bernhard Ochino, Johannes a Lasco u. a., die teils direkt ins Land gerufen, teils um des Evangeliums willen flüchtig, gastliche Aufnahme fanden und sich in den Dienst der Reformation der anglikanischen Kirche stellten. Auf Calvins Rat und mit Hilfe Bucers und Peter Martyrs wurde 1552 eine Revision des **Common prayer book** vorgenommen, welche jene vorhin bemerkten römischen Kultusformen abschaffte und u. a. ausdrücklich bemerkte, daß das Knieen beim Abendmahl keine Adoration sei. Dasselbe Jahr (veröffentlicht erst 1553) brachte die von Cranmer und Ridley, dem Bischof von Rochester, verfaßten 42 Glaubensartikel, im großen und ganzen eine Fortbildung der Augustana, die auch hier den Grundstock bildet, ins Calvinische, doch so, daß dessen dogmatische Hauptmerkmale Prädestination (Art. 17) und Abendmahlslehre mehr zugelassen als ausdrücklich gelehrt, die lutherische Ubiquitätslehre freilich (und damit indirekt die Realpräsenz des Leibes Christi) zugleich mit der Transsubstantiation verworfen wurde (vgl. Art. 29). Gerade im Punkte vom Abendmahl hatte Cranmer in den letzten Jahren eine große Wandlung durchgemacht. Während er früher sich so bestimmt wie möglich für die reale Gegenwart des Leibes und

Blutes ausgesprochen, hatte er schon 1549 dafür nur schnöden Spott (Strype II, 125). Und durch die Fremden war die Abendmahlsfrage auch hier zur Tagesfrage geworden, und 1550 schrieb Cranmer ein Buch mit dem Titel: A defence of the true and catholic doctrine of the sacrament of the body and blood of our Saviour Christ. Darauf antwortete Gardiner mit dem Traktat: An explication of the true catholic faith touching the most blessed sacrament of the altar, with the confutation of a book written against the same. Ebenso hatte sich ein Dr. Richard Smith in einer Abhandlung (A confutation of the true and catholic doctrine; vgl. Strype II, 313 ff.) gegen den Erzbischof gewendet. Dieser schrieb hierauf seine frühere Abhandlung erweiternd unter Aufnahme des Buches von Gardiner gegen beide eine umfängliche Antwort: An answer unto a crafty and sophistical cavillation devised by Stephen Gardiner etc. (nach der Ausgabe von 1580 in Cranmers Works II, 10 ff.).

Gardiner hatte die aufgeführte Schrift im Gefängnis geschrieben. Obwohl er früher ein entschiedener Vertreter des königlichen Supremats gewesen war, bekämpfte er, in andern Punkten stets ein guter Katholik, jede durch die Regierung beschlossene kirchliche Veränderung als ungesetzlich, weil sie während der Minderjährigkeit des Königs vorgenommen wurde. Ein Gerichtshof, an dessen Spitze Cranmer stand, setzte ihn ab wie vorher Bonner von London, der ebenfalls den Neuerungen widersprach, und hielt ihn gefangen. Und die Toleranz der reformationsfreundlichen Partei war nicht größer als die der Gegner unter Heinrich VIII. gewesen war. Uniformität in kirchlichen und Glaubenssachen wurde in gleicher Weise gefordert und mit Gewaltmaßregeln erzwungen wie früher. Und fand auch die königliche Reformation zumeist in den Städten Anklang, wo es auch schon viele gab, die über die halbe Reformation murrten, so keineswegs auf dem Lande. Die Einziehung des Kirchenguts hatte dort die Erwerbsverhältnisse sehr geschädigt. Die Latifundienwirtschaft der neuen Herren hatte die vielen Pächter der Klostergüter verdrängt. Zudem machte der politische Mißerfolg des Protektors Sommerset, des anerkannten Hauptes der protestantischen Partei, die Reformation in vielen Kreisen unpopulär. Es kam 1549 sogar zu Aufständen zu Gunsten der alten Kultusformen, die zwar unterdrückt wurden, aber Cranmer und seine Helfershelfer vermochten weder den Widerspruch der katholisch Gesinnten noch den durch die fremden Protestanten genährten Ruf nach weiteren Reformen zu unterdrücken. So konnte längst nicht davon die Rede sein, daß das Land protestantisch geworden, als der junge König Edward VI. am 6. Juli 1553 starb.

Die veränderte Sachlage hatte nicht am wenigsten der Erzbischof zu erfahren. Gegen die durch den Herzog von Northumberland dem sterbenden Könige suggerierte Absicht, unter Umsturz des vom Parlament genehmigten Erbfolgegesetzes Jane Grey als Erbin einzusetzen, um so dem Land den Protestantismus zu erhalten, hatte er vergeblich schwere Bedenken geltend gemacht, hatte sich dann aber wie immer vor dem Willen des Fürsten gebeugt und sein Testament wenn auch als letzter unterzeichnet und war dann für die neue Königin eingetreten, deren Herrschaft nach 9 Tagen zu Ende war. Und es war kein Wunder, daß gegen ihn, als den intellektuellen Urheber aller Neuerungen, sich vor allem der Haß der wieder aufkommenden römischen Partei richtete. Königin Maria setzte die unter der letzten Regierung abgesetzten Bischöfe wieder ein. Gardiner, der Todfeind Cranmers, wurde aus dem Tower befreit und zum Lordkanzler ernannt, alle kirchlichen Maßnahmen aus der Zeit Edwards VI. wurden aufgehoben. Als der Bischof von Dover hierauf in der Kathedrale zu Canterbury die Messe wieder einführte, hatte Cranmer den Mut, dagegen energischen Protest zu erheben, (Strype III, 15 ff.) und erklärte sich bereit, ihre „abscheulichen Blasphemien" zu beweisen. Die Folge war eine Anklage wegen Verbreitung aufrührerischer Sätze und seine Abführung in den Tower (am 8. September 1553). Damit begann sein langwieriger Prozeß. Zwar wurde er schon im November, nachdem die Anklage auch auf sein Verhalten in der Sache der Jane Grey ausgedehnt worden war, wegen Hochverrats zum Tode verurteilt, die Hinrichtung war schon angesetzt, aber die Regierung fühlte sich noch zu schwach, um den angesehenen Mann, wie seine Gefährten Latimer von Worcester und Ridley von Rochester zu töten, auch hatte Cranmer unter Hinweis auf seinen Widerspruch gegen die Absichten Edwards VI., die Verzeihung der Königin in der Sache der Jane Grey angerufen. Man hielt die drei Bischöfe einstweilen im Tower gefangen. Dann forderte die Konvokation, die in der Erwägung, daß alle Übel von Häresien über die Messe ihren Ursprung hätten, sich über drei Artikel von der Messe in streng katholischen Sinne schlüssig gemacht hatte (Strype III, 104), eine öffentliche Disputation über dieselbe, an der die drei Bischöfe teilnehmen sollten. Zu diesem Zwecke wurden sie im März 1554 nach Oxford gebracht, wo in Gegenwart von einer großen Zahl Oxforder und Cambridger Gelehrten vom 14. April an

mehrere Tage über die von Cranmer und Genossen verworfenen Artikel disputiert wurde. Obwohl man des Erzbischofs ruhige und sichere Haltung und seine gelehrte Beweisführung anerkennen mußte, so war das Ende doch das, was sich voraussehen ließ. Er wurde für besiegt erklärt, und nunmehr die Anklage wegen Häresie gegen ihn erhoben. Aber erst nachdem der Kardinal Pole als päpstlicher Legat das Königreich wieder in die Gemeinschaft mit der römischen Kirche aufgenommen hatte, ging man auf Grund päpstlicher Vollmacht gegen ihn vor. Der Bischof Brookes von Gloucester eröffnete als Delegierter des Kardinals resp. des Papstes am 12. September 1555 das Verfahren, und vergebens war Cranmers Zurückweisung des päpstlichen Gerichts und seine Berufung auf seinen Eid, niemals die päpstliche Jurisdiktion anzuerkennen, vergebens seine Bitte an die Königin, nicht zuzulassen, daß seine Sache vor einem nichtenglischen Gerichtshofe verhandelt werde. Das Resultat der Untersuchung wurde nach Rom berichtet, wohin man ihn citierte. Und erst nach Ablauf der Frist von 80 Tagen, die ihm wirklich gewährt wurde, um selbst in Rom zu erscheinen, wurde er (nach einem Schreiben Poles an die Königin vom 14. Dezember) als Häretiker in contumaciam verurteilt. Inzwischen hatte er den grauenvollen Märtyrertod Ridleys und Latimers, die am 16. Oktober 1555 in Oxford verbrannt wurden, mit ansehen müssen.

Bonner von London, sein alter Gegner seit den Tagen Edwards VI., und sein früherer Freund Bischof Thirlby von Ely erhielten den päpstlichen Auftrag, die Degradation an ihm zu vollziehen. Da versuchte er noch durch Berufung an ein Konzil sich seinen Richtern zu entziehen. Aber man bedeutete ihm, daß er omni appellatione remota verurteilt sei. Außerhalb der Kirche von Christ church wurde am 14. Februar 1556 das erniedrigende Schauspiel der Degradation mit allen seinen langwierigen Ceremonien, die der römische Ritus vorschreibt, an ihm vorgenommen. Dieser Akt scheint seine Kraft gebrochen zu haben. Lange schon hatten die Dominikaner Soto und Johannes de Villa Garcia an seiner Bekehrung gearbeitet und nicht ohne Erfolg. Man hört noch sein Hauptdogma von dem Supremat des Königs durch, wenn er sich zuerst herbeiließ, da König und Königin unter Zustimmung des Parlaments die Autorität des Papstes wieder anerkannt hätten, sich in dieser Beziehung ebenfalls den Gesetzen zu unterwerfen and to take the pope for chief head of this church of England so far as God's laws and the laws and customs of this realm will permit (vgl. die verschiedenen recantantions in Cranmers Works I, 563). In einem zweiten Widerruf unterwarf er sich schon der katholischen Kirche und dem Papste als ihrem Haupte. Noch bestimmter in einem dritten, indem er zugleich sein Buch über die Messe dem Urteil der katholischen Kirche und des nächsten Generalkonzils unterwarf. Sind wir recht berichtet, so fielen diese Erklärungen noch vor seiner Degradation. Datiert und zwar zwei Tage nach derselben, am 16. Februar, ist erst eine vierte, in der er bezeugte, firmly, steadfastly and assuredly an alle Artikel und Punkte der christlichen Religion und des katholischen Glaubens zu glauben u. s. w. Aber man verlangte und erreichte noch mehr. In einer fünften Erklärung bekannte er sich ausdrücklich unter Verwerfung von Luthers und Zwinglis Häresie und allen andern entgegenstehenden Lehren zu den einzelnen Lehren der römischen Kirche.

Es steht dahin, ob man ihm wirklich Hoffnung gemacht hat, damit sein Leben erhalten zu können, sicher ist, daß er selbst darauf gerechnet hat, denn in seiner dritten Erklärung verspricht er nach Kräften dafür zu wirken, auch andere nach und nach zu derselben Überzeugung zu bringen (And shall from time to time move and stir all other to do the like, to the utmost of my power and to live in quietness and obedience unto their majesties etc.). Er erbat von Kardinal Pole einen Aufschub, der gewährt zu sein scheint (Works II, 568), um seinen Widerruf noch mehr vor aller Welt zu bezeugen. Und auch dieser letzte schmachvolle Widerruf vom 18. März, in dem er sich nicht genug erniedrigen kann, läßt sich nur begreifen als letztes Mittel eines Halbverzweifelten, sein Leben zu retten. Er sollte sich bitter getäuscht sehen. Aber er täuschte nicht minder seine Gegner. Am 21. erfuhr er durch Dr. Cole, den die Königin ausersehen hatte, vor seiner öffentlichen Widerrufserklärung, die am nächsten Tage in St. Mary statthaben sollte, zu predigen, daß sein Tod beschlossen war (Strype 241). Dies scheint ihn zur Erkenntnis seines schmachvollen Abfalls gebracht zu haben. Heimlich bereitete er ein Schriftstück vor, welches gerade das Gegenteil von dem enthielt, was man von ihm erwartete, dabei ist es doch unwahrscheinlich (vgl. Todd, in Cranmers Works II, 599), daß er noch am Morgen des Todestages (so noch Gairdner) einen neuen siebenten Widerruf, dessen es kaum noch zu bedürfen schien, unterzeichnet hätte. Die Ceremonie ging anfangs so

vor sich, wie sie verabredet war. Wir besitzen eine genaue Beschreibung des ganzen Vorgangs von einem Augenzeugen (Strype III, 244). Cranmer bekam seinen Platz vor der Kanzel auf einem erhöhten Sitz, daß alles Volk ihn sehen konnte. Cole hielt seine Predigt, in der er die Gründe auseinander setzte, weshalb der frühere Erzbischof trotz seines Widerrufs den Tod erleiden sollte. Dann wurde die Versammlung aufgefordert, für den Schuldigen zu beten. Und der stattliche Greis mit dicht herabwallendem Barte, dessen reichlich herabfließende Thränen trotz seiner ruhigen Haltung den Seelenschmerz und die innere Bewegung erkennen ließen, hatte inzwischen das Mitleid der ganzen Versammlung erregt. „I think", sagt der römisch gesinnte Berichterstatter, „there was never such a number so earnestly praying together". Die Teilnahme wuchs, als er nun selbst das Wort ergriff, um inbrünstig zu beten und sich als schweren Sünder zu bekennen, und angesichts seines Todes ernste Ermahnungen an die Menge zu richten. Dann sollte im Anschluß an das Bekenntnis seines Glaubens die Hauptsache kommen, der Triumph seiner Gegner, der öffentliche Widerruf und die Verurteilung aller seiner unkatholischen Lehren. Da geschah das Unerwartete. Wohl bekannte er seinen Glauben an Gott, den allmächtigen Vater u. s. w. und jeden Artikel des katholischen Glaubens und jedes Wort, welches von dem Herrn, seinen Aposteln und Propheten, vom Alten und Neuen Testament gelehrt worden sei, aber daran schloß sich, wie er es vorher aufgeschrieben hatte, ein feierlicher. entschiedener Widerruf aller Erklärungen gegen die evangelische Wahrheit, die man ihm in seiner Todesfurcht abgerungen habe: „Meine Hand, die wider meine Herzensmeinung gesündigt hat, soll zuerst gestraft werden. Wenn ich zum Feuer komme, soll sie zuerst brennen." Noch einmal erklärte er sich gegen den Papst, den Antichrist, und für seine frühere Lehre vom Sakrament, wie er sie gegen Gardiner vertreten hatte, bis er am Weitersprechen gehindert wurde. Nun eilte man zum Richtplatz. Cranmer lief selbst so schnell, daß man ihm kaum nachkommen konnte. Alle weiteren Bekehrungsversuche, die man bis zum letzten Augenblicke fortsetzte, waren vergebens. Und wie er es angekündigt, so that er. Als das Feuer an dem Scheiterhaufen emporleckte, hielt er zuerst seine Hand in die Flammen, in dem er noch einmal laut rief, „diese Hand hat gesündigt". Nach kurzer Zeit war er den Flammen erlegen. Es war der 22. März 1556.

Dieser vielgerühmte Märtyrertod, bei dessen Einzelnheiten man sich doch des Eindrucks des Gesuchten, um nicht zu sagen Schauspielerischen, nicht erwehren kann, vermag den Totaleindruck seiner Persönlichkeit kaum zu verbessern. Hochbegabt, wenn auch nirgends originell, in der Theologie nur ein geschickter Kompilator, ein Mann von vielen guten Eigenschaften, der z. B., was in jener Zeit des Kampfes aller gegen alle viel sagen wollte, keinerlei Rachsucht kannte, an eine der ersten Stellen in Welt und Kirche gestellt, zeigt er sich bis zuletzt haltlos, ohne Charakter und ohne Grundsätze, und hat dadurch der evangelischen Sache, die er vertreten wollte, und seinem Vaterlande, für dessen Unabhängigkeit er kämpfte, bei seinen Lebzeiten wenigstens mehr geschadet als genützt. Immerhin verdankt die englische Nation ihm die Anregung zu der Politik, die Jahrhunderte lang der Grund ihres moralischen und nicht selten auch thatsächlichen Übergewichts war, der Politik des No Popery, und die englische Kirche das nicht hoch genug zu schätzende Verbindungsband aller englisch redenden Protestanten auf dem ganzen Erdenrund, das Common prayer book.

Theodor Kolde.

Crato von Crafftheim s. Krafft, Johannes.

Creatianismus s. Seele.

Credner, Karl August, gest. 1857. — H. E. Scriba, Biographisch-lit. Lexikon d. Schriftsteller des Großherzogt. Hessen, Abt. II; „Dr. K. A. Credner, E. biogr. Skizze", Protest. KZ. 1858, Nr. 44; Allg. deutsche Biogr. IV, 575; W. Baldensperger, Karl August Credner. Sein Leben und s. Theologie, Leipzig 1897 (Festrede, gehalten z. Feier des 100. Geburtstages Cr.s, mit lehrreichen Anmerkungen).

Der durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 die Universität Jena, von wo er schon im Herbste desselben Jahres nach Breslau übersiedelte. Von Einfluß auf seine Ausbildung wurden hier besonders die von David Schulz

geleiteten Übungen des theologischen Seminars, denen er seine Einführung in das Studium der älteren Kirchenväter zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionar im Dienste der Halleschen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner Richtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntnis binden wollte, nicht zur Ausführung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Repetentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch Kollegien (auch manche nicht-theologische, wie Mineralogie, Chemie, röm. Rechtsgeschichte ꝛc.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825—1827) in einer angesehenen Familie zu Hannover eine Erzieherstelle bekleidet, erwarb er sich durch Verteidigung der Dissertation „**De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole**" zu Jena die philosophische Doktorwürde und habilitierte sich im folgenden Jahre (1828) auf Grund seiner Abhandlung „**De librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium**" ebendaselbst als Privatdozent. 1830 wurde er außerordentlicher Professor in Jena, welcher Beförderung 1832 die Berufung zum o. Professor der NTl. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nachfolgte. Hier wirkte er fast volle 25 Jahre, bis gegen seinen 1857 (16. Juli) erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge. Nur während der letzten 4 Jahre sah er sich infolge eines Schlagflusses, der lähmend auf seine Sprachorgane wirkte, zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligem Aufgeben seiner Vorlesungen genötigt.

Seine bedeutendsten schriftstellerischen Leistungen fallen in die Zeit seiner Gießener Wirksamkeit.

Aus den vorhergehenden Jahren ist, außer den bereits erwähnten Habilitationsschriften, nur noch die in Winers ZwTh (Jahrg. 1827 und 1829) enthaltene Abh.: „Über Essäer u. Ebioniten und einen teilweisen Zusammenhang derselben", sowie der wegen seiner sprachlichen und historischen Untersuchungen bemerkenswerte Joel-Kommentar (Der Prophet Joël übersetzt u. erklärt, Halle 1831) zu nennen. In Gießen eröffnete er seine akademische Thätigkeit mit einem Programm: „**Nicephori chronographia brevis**", Part. I. 1832, auf welches 1838 der zweite Teil folgte. — Kurz vor dieser Gelegenheitsschrift hatte er die Herausgabe seiner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften" begonnen, ohne Zweifel eine seiner verdienstlichsten Schriften. Der 1. Band (Halle 1832) enthält scharfsinnige Untersuchungen über die „Evangelien der Petriner oder Judenchristen"; der 2. (1838) behandelt die alttest. Citate in den Evangelien, namentlich im Matthäusevangelium, hinsichtlich dessen hier bewiesen ist, daß es immer nach einem solchen Exemplare der LXX citiert, das in den messianischen Stellen nach dem hebr. Grundterte geändert war.

Die im Jahre 1836 erschienene „Einleitung in das neue Testament" hat mit Recht von allen Schriften Credners die günstigste Aufnahme gefunden, obgleich sie unvollendet geblieben ist. Der allein (in zwei Abteilungen) erschienene erste Band enthält außer einer einleitenden „Geschichte der Einleitung ins NT." (S. 6—52) nur die sog. spezielle neutest. Einleitung oder die Entstehungsgeschichte der neutest. Schriften (S. 53—750). Diese übertraf an Gründlichkeit und anschaulicher Klarheit ihrer Darlegungen alles bis dahin auf diesem Gebiete Erschienene und zeichnete sich namentlich auch durch die verhältnismäßige Objektivität und Unbefangenheit, sowie durch das im ganzen ziemlich positive Resultat ihrer Untersuchungen vorteilhaft aus; ein Vorzug, der bei Credners rationalistisch befangener Grundrichtung, wie sie in seinen späteren Schriften auch wieder mehr hervortrat, ziemlich hoch anzuschlagen war (vgl. auch Baldensp. S. 67 ff. 78 ff.). In dem 1841 veröffentlichten Werke: „Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt, für denkende Leser der Bibel" bleiben zwar die früheren Forschungsergebnisse bezüglich der Authentie der einzelnen neutest. Bücher zum Teil unverändert so, wie die „Einleitung" sie dargeboten hatte, stehen; doch verrät nicht nur der Umstand, daß die früher wenigstens noch teilweise verteidigten paulinischen Pastoralbriefe jetzt sämtlich für unecht erklärt werden, sondern auch der stark rationalistisch gefärbte Eingang, sowie namentlich die Art, wie die Bekehrung Pauli S. 37 ff. natürlich zu erklären gesucht wird, ein Fortschreiten nach der heterodoxen Seite hin. Nüchterner und objektiver ist dann wieder die Haltung der in dem Werke „Zur Geschichte des Kanons" (Halle 1847) veröffentlichten historisch-kritischen Untersuchungen, die sich hauptsächlich auf den altkirchlichen Sprachgebrauch des Wortes „Kanon", auf das muratorianische Fragment, den **Index Script. Sacrae** bei Nicephorus, die **Synopsis Athanasii** und das **Decretum Gelasii** beziehen (Baldensp. S. 87 f.). Dagegen

macht sich in der nach seinem Tode von Volkmar herausgegebenen „Geschichte des neutestamentlichen Kanon" (Berlin 1860) eine Annäherung an den Standpunkt der Baurschen Schule bemerklich, sofern er hier z. B. nicht bloß die neutest. Schriftsammlung, sondern Hand in Hand mit dieser auch die aus den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenchristentums sich hervorbildende katholische Kirche erst tief im 2. christlichen Jahrhundert entstehen läßt (S. 23 ff.), desgleichen die Authentie des johanneischen Evangeliums aufgiebt und dagegen die früher dem Presbyter Johannes beigelegte Apokalypse für apostolisch-johanneisch erklärt. Der Übergang zu dieser mehr destruktiv-kritischen Haltung vollzog sich unter Einwirkung seiner Teilnahme an den neueren kirchlichen Bewegungen im Großherzogtum Hessen seit dem Ende der vierziger Jahre. Von den durch diese Wirren hervorgerufenen Broschüren kirchenpolitischen Inhalts erscheint die Mehrzahl wider den röm.-kath. Universitätskanzler Staatsrat v. Linde gerichtet, gegen welchen er das Prinzip protestantischer Lehrfreiheit angelegentlich verteidigt (s. Baldensp. S. 19—31 u. 45—51). Besondere Hervorhebung verdient außerdem die 1852 in antiorthodoxer Tendenz (wider den luth.-orthodoxen Pfarrer D. Reich u. a.) von ihm veröffentlichte neue Ausgabe von „Philipps des Großmütigen Hessischer Kirchenreformations-Ordnung" (von der Homberger Synode von 1526), welche in ihrer Vorrede fast alle möglichen kirchlichen und politischen Zeitfragen in Besprechung zieht, um die Notwendigkeit religiösen Fortschrittes und liberaler kirchlicher Institutionen nach verschiedenen Seiten hin darzuthun. **Zöckler.**

Crell s. Krell.

Cresconius s. Kanonen- und Dekretalensammlung.

Crespin, Jean, gest. zu Genf 1572. — La France protestante, 2. Ausgabe, 4. Bd, Paris 1884; Bull. hist. et litt. de la société d'Histoire du Protestantisme français; Bibliographie des Martyrologes protestantes Néerlandais, La Haye 1890.

Jean Crespin, geb. zu Arras gegen 1520, war der Sohn eines Rechtsgelehrten und studierte 5 Jahre lang die Jurisprudenz in Löwen. Im Jahre 1540 findet man ihn in Paris, wo er mit seinem Freunde F. Baudouin bei dem berühmten Advokaten Du Moulin arbeitete und selbst Advokat am Pariser Parlament wurde. Schon hier fing C. an, sich für die reformierte Lehre zu interessieren, und, in seinen Heimatsort zurückgekehrt, wurde er bald wegen seiner protestantischen Beziehungen als Ketzer verfolgt. Infolgedessen floh er 1545 nach der gastfreundlichen Stadt Straßburg, wo er sich verheiratete. 1548 konnte er seinen lange gehegten Wunsch, in der Nähe seines Freundes Calvin zu wohnen, in Erfüllung bringen und zog mit seiner Familie nach Genf. Hier gründete er eine Buchdruckerei, an welcher sich anfänglich Beza beteiligen wollte. 1555 erteilte ihm der Genfer Rat das Bürgerrecht. Wie mehrere große Buchdrucker seiner Zeit war er selbst Schriftsteller und hat, außer einigen juristischen und philologischen Werken, auch mehrere für die Geschichte des französischen Protestantismus wichtige Schriften verfaßt.

Werke: 1. Le livre des Martyrs, Genève 1554, 1571—72; 2. Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le nom de N. S. J. C. depuis Jean Hus jusqu'a cette année présente 1554. 2. Ausgabe 1555—56; 3. 1556; 4. 1559; 5. 1560; 6. 1561; 3. Indice et concordance des choses contenues à la Bible, disposées par lieux communs selon l'ordre alphabétique. Genève 1554, 1561; 4. Vorwort zu „l'Etat de l'Eglise" von Jean de Hainaut. Genève 1556. Zahlreiche Ausgaben; 5. Le marchand converti, tragédie nouvelle. Genève 1558; 6. Histoyre des vrays témoins de la vérité de l'Evangile, depuis Jean Hus jusques à présent. Gen. 1570. 2. Ausgabe Gen. 1582; 3. 1597. S. in der 2. Ausgabe der „France protestante" das ausführliche Verzeichnis seiner Werke.

G. Bonet-Maury.

Crocius, Johann, gest. 1659. — Litteratur: Fr. C. Claus, Johannes Crocius, ein biographischer Versuch, Diss. Marburg 1857; Fr. W. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, 2. Bd, Göttingen 1782, S. 397—419; Leich- und Klag-Rede u. s. w. von H. Wetzel, Marburg 1660, 4° 116 S.; H. Heppe, Geschichte der theologischen Fakultät zu Marburg, Marburg 1873, S. 7 ff.; ders., Kirchengeschichte beider Hessen, 2 Bde, Marburg 1876; Catalogi studiosorum scholae Marpurgensis cum annalibus brevibus coniuncti, particula XIII. ed. C. J. Caesar, Universitätsprogramm, Marburg 1885 p. 10 f.

Johann Crocius, reformierter oder, wie er sich selbst noch lieber nennt, evangelischer Theolog zu Cassel und Marburg im 17. Jahrhundert, war am 28. Juli 1590 zu Laasphe

in der Grafschaft Wittgenstein geboren, wo sein Vater Paul Crocius (geb. 1551, gestorben 1607) 1582 Dr. theol. von Basel aus, der Bearbeiter des mehrmals gedruckten „großen Martyrbuches" bis 1572, Prediger und Inspektor war. Johann studierte zu Herborn und dann zu Marburg, wo kurz vorher (1605) die eifrig lutherischen Theologen Balth. Mentzer u. a. vertrieben, und bei Einführung der „Verbesserungspunkte" (s. d. A.) dieser Reform geneigte Theologen in deren Stellen eingesetzt waren: Ge. Cruciger, ein Sohn des 1576 aus Wittenberg vertriebenen Philippisten Kaspar Cruciger, C. Sturm, J. Molther und Dulcis (Strieder, 2, 454 ff. 16, 65 ff. 9, 168 ff. 3, 243 ff., und **Joh. Tilemanni, dicti Schenck, vitae professorum theologiae in academia Marburgensi**, Marburg 1727). Noch mehr scheint er sich an den „hessischen Aristoteles" und „Plato von Marburg", an Rudolf Goclenius (geb. 1547, gest. 1628) angeschlossen zu haben, welcher seinen achtzehnjährigen Schüler, als er ihn 1608 zum Magister promovierte, schon in lateinischen Versen besang. Bald darauf wurde er Major der Stipendiaten, 1612 Hofprediger des Landgrafen Moritz zu Cassel und 1613 Doktor der Theologie; durch seine Schrift **erronea dogmata novorum Arianorum in Polonia** (der Socinianer), Bremen 1612, 8°, ward er auch schon weiteren Kreisen bekannt. Als der Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg den 24jährigen Doktor der Theologie, von seltenen Kenntnissen, vermittelnder Richtung und imposantem Äußern nach Abr. Scultetus' Abgange von Berlin dorthin zur Mitwirkung bei der von ihm beabsichtigten Reformierung seiner Landeskirche berief, der Landgraf Moritz ihn aber nicht verlieren wollte, einigten sie sich zuletzt dahin, daß Crocius dem Kurfürsten auf zwei Jahre überlassen ward. In den Jahren 1616 und 1617 hielt der junge Crocius die ersten reformierten Predigten vor dem Kurfürsten auf dem Schlosse zu Königsberg, von welchen noch zwanzig Jahre später in seinem „gründlichen Bericht von der Gnadenwahl und Beharrung der Kinder Gottes" (Cassel 1637, 4°) einige gedruckt wurden. Schon früher, da der Kurfürst ihm eine Disputation mit Joh. Behm anzunehmen verboten hatte, gab er gegen diesen über die in Preußen von ihm vertretene nicht streng calvinische Theologie Rechenschaft in der Schrift **conversatio Prutenica**, 2 Teile, Berlin 1618, 8°, woran sich noch eine **pacis et concordiae evangelicorum sacra defensio** gegen Balth. Mentzer (Marburg 1623, 8°) anschloß. Wie gern auch Kurfürst Johann Sigismund und noch mehr Georg Wilhelm, schon als Kurprinz, ihn in Preußen behalten hätte (über seine Thätigkeit in Preußen D. H. Hering, Historische Nachricht vom ersten Anfang der evangelisch-reformierten Kirche in Brandenburg und Preußen unter Johann Sigismund [Halle 1778], S. 79 ff. 337 ff.), so gab ihn doch Landgraf Moritz nicht frei. Dieser ernannte ihn nach seiner Rückkehr 1617, 27 Jahre alt, zum ersten Professor der Theologie, zum Prediger und Konsistorialrat in Marburg. In dieser Stellung war er für mehr als 40 Jahre der vornehmste theologische Wortführer und Leiter der zum reformierten Bekenntnis übergegangenen hessenkasselschen Landeskirche, und hat deren evangelischen, aber nicht calvinischen Charakter unter Anerkennung der Augsburgischen Konfession in einer Reihe von Schriften zu beweisen und dadurch auch die politischen Forderungen der deutschen Protestanten zu begründen gesucht. Als daher 1624 Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt auf Tillys Soldaten gestützt in Marburg das Luthertum rehabilitierte, mußte Crocius mit neun anderen Kollegen, darunter die Theologen Cruciger und Sturm, aus Marburg weichen, wurde aber nun mit den meisten von diesen in Kassel aufgenommen, wo bis zum Ende des Krieges die aus Marburg verdrängte reformierte Gegenuniversität fortbestand. Hier schrieb er auch seine meisten Schriften. Jener vermittelnden Richtung gehören an „summarische Nachricht, daß die evangelischen reformirter Religion Zugethane, so ein zeithero in Teutschland unter Zwinglii und Calvini verhaßten Namen übel ausgerufen worden, niemal in ordentlicher Reichsversammlung von gesammten Ständen der Augsb. Conf. verdammt oder von Gemeinschaft der Augsb. Conf. ausgeschlossen und des Rel.-Friedens unfähig, sondern vor Glaubensgenossen erkannt und erklärt wurden", Grebenstein 1636, 4°, ferner eine allgemeinere Bearbeitung der schon in der **conversatio Prutenica** berührten Materien in dem „**commentarius de Aug. Conf. societate, quo demonstratur, Reformatos ordines et coetus nec ea unquam exclusos, nec leges a Regiomont. ministerio praescriptas recipere teneri**", Cassel 1647, 4°, in demselben Jahre auch die den schwedischen Friedenskongreßgesandten übergebene „**illustratio dissertationis Osnabrügensis de Reformatis in fundamento fidei a Luthericis et A. C. dissentientibus, auctore Irenaeo Philaletha**", Cassel 1647, 4°; dazu „**de ecclesiae unitate et schismate, ubi ostenditur, Reformatos, qui ab ecclesiae catholicae unitate recessisse nunquam convicti sunt, minime ex propria sententia convinci, nullo jure a Romano-Papali fac-**

tione separatos, nec fraternitatis jura cum Lutheranis colere paratos ac colentes condemnare suam a Papali factione in ecclesia grassante secessionem", Cassel 1650, 8°. Seine polemische Hauptschrift gegen katholische Angriffe ist der „Anti-Becanus i. e. controversiarum communium, quas Mart. Becanus Catholicis, Lutheri ac Calvini nomine perperam discretis, in Manuali (erschien Würzburg 1623, 4°) movit, examen ex S. S. et antiquitate institutum", Cassel 1643, 2 starke Bände in 4°, wozu später noch Anti-Becani a Moguntinorum theologorum calumniis justa vindicatio, Marburg 1654; daneben auch ein „Anti-Weigelius", Cassel 1651, und noch viele andere lateinische und deutsche Streitschriften (am vollständigsten aufgezählt bei Strieder a. a. O. Bd 2, S. 403—419, und in den Nachträgen). Im Jahre 1631 nahm er an dem Friedensgespräch lutherischer und reformierter Theologen zu Leipzig teil (C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, 1. Bd, Leipzig 1836 S. 331 ff.). Bald nachher (1633) ward seine Wirksamkeit in Kassel einige Jahre durch einen Prozeß unterbrochen, in welchem er aber freigesprochen ward; er hatte einen Cornett Christian Hund, als dieser nachts zu seiner Tochter ins Fenster stieg, mit einem Hammer erschlagen (Strieder 2, 400 ff.; Claus 50). Im Jahre 1651 ward er von dem Landgrafen Ernst von Hessen, welchem er noch 1650 die Schrift de ecclesiae unitate zugeeignet hatte, mit G. Calixt in Helmstedt und P. Haberkorn in Gießen zu der Disputation mit dem Kapuziner Valerianus Magni eingeladen, welche der Landgraf in Frankfurt a. M. seinem Übertritt zur katholischen Kirche vorangehen lassen wollte. Aber das Religionsgespräch kam nicht zu stande, weil den genannten Theologen von ihren Landesherren die Erlaubnis zur Teilnahme versagt wurde. Crocius und Calixt haben dann schriftlich die ihnen vorgelegten Fragen beantwortet (Chr. von Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 1. Bd, Frankfurt a. M. 1847, S. 53—59; E. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, 2. Bd 2. Abt., Halle 1860, S. 239 f.). Er erlebte noch den Frieden, die Wiedereröffnung Marburgs 1653 als reformierter Universität und seine eigene Zurückversetzung dorthin in die schon ein Menschenalter vorher eingenommene Stellung. Wie er bei seiner Vertreibung 1624 Rektor der Universität gewesen war, so hielt er am 16. Juni 1653 wieder als erster Rektor die Inauguralrede (in der Beschreibung der Feier von Joh. Hartmann Kornmann, hypotyposis paliliorum acad. Marburgensis u. s. f., Cassel 1653, 4°, S. 63—84; vgl. E. Henke, Die Eröffnung der Universität Marburg im Jahre 1653, Marburg 1862, 48 S.). Auch an der letzten hessenkasselschen Kirchenordnung, durch welche Landgraf Wilhelm VI. nach dem Kriege die Lutheraner und Reformierten seines Landes, wenn nicht unieren, doch möglichst einander nähern wollte, erhielt Crocius als der Hauptkonzipient der zuletzt approbierten Beschlüsse den größten Anteil (Heppe, Einführung der Verbesserungspunkte und der hessischen Kirchenordnung von 1657 [Cassel 1849], S. 184, 191, 194, 197—215). Er starb zu Marburg am 1. Juli 1659. — Auch sein älterer Bruder Ludwig Crocius, geb. 1586, gest. 1655 als Dr. und Prof. der Theologie und Pastor zu St. Martini in Bremen, ist als Verfasser von Streitschriften gegen katholische, lutherische und socinianische Theologen, sonst aber auch als gemäßigter und vermittelnder, mit Calixtus befreundeter Theologe bekannt. — Ein Sohn von Joh. Crocius, geb. 1629, gestorben 1674, wurde noch bei Lebzeiten seines Vaters Dr. und Prof. der Theologie zu Marburg.

Carl Mirbt (E. Henke †).

Cromwell, Oliver, gest. 1658. — Thomas Carlyle, Oliver Cromwell's Letters and Speeches with elucidations. 5 Vol. London (1845) 1849; Waylen, James, The House of Cromwell. Rev. by John Gabriel Cromwell, London 1897; Carrière, M., Ol. Cromwell der Zuchtmeister der Freiheit in Raumers hist. Taschenb. 3. Folge 2. Jahrg. 1850 S. 555 ff.; Weingarten, H., Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; Straeter, B T. M., Oliver Cromwell. Ein Essay über die englische Revolution des 17. Jahrhunderts, Leipzig 1871; Stern, Alfr., Geschichte der Revolution in England, Berlin 1887; Brosch, M., Oliver Cromwell und die puritanische Revolution, Frankfurt a. M. 1886; Fr. Harrison, Ol. Cromwell, London 1888, 5. Aufl. 1895; Schnizer, Oliver Cromwell, Deutsch-ev. Bl. 20. Bd. 1894; S. R. Gardiner, History of the Great Civil War 1642—1649, London 1886, 4 vols; derselbe, History of the common wealth and protectorate 1649, London vol. I, 1894; ders., Cromwell's Place in History (noch nicht benutzt), London 1897; A. Zimmermann, S. J., Carl I. u. Cromwell HJG 14 (1893. S. 745 ff); Ranke, Englische Geschichte, Bd 3 u. 4; C. H. Firth, Oliver Cromwell in Dictionary of National Biographie, vol. XIII, woselbst am Schluß auch eine ausführliche Besprechung der Quellen und der Litteratur zu finden ist.

Wenn hier Cromwell ein eigener Artikel gewidmet wird, der bisher fehlte, so ist damit nicht beabsichtigt, einen vollständigen Überblick über sein Leben und Wirken zu geben,

sondern nur den religiösen und kirchlichen Charakter desselben und seine Bedeutung für die kirchliche Entwicklung Englands und seiner Zeit zu skizzieren. Cromwells Jugend — er war geboren am 25. April 1599 — fiel in die Zeit, in der ein gut Teil der Bevölkerung des platten Landes wie der kleineren Städte Englands bereits vom Puritanismus ergriffen war. In einer kleinen Stadt, Huntingdon, wuchs er auf, aber als Sohn eines Landbesitzers, aus einer Familie stammend, in der der Puritanismus längst heimisch war. Eine puritanische Mutter, ein ernster Vater, ein puritanischer Schulmeister waren die Führer seiner Jugend. Und schon die ersten Auslassungen, die uns von ihm erhalten sind, zeigen jenen frommen, auf das ewige Heil gerichteten Sinn, der ihm immer eigen gewesen ist. Spätere Gegner haben von einer lasterhaften Jugend gesprochen und haben auf sein eigenes Geständnis verwiesen, indem er einmal im Alter von 39 Jahren von seinem früheren Leben schreibt: „O, ich lebte in der Finsternis und liebte sie und haßte das Licht. Ich war ein Hauptsünder". Aber in der Sprache der Puritaner bedeutet dies kaum mehr als eine kräftige Bezeichnung seines religiösen Zustandes in der Zeit eines gewohnheitsmäßigen Christentums, in der die Bibel noch nicht sein allseitiger Wegweiser war, im Gegensatz zu dem, in welchem er sich nach seiner Bekehrung fühlte. Wann und wie sie erfolgte, wissen wir nicht, doch hat die Vermutung viel für sich, daß sie vielleicht in das Jahr 1628 fällt, in welcher Zeit er melancholische Anwandlungen hatte, Visionen zu haben wähnte und sich dem Tode nahe glaubte (Harrison 31).

Schon mit 21 Jahren verheiratete er sich, nachdem er nur kurze Zeit den Studien in Cambridge (und vielleicht in London) obgelegen, und führte dann, abgesehen von der kurzen Zeit, in der er im Jahre 1628 einen Parlamentssitz einnahm, beinahe zwanzig Jahre das ruhige Leben eines mäßig begüterten Landbesitzers und glücklichen Familienvaters, den man in seiner Umgebung hochschätzte und den man bereits in weiteren Kreisen kannte als den stets bereiten Helfer aller Unterdrückten, namentlich der um ihres Glaubens willen verfolgten Prediger, denen er in seinem Hause eine gastliche Stätte bot. Zweimal täglich, so wird erzählt, versammelte er seine Landarbeiter um sich, um mit ihnen zu beten und religiöse Fragen zu besprechen. Gebet und Betrachtung des göttlichen Wortes waren sein täglich Brot. Das war jene eigentümliche Periode des englischen Volkes, in der, trotzdem man schon einen Shakespeare gehabt hatte, die Bibel nicht nur als die Krone aller Litteratur geschätzt wurde, sondern wirklich ein großer Teil des Volkes, seine Moral, seine Poesie, seine Sprechweise, ja seine ganze geistige Nahrung aus ihr schöpfte. Die Gestalten der Bibel, besonders die Heroen der alttestamentlichen Geschichte beleben sich im Bewußtsein der Frommen als Beispiele göttlicher Gnadenführung wie göttlichen Strafgerichts, wie kaum je zuvor. Man denkt in ihren Gedanken, man spricht in ihrer Sprache. Es steht fest, wie einst mit den Patriarchen, verkehrt Gott auch jetzt wieder in dieser letzten Zeit mit seinen Frommen. Er thut ihnen unmittelbar seinen Willen im Herzen kund, aber man muß ihn suchen, nicht bloß von Zeit zu Zeit, sondern immer wo es auch ist, auf dem Marktplatz, in der Ratsversammlung, im Parlament. Ein Menschenalter später, in der Blütezeit des deutschen Pietismus ist auch in Deutschland die Sprache Kanaans heimisch geworden, aber wenn man ihre Produkte mit denen des englischen Puritanismus aus der Zeit Cromwells vergleicht, empfängt man mit wenigen Ausnahmen den Eindruck des Aufgepfropften, Künstlichen, Absichtlichen, während hier alles echt und naturwüchsig erscheint. Man kann nicht anders sprechen als in der Sprache der Bibel, weil man in ihr denkt, die biblischen Bilder sind selbstverständlich, weil sie wirklich allen verständlich sind, die von dem Preis Gottes erfüllten Redeergüsse sind keine Phrase, sie sind der natürliche Ausfluß einer Seele, zu deren Lebensbedingungen es gehört, fort und fort aus dem Worte Gottes Nahrung zu schöpfen und sich seiner Begnadigung zu versichern und dadurch jene ernste innere Fröhlichkeit und jene Sicherheit und Bestimmtheit zu entscheidendem, kraftvollen Handeln zu gewinnen, das in scharfem Gegensatz steht zu der mehr passiven, weltflüchtigen Gefühlsseligkeit des deutschen Pietismus.

Und der echteste Repräsentant dieses thatkräftigen Puritanismus war vielleicht Oliver Cromwell. Man darf ihn auch schon um deswillen so nennen, weil sich alle jene Eigentümlichkeiten bei ihm finden, ohne daß er jemals seinen Extremen verfallen wäre. Nur in der niedrigsten Geschichtschreibung, die von dem „Königsmörder" ausgehend, kein Verständnis hat für die Eigenart eines über das gewöhnliche Niveau hinausgehenden religiösen Lebens, kann heute noch von dem „Heuchler" Cromwell die Rede sein, dessen ganzes Handeln von Anfang bis zu Ende unter der Maske der Frömmigkeit lediglich selbstischen Zwecken gedient habe. Da ist keine Spur von Heuchelei oder Anbequemung an den Ton der Zeit. Die biblische Sprache seiner Briefe und Reden ist die Sprache seines Herzens,

und es ist nicht zufällig, daß seine frömmsten Auslassungen sich in den vertrautesten Briefen an seine Familie finden. Man kann sie nicht lesen, ohne immer wieder von neuem den Eindruck einer echten, das ganze Leben durchziehenden Frömmigkeit zu empfangen, die alles aus Gottes Gnade empfängt, alles allein zu Gottes Ehre thun will und nichts Seligeres kennt als das Leben in Christo. Die Verbindung der gläubigen Seele mit Gott ist ihm Leben. Es immer inniger zu gestalten, ist das Ziel seiner Andacht. Seine religiösen Überzeugungen dürften schwer auf dogmatische Formeln zu bringen sein. Er selbst will von einem dogmatischen System nichts wissen. „The true knowledge", schreibt er einmal, „is not litteral or speculative, no but inward, transforming the mind to it. It's uniting and participating of the divine Nature. Die erste Bedingung jeglichen Handelns soll bei allen Vorkommnissen des Lebens die Erkenntnis des göttlichen Willens und unserer Pflicht sein. Wenn er, wie so häufig, wenn er von seinen Siegen berichtet schreibt, „Hier ist die Hand Gottes", so zweifelte er nicht daran, daß Gott in besonderer Weise sich so zu erkennen gegeben habe. Schrieb er: „Gott hat den Sieg gegeben", so meinte er das im buchstäblichen Sinne, und wenn er den „Herrn suchte", so hoffte er nicht nur, mit dem Herrn in Gebetsgemeinschaft zu treten, sondern direkt von ihm seinen Willen zugesprochen zu erhalten. Denn man muß bei allem, was man thut, das Bewußtsein haben, dazu berufen zu sein, man muß der Führung Gottes im einzelnen gewiß sein. Ausdrücklich bekennt er sich zur Lehre vom inneren Wort, wie er es vielleicht am klarsten in seiner großen Parlamentsrede vom Jahre 1655 ausgesprochen hat, indem er die Rede, daß alles, was geschehen, auf seine und einiger anderer Leute Schlauheit zurückzuführen sei, mit innerer Entrüstung abweist: „O was für eine Blasphemie ist das! Weil Menschen ohne Gott in der Welt sind, nicht mit ihm gehen, nicht wissen, was es heißt zu beten und zu glauben und von Gott Antwort zu erhalten und den heiligen Geist im Innern zu vernehmen, der mitunter ohne das geschriebene Wort spricht aber im Einklang mit demselben (and to receive returns from God and to be spoken unto by the Spirit of God, — who speaks without a Written Word sometimes, yet according to it). Gott hat vordem in verschiedener Weise gesprochen. Laßt ihn sprechen, wie es ihm gefällt. Hat er uns nicht gestattet, ja geboten, zu seinem Gesetz und Zeugnis zu kommen. Da werden wir finden, daß seine Einwirkungen mächtig gewesen sind, in besonderen Fällen, sowohl ohne das geschriebene Wort als mit ihm (that there have been impressions in extraordinary cases as well without the Written Word as with it). Und da ist kein Unterschied zwischen dem, was er uns so zuspricht, und den allgemein erhaltenen Wahrheiten (no difference in the thing thus asserted from truths generally received), es sei denn, daß wir den Heiligen Geist ausschlössen, ohne dessen Beistand alles andere Lehren wirkungslos ist. Er spricht zu den Herzen und Gewissen der Menschen und führt sie durch sein Gesetz und Zeugnis — und giebt ihnen so doppelte Belehrung. — Die Leute mit ihrem mumpsimus und sumpsimus, ihren Meßbüchern und Agenden, ihrer toten und fleischlichen Gottesverehrung, kein Wunder, wenn sie Fremdlinge sind zu Gott, seinen Worten und seinen Geisteserweisungen (spiritual dispensations). Und weil sie so sagen und so glauben, müssen wir es auch thun. Wir in diesem Bund sind anders unterwiesen worden durch das Wort, die Werke, den Geist Gottes" (Speech IV, Carlyle IV, 105). In diesen Auslassungen kann man seine religiösen Grundgedanken zusammengefaßt finden. Sie blieben sein Bekenntnis bis ans Ende.

Als Cromwell im Jahre 1640 zum zweiten Male als Abgeordneter für Cambridge ins Parlament trat, war die Erbitterung gegen die absolutistische Mißregierung des Königs schon zu einem gewissen Höhepunkt gelangt. Nicht minder hoch loderte auf der ganzen Linie der Kampf gegen die katholisierenden Neigungen Karls I. und des Erzbischofs Laud. Denn instinktiv erkannte das englische Volk in der Betonung des unumschränkten göttlichen Rechtes des Episkopats und seiner besonderen Weihe, und in dem Bestreben, eine kirchliche Uniformität um jeden Preis zu erringen, das Kommen des Papismus und damit nicht nur das Aufgeben der Errungenschaften der Reformation, sondern auch der geistigen und nationalen Freiheit. Und der Kampf gegen den Katholizismus wurde zum Kampfe gegen die bischöfliche Kirche der Stuarts und für die religiöse Freiheit überhaupt. Da war keine Frage, wo Cromwell seine Stelle hatte. Bald gehörte er, wenn auch nicht zu den Leitern so doch zu den Vordersten in der Oppositionspartei. Man hörte ihn selten in ausgedehnten Reden, desto größere Thätigkeit entwickelte er in den Ausschüssen, namentlich wenn die Übergriffe der Regierung, die Korruption ihrer Geschöpfe, und vor allem wenn die Gewissensfreiheit in Frage war. Im Kampfe gegen die berüchtigten Urteile der hohen

Kommission gegen die Nonkonformisten und für die Rehabilitierung ihrer zahllosen Opfer stand er oben an.

Von Anfang an war das lange Parlament eine Revolution, aber eine Revolution des Rechts gegen das Unrecht, des Gewissens gegen die Gewissenlosigkeit. Sie richtete sich noch nicht direkt gegen den König, sondern gegen die Recht und Gesetz beugenden Ratgeber des Königs, gegen Strafford, gegen Laud und ihre Helfershelfer, erst die Treulosigkeit des Königs hat es verschuldet, daß sie auch ihn mit fortriß. Für Cromwell war schon damals, in dieser Annahme wird man kaum irren, die Hauptfrage im Kampfe mit der Regierung die religiöse Frage, die ihm freilich mit der Frage nach der nationalen Wohlfahrt zusammen fiel, — der Kampf gegen König und Regierung ein Glaubenskampf. Es ist charakteristisch, daß er sogleich beim Beginne des Krieges den Rat gab, „den königlichen Truppen, die meist aus Gentlemen beständen, echte Puritaner entgegenzustellen, die vom Geist der Gottesfurcht beseelt seien, und es deshalb mit ihnen aufnehmen könnten" (**Speech XI**, Carlyle vol. V, 12). Und die kirchliche Frage kam bald im Parlamente in Fluß, als die Londoner Petition der 15000 am 11. Dezember mit ihrer Forderung, das Bischofs- und Ceremonienwesen radikal reformiert zu sehen, an das Parlament kam. Es folgte am 23. Januar 1641 die Petition der 700 **Ministers of the church of England.** Und bald saß Cromwell in dem Komitee, welches über die **Bill for the abolishing of superstition and Idololatry** beriet. Der Entwurf einer Kirchenordnung, den das Haus der Gemeinen am 16. Juli 1641 votierte, war noch keine Abschaffung des Episkopats, aber eine Umformung desselben nach presbyterianischen Grundsätzen. Aber die Dinge gingen ihren Lauf. Im Nov. 1641 erfuhr man in London die Kunde von der irischen Bartholomäusnacht, über 40000 Protestanten waren dem Fanatismus der katholischen Iren zum Opfer gefallen. Das bestärkte noch die Abneigung gegen den katholisierenden Episkopat. Am 14. April 1642 mußte sich der König herbeilassen, die Bill zu unterzeichnen, welche Erzbischöfe und Bischöfe vom Oberhause ausschloß. Damit war die bischöfliche Verfassung als integrierender Bestandteil des Staatswesens beseitigt. Eine neue, entsprechendere Verfassung festzustellen, war eine Aufgabe der vom Parlament eingesetzten Westminstersynode (s. d. A.), die 1643 zusammentrat.

Inzwischen war der Krieg mit dem König längst ausgebrochen. Aus dem früheren Farmer Cromwell, der sofort in das Parlamentsheer getreten war und mit eigenen Mitteln dafür geworben hatte, war erst der Kapitän einer kleinen Reiterschar, bald der gefeierte Oberst eines selbstgeschaffenen Regiments geworden, dessen Offiziere wie Mannschaften, meistens Leute aus dem puritanisch gesinnten Bauernstande, von dem Führer selbst ausgewählt waren, von den gleichen religiösen Gedanken durchdrungen wie er selbst. Mit jedem Tage stieg sein Ansehen, nach kurzer Zeit war er, wenn auch nicht nominell, so doch der faktische Führer des Parlamentsheeres, dem er seinen Geist aufprägte oder es mit dem Bewußtsein erfüllte, die Sache Gottes zu führen. „Einen Psalm anstimmend, im Namen des Allerhöchsten warfen sie sich auf den Feind" (Ranke). Aber während er seine Truppen von Sieg zu Sieg leitete, wurde er zugleich der Führer einer neuen politisch-kirchlichen Partei, der er durch sein Ansehn wie seine militärischen Erfolge zum Übergewicht verhalf.

Der erste Ansturm gegen das herrschende Staatskirchentum war durch die Opposition der presbyterianischen Elemente in Volk und Parlament erfolgt. Eine Reinigung des Kirchenwesens, wenn nicht nach dem Vorbild, so doch nach den Grundgedanken des schottischen Kirchentums, mit seinem entschiedenen Antipapismus, seinem einfachen Gottesdienst, seiner Erbauung allein aus Gottes Wort und der Mitwirkung des Laienelements bei der Kirchenleitung, was man in England so schmerzlich vermißte, waren die nächsten Ziele der Gegner der Episkopalkirche. Aber die presbyterianische Partei zeigte schon nicht mehr jene innere Kraft, Reinheit und Lauterkeit, die ihr in der früheren Periode die Herzen der Frommen gewonnen hatte. Man beschuldigte sie derselben Fehler, die man den Vertretern des Episkopalismus vorgeworfen hatte. Und nicht wenig unlautere Elemente, die zu Ansehen und guten Stellen kommen wollten, hatten sich in der Zeit, als die Presbyterianer ans Ruder kamen, in ihre Reihen eingeschlichen (über die inneren Gründe des Verfalls vgl. Weingarten S. 59). Dem gegenüber machte sich je länger je mehr, unterstützt durch die Vielen, die als Flüchtlinge auf dem Kontinent sich mit den Idealen des radikaleren holländischen (oder auch amerikanischen) Puritanismus erfüllt hatten, und jetzt zurückkehrten, die Neigung zum Independentismus in seinen mannigfachen Schattierungen geltend. Während man im Jahre 1641, als das Parlament sich zuerst mit ihren Konventikeln beschäftigte, in London sechzig bis siebzig Genossen zählte, die sich zu ihrem Gottesdienste am Sonn-

tage in einem Privathause versammelten, wächst ihre Zahl in den nächsten Jahren zu Tausenden heran. Und da jeder Einzelne, im Bewußtsein den Geist zu haben, als Apostel wirkte, und eine Unzahl von Flugschriften ihre Gedanken weiter trug, verbreiteten sie sich bald über das ganze Königreich. Anfangs standen sie mit den Presbyterianern zusammen gegen den gemeinsamen Feind, betrachteten sich doch beide zunächst als Nonkonformisten. Aber der Kampf mußte sofort beginnen, als man in der Westminstersynode von 1643 die neue Kirchenverfassung zu beraten anfing, und der Presbyterianismus seine Staat, Kirche und Leben beengende Gesetzlichkeit zur alleinigen Richtschnur machen wollte und für seine Verfassungs- und Kultusformen in gleicher Weise ein jus divinum in Anspruch nahm wie die Papisten und Episkopalisten. Zwar gehörten von den 150 Mitgliedern der Synode nur etwa 10 oder 11 zu den Independenten, aber diese kleine Schar war die Elite der Partei. Sie machte mit ihrer Energie, ihrem Enthusiasmus und ihrer Beredsamkeit den Gegnern nicht wenig zu schaffen. Punkt um Punkt mußte man ihnen abringen, ohne daß sie sich doch je für besiegt erklärten (vgl. Weingarten S. 56). Immer wieder forderten sie die Toleranz für alle ihre Meinungen und Kultusformen, während der Majorität feststand, daß ohne allseitig bindende Formen eine wirkliche Reform nicht möglich wäre, die geforderte Toleranz die Wurzel greulicher Irrtümer sein würde. Und der Presbyterianismus erhielt eine neue Stärkung, als das Parlament im Jahre 1643, um die Hilfe der Schotten zu gewinnen, auf die Bedingung derselben einging und ihren Covenant, d. h. jene Erklärung vom Jahre 1638 gegen die anglikanischen Neuerungen im schottischen Kirchentum, einschließlich eines presbyterianischen Bekenntnisses acceptierte. Der Verfassungsentwurf der Synode, den sie im November 1644 dem Parlamente einreichte, beschloß allenthalben die Einrichtung von Presbyterien, monatlichen Klassenversammlungen, Provinzialsynoden, Generalsynoden u. s. w. In London wählten die zwölf Parochien der Stadt im Juli 1646 ihre Ältesten. Überall wurde dasselbe angeordnet, aber nur zwei Grafschaften folgten dem Beispiele Londons. Die Synode hatte nicht mehr das Vertrauen des Volkes. Die Independenten waren längst nicht zur Herrschaft gelangt, aber die Alleinherrschaft des Presbyterianismus war schon unmöglich.

Das war vor allem das Verdienst Cromwells und seines Heeres. Sogleich bei Beginn seiner parlamentarischen Thätigkeit zeigte er sich als einen Nonkonformisten im weitesten Sinne des Wortes. Zu den Männern der schottischen Observanz hatte er nie gehört. In erster Linie vertrat er das Recht der Laienpredigt: „Warum sollen sie denn nicht reden von dem, weß ihr Herz voll ist“, hörte man ihn sagen, und mit zuerst konnte man die Laienpredigt in seinem Heere hören. Bald klagte man, daß es in Cromwells Regiment von Sektierern und Häretikern wimmele. Und wer die Dinge mit den Augen des Presbyterianers sah, mußte so urteilen. Da fand sich allerdings eine bunte Gesellschaft zusammen. Denn das Prinzip der Subjektivität, welches in dem ursprünglichen Congregationalismus (oder Independentismus) nur als ein Grundsatz der Verfassung erscheint, hatte sich, wie Weingarten (S. 53) den Fortschritt richtig wiedergiebt, bis zu einem bewußten Prinzip des Glaubens und des geistigen Lebens überhaupt ausgebildet. Nach nicht langer Zeit herrschten unter dem Einfluß eines neuerwachenden Chiliasmus in Cromwells Armee fast ausschließlich jene Bestrebungen, die im Angesicht des Kommens des Herrn einen Gottesdienst allein im Geiste, in völliger Freiheit von jeder äußeren Form mit gänzlicher Verwerfung aller sinnlichen Mittel ins Auge faßten, ganz England zu einem Reiche der „Heiligen“ machen wollten, wie die Gläubigen sich selbst Heilige nannten. Liberty of conscience to all that profess Christ without exception war die Losung, und wollte die Mehrzahl, so auch Cromwell und Milton die Papisten ausschließen, weil sie einem fremden Herrscher gehorchen, so wollten andere unter Führung Godwins die Gewissensfreiheit auch auf diese und sogar auf Türken und Juden ausdehnen. Verwies man auf die bisher unerhörten Äußerungen seiner Leute, so erklärte Cromwell „der Staat hat sich bei der Auswahl seiner Diener nicht um ihre Gesinnung zu kümmern, wenn sie ihm nur ehrlich dienen, so genügt das“ (Stern S. 151). I raised such men, erzählt er später, as had the fear of God before them and made some conscience of what they did, und eben damit begründete er den Siegeslauf seines Heeres, das zum Staunen der ganzen Welt auf dem Wachtposten Psalmen sang und sich zu Predigt und Gebet versammelte, und in dessen Reihen die strengste Sitte herrschte. Je mehr die Schotten auf Annahme ihres Covenants und ihrer Disziplin drangen, um so entschiedener kämpfte er dagegen. Wenn sie so fortführen, ließ er sich gegen Lord Manchester, den Feldherrn des Parlamentsheeres, vernehmen, könnte er sein Schwert gegen sie ebenso ziehen wie gegen die Armee des Königs (Baillie, Letters 1. Dezember 1644). Man erzählte sich, er wolle den Covenant zerreißen, und jedenfalls

fürchtete er, weitblickender als andere, die religiöse Tyrannei der Presbyterianer mehr als die der Bischöfe. Zudem entging ihm nicht, wie die presbyterianischen Heerführer, die Herren vom Adel, Essex und Manchester den Krieg nur lässig führten und es zu einem vollständigen Siege über das Königtum gar nicht kommen lassen wollten. So war es ein politischer und kirchenpolitischer Schachzug zugleich, wenn er (Antrag vom 9. Dezember 1644), um die presbyterianischen Generäle unschädlich zu machen, die sogenannte „Selbstentäußerungsbill" durchsetzte, wonach kein Mitglied der beiden Häuser ein Amt im Heere bekleiden sollte. Damit hätte auch er zurücktreten sollen, aber man konnte ihn nicht entbehren. Während Thomas Fairfax an die Spitze trat, erhielt er immer neue militärische Aufträge, und wurde endlich von der Selbstentäußerungsbill dispensiert. Damit kam der Independentismus wenigstens im Heere zum Siege, denn zugleich wurde beschlossen, daß die Unterzeichnung der schottischen Liga und des Covenants nur von den Offizieren gefordert werden sollte, nicht von den Gemeinen.

Das war zu der Zeit, als man im Parlament die presbyterianische Kirchenreform wirklich annahm und sich angesichts des allerdings üppig aufblühenden Subjektivismus gegen die vom Heere verfochtene Toleranz, „die große Diana der Independenten und aller Sektirer", erklärte. Vergebens erinnerte Cromwell an halbe Versprechungen, die das Parlament früher gemacht hatte, und warnte vor jeder Uniformität, die das Gewissen binde, so in seinem berühmten Lobpreis auf die Gnade Gottes, den er nach der Eroberung Bristols 1645 mit der Beschreibung aller Begebenheiten an das Haus schickte: All that believe, have the real unity which is most glorious; because inward, and spiritual, in the Body and to the Head. For being united in forms, commonly called Uniformity, every Christian will for peace-sake study and do, as far as conscience will permit. — — in things of the mind we look for no compulsion but that of light and reason (Letter XXXI, Carlyle I, 199). Es drohte eine neue Censur, es erschienen neue Ketzerverzeichnisse. Im Schauder vor den zunehmenden Irrlehren setzte das Parlament auf den 10. März 1646 einen allgemeinen Fast- und Bußtag (Day of fasting and humiliation) an und glaubte dafür Sorge tragen zu müssen, wie Cromwell mit Bitterkeit schreibt, daß den Presbyterianern nicht von den Soldaten die Hälse abgeschnitten würden (to prevent us soldiers from cutting the Presbyterians throats — These are fine tricks to mock God with [Letter XLIII, Carlyle I, 235]). So schroff stand man sich jetzt gegenüber. Ängstlich forderte das Parlament, daß das Heer nicht über 25 Meilen der City sich nähere. Nur mühsam vermochte Cromwell die aufgeregten Massen zurückzuhalten. Immer lauter forderte man absolute Toleranz. Als englische Bürger waren auch diese Soldaten längst gewohnt, über jedes Vorkommnis zu debattieren, oder wie man jetzt lieber wollte, es in Gebet und Predigt zu beleuchten, unter Gebet auf himmlische Erleuchtung über das, was zu geschehen habe, zu warten. Im Gefühle ihres Sieges über das Königtum trugen sie sich mit dem Bewußtsein, daß es ihre Sache und ihr Recht sei, die Verhältnisse in Staat und Kirche zu ordnen. Aus dem Heere war eine festgeschlossene politisch-kirchliche Partei geworden. Die Offiziere bildeten in ihrem „Council", mit ihren delegierten Agitatoren gewissermaßen ein Gegenparlament, in dem man von der Entbehrlichkeit des Königtums schon überzeugt war.

Andererseits war es der offene Zwist zwischen den beiden religiösen Parteien, auf den Karl I. jetzt seine Hoffnung setzte; in der Absicht, die eine mit Hilfe der andern zu vernichten, verhandelte er mit beiden. Als das Parlament, um sich des gefährlichen Gegners zu entledigen, das Gros des Heeres nach Irland versetzen wollte, kam es zu offenen Widersetzlichkeiten. Nur Cromwells persönliches Einschreiten vermochte die Ruhe wieder herzustellen. Man verhandelte, aber kam damit nicht vorwärts. Da bemächtigten sich die Independenten des Königs. Während die presbyterianische Geistlichkeit die Hauptstadt zum äußersten Widerstand reizte, wurden die Forderungen der Independenten radikaler, und als das Parlament zu nachgiebig erscheint, bringen es die Presbyterianer bis zu einem Aufstand. Die Häupter des Parlaments flüchten zu dem vor der Stadt lagernden Heere, die Stadt muß die Thore öffnen, am 3. August 1647 wird London vom Heere besetzt. Die Armee hatte jetzt wirklich die Obergewalt im Staate, damit, wie man hoffte, auch der Independentismus. Aber so weit war man noch nicht. Es kam jetzt zu Verhandlungen des Heeres mit dem Könige, die wesentlich durch Cromwell geführt wurden. Und gerade in dieser Zeit zeigte sich, wie wenig er Theoretiker war. Denn daß er dabei schon bestimmte kirchliche Verfassungsziele verfolgt hätte, läßt sich nicht sagen. Wie immer ließ er sich von der augenblicklichen Sachlage bestimmen: „Ich kann Euch sagen," äußerte er einmal zu einem ehrlichen Royalisten, „was ich nicht will, aber unmöglich was ich will; denn das werde

ich erst wissen, wenn es notwendig ist." Und er war ein viel zu weitsehender politischer Kopf, um bei all seinem Independentismus nicht eine gewisse Ordnung als wünschenswert, zur Zeit sogar als notwendig zu erkennen. Das Einzige, was er auf diesem oder jenem Wege in kirchlicher Beziehung verhindern wollte, war die Alleinherrschaft des Presbyterianismus; das einzige positive Ziel, was er erstrebte, die Gewissensfreiheit. So machte er, zugleich um die Machinationen der Gegner beim König zu durchkreuzen, weitgehende Konzessionen. Gegen Kultusfreiheit und Sicherheit der Nonkonformisten wollte er sich den offiziellen Presbyterianismus bis zum Ende der nächsten Parlamentssession gefallen lassen. Dabei sollten doch, charakteristisch genug, die Bekenner unchristlicher Lehren und die Papisten von der Toleranz ausgeschlossen, der Gebrauch des Common prayer book's untersagt und jeder Engländer verpflichtet sein, am Tage des Herrn „irgendwo das Wort Gottes zu hören". Man begreift, daß diese Vorschläge, die schwerlich irgendwo befriedigen konnten, in den Reihen der Independenten, wo man sich schon nicht mehr darein finden konnte, daß Cromwell Karl I. noch als König behandelte, und wo die sogenannten Levellers, die eine radikale Neubildung der Staats- und Standesverhältnisse erstrebten, nicht unbedeutenden Anhang gefunden hatten, sehr verstimmten, ja bis zu einer mit Strenge unterdrückten Insubordination führen konnten. Da machte die Flucht des Königs nach der Insel Wight den Verhandlungen ein Ende. Zugleich erkannte Cromwell die Unmöglichkeit, die Wohlfahrt des Landes auf dem geplanten Wege zum Ziele zu bringen und die Gewissensfreiheit sicher zu stellen, die er nur gegen den drohenden Ansturm der Anarchie in einer durchaus verantwortlichen Regierung festgegründet sah. Mit Recht hat man gesagt: Wenn er ein verantwortliches Regiment ohne Vernichtung des Königtums hätte erreichen können, so würde er es gethan haben. Aber die Unzuverlässigkeit, ja Perfidie des Königs wurde immer offenbarer. Die Königsfrage mußte in den Vordergrund treten. Am 15. Januar 1648 verbot das Parlament bei Strafe des Hochverrats, ohne Zustimmung beider Häuser mit dem Könige Verhandlungen anzuknüpfen. Wiederum brach der Krieg aus, indem der „große Independent" seine Scharen wie früher von Sieg zu Sieg führte.

Aber die Früchte des Sieges schienen verloren gehen zu sollen. Inzwischen hatte der Presbyterianismus im Parlament wieder größeren Boden gewonnen. Bereits im Mai bedrohte eine Verordnung die Ausbreitung von Ketzereien, wozu auch die Behauptung gehörte, daß die presbyterianische Kirchenverfassung unchristlich sei, mit harten Strafen (vgl. Stern S. 186). Die Verhandlungen mit dem Könige wurden wieder aufgenommen. „Ich bitte Euch," schrieb Cromwell nach der Schlacht bei Preston an den Sprecher des Hauses der Gemeinen, „nicht sein Volk zu hassen, welches sein Augapfel ist und um deswillen selbst Könige verworfen werden sollen" (and for whom even Kings shall be reproved). Ob er selbst schon zur Vernichtung des Königs entschlossen war, oder damit nur jede Rücksichtnahme auf den König, bei dem Werke des Herrn in seeking the peace and welfare of this Land, ausgeschlossen wissen wollte, steht dahin, jedenfalls ermahnt er zugleich, daß „alle die nicht aufhören wollen, den Frieden zu stören, in Bälde aus dem Lande getilgt werden möchten" (they that are incapable and will not leave troubling the Land may speedily be destroyed out of the Land [Letter LXIV, Carlyle II, 32 f.]). Und stürmisch verlangte neben anderen Forderungen am 16. November 1648 der „Rat" der Offiziere, daß der König wegen Hochverrat vor Gericht gestellt werde. Während die Presbyterianer im Parlament, wieder von der Bevölkerung Londons unterstützt, gegen alles protestierten, bemächtigt sich das Heer von neuem des Königs und sprengt durch den Staatsstreich des Oberst Pride das lange Parlament, in dem es die presbyterianischen Mitglieder ausschließt. Als Cromwell am nächsten Tage, 7. Dezember, seinen Sitz in dem gesäuberten „Rumpparliament" einnahm, erklärte er, seine Hand dabei nicht im Spiele gehabt zu haben, aber er erkannte das Geschehene an. „Und was das Gericht über den König betrifft," soll er geäußert haben, „ich würde Wehe über ihn rufen, der es aus eigenem Antrieb hier zur Sprache gebracht hätte, aber da es die Vorsehung selbst und die Notwendigkeit der Dinge ist, die uns dazu geführt haben, so muß ich Gott bitten, daß er uns wohl beraten möge. Ich selber bin noch nicht vorbereitet, Euch meine Ansicht darüber zu sagen" (so Carriere 601 wohl nach Walker, history of Indepency II, 54, vgl. auch C. H. Firth, O. Cromwell S. 167). Bald war er der Eifrigsten einer, die über den König zu Gericht saßen und das Todesurteil fällten, welches am 30. Januar 1649 vollzogen wurde.

Man hat dies vielfach nicht mit seiner Gottesfurcht und seiner ganzen tiefinnerlichen Religiosität in Einklang bringen können, und doch ist seine ganze Stellung zu der Königsfrage gerade der Ausfluß der Besonderheit seiner religiösen Auffassung. Freilich hat sie

andererseits zu ihrer Voraussetzung die bei allen Independenten zu findende hochgespannte Vorstellung von der Volkssouveränität, wie sie im Gegensatz zur Überspannung der Theorie vom Königtum bei den Stuarts sich nach und nach herausgebildet und ihren entschiedensten Herold in den Schriften John Miltons (s. d. A.) gefunden hat. Wie Cromwell selbst darüber dachte, hat er unter anderm am klarsten in seinen Briefen an den von Gewissensbedenken bedrängten Hüter des Königs auf der Insel Wight, den Obersten Hammond, dargethan. Obrigkeiten und Mächte sind Gottes Ordnung, aber die besondere Art ist menschliche Einrichtung und hat ihre Schranke je nach der Verfassung. Unumschränkte Autorität, der man in jedem Falle zu gehorchen habe, giebt es nicht. Es giebt Fälle, wo der Widerstand berechtigt ist, so wenn es sich um die salus populi handelt oder man um des Gewissens willen vor Gott widerstreben muß. So liegt die Sache hier. Aber das Entscheidende ist dies: „Gott selbst hat die entscheidende Gewalt in die Hände der Armee gelegt". Jede Schlacht war in seinen Augen ein Appell an Gott, jeder Sieg ein offenbares Zeichen, daß Gott sich zu der Sache des Heeres bekannt (Let us look into providences; surely they mean somewhat. They hang so together; have been so constant, clear unclouded etc.). Gott selbst hat den König verworfen (against whom the Lord had witnessed) und hat ihn in die Hände seiner Feinde gegeben (Lett. LXXXV; II, 79 ff.). Daß man vor Gott recht gethan mit der Hinrichtung des Königs hat er nie bezweifelt. „Gott hat den Eifer der Independenten angenommen, wie einst den Eifer des Pinehas" (Nu 25, 6—8. Vgl. den Brief an Lord Wharton Letter. CXVIII; vol. II, 200 f.). „Die bürgerliche Obrigkeit," schreibt er ein Jahr später, „hat im Gehorsam gegen ihr Gewissen einen Tyrannen ausgetilgt, in einer Weise, welche die Christen späterer Zeiten mit Ehren nennen werden, und die alle Tyrannen in der Welt mit Furcht betrachten werden" (Letters CXLIII, vol. III, 63).

Aber kaum war der König gefallen, als die Kämpfe im eigenen Lager begannen. Cromwell sah sich genötigt, die demokratische Partei der Leveller, die vor der so nötigen Beruhigung Irlands ihren demokratischen Verfassungsentwurf, der in kirchlicher Beziehung eine vollständige Trennung von Kirche und Staat plante, durchgesetzt haben wollte, mit Gewalt zu unterdrücken. Es folgten die blutigen Kämpfe mit den Iren, dann mit den Schotten, die Karl II., nachdem er den Covenant beschworen, zur Krone verhelfen wollten. Nach seiner Besiegung in der Schlacht bei Dunbar am 3. Sept. 1651 mußte der Gegensatz zwischen der Armee und dem Rumpparliament, das nach keiner Beziehung mehr Anspruch darauf machen konnte, die Nation zu repräsentieren und sich jedenfalls völlig unfähig zeigte, Ordnung in die durch den zehnjährigen Bürgerkrieg und seine Folgen hervorgerufene Verwirrung aller Verhältnisse zu bringen, zum Ausbruch kommen. Dabei spielte die religiöse Frage wieder eine große Rolle. Noch immer wurden die presbyterianischen Geistlichen in dem Genuß ihrer Pfarrgüter und des Zehnten geschützt. Der letztere, der doch nur zu Zwecken des Papsttums eingeführt worden sei, war namentlich ein Gegenstand der Klage. Cromwell, der ruhmgekrönte Feldherr, der dem Lande den Frieden gegeben, dessen kriegerische Erfolge zum erstenmal die wirkliche Einigung der drei Reiche erzielt, dem das Volk zujubelte und dessen Führung auch in politischen Dingen die Armee, die jetzt endlich die Früchte des Sieges ernten wollte, sich je länger je williger anvertraute, hatte jetzt schon thatsächlich, wenn auch nicht gesetzlich die Macht in seinen Händen. Und er war entschlossen, die Verlängerung des Parlaments, die eben jetzt beschlossen werden sollte, nicht zu dulden. Am 20. April 1653 sprengte er die Versammlung auseinander. „Der Geist habe ihn übermannt," so erklärt er seinen Offizieren den unerwarteten Staatsstreich (Ranke IV, 79; Harrison 180 ff.). Das Recht dazu entnahm er der Überzeugung, daß Gott nach ihrem Siege ihm die höchste Gewalt verliehen habe und ihm die Pflicht auferlegt nichts zu dulden, was dem Interesse des Volkes Gottes zuwiderlaufe. Nun sollte die Herrschaft der Heiligen beginnen.

Das neue Parlament, richtiger eine Notabelnversammlung von 140 echten Puritanern „persons fearing God and of approved fidelity and honesty", die von ihm einberufen wurden, war seine eigenste Schöpfung. Es war wohl die wunderlichste politische Versammlung, welche die Welt gesehen, aber sie verdient schwerlich den Spott, mit dem die Frivolität der Höflinge Karl II. sie überschüttet hat. Ihre Mitglieder fühlten sich als die von Gott zur Aufrichtung seines Reiches berufenen Heiligen. Mit Gebet wurden die Sitzungen eröffnet (vgl. Weingarten 127 ff.), und die von Bibelsprüchen überfließenden Reden liefen, wie schon Cromwells große Eröffnungsrede vom 4. Juli 1653, nicht selten in allgemeine christliche Ermahnungen oder in verzückte Gebete aus. Dabei war doch der sittliche Ernst und das Streben, wirklich etwas nach dem Willen Gottes zu leisten unver-

kennbar. Ein eigentliches Parlament sollte diese Versammlung nicht sein, eher eine konstituierende Versammlung, die jedoch schon die notwendige allgemeine Reform einleiten sollte, worunter, was Cromwell bei der Eröffnung betonte, die Einführung allgemeiner Toleranz die erste Rolle spielen sollte: **And if the poorest Christian, the most mistaken Christian shall desire to live peacibly and quietly under you — I say, of any shall desire but to lead a life of godliness and honesty, let him be protected (Sp. I vol. III, 229).** Und die Versammlung, in der Überzeugung, mit der Bibel in der Hand jede politische Frage entscheiden zu können, beschloß in der That eine nicht geringe Anzahl von Reformen. Eine der merkwürdigsten war offenbar die Einführung der Civilehe. Wie Geburten und Todesfälle sollten von nun an auch die Heiraten nicht mehr von den Geistlichen, sondern von bürgerlichen Gewalten registriert werden, welche die Paare mit einer sehr einfachen Formel, nach der sie sich vor dem allmächtigen Gott Treue gelobten, zusammengaben (Ranke IV, 85; Harrison 195; Weingarten 129). Aber die Art, wie die Dinge liefen, war nicht nach dem Sinne Cromwells, in dem der Politiker immer zur rechten Zeit den Mann des Konventikels überwog. Er hat später bekannt (**Speech XIII**), daß diese Versammlung ein Fehler war. Er wollte nichts wissen von einem sich auf die bischöfliche Succession berufenden Amt (**ministry pretending to that which is so much insisted on „Succession". The true succession is through the Spirit given in its measure (Sp. I vol. III, 222)**, aber er wollte doch ein geordnetes nationales Kirchentum erhalten sehen. Sein Plan, auf dem Wege einer Visitation die untauglichen Geistlichen auszuschließen, die tüchtigen womöglich durch bessere Dotierung zu sichern, wurde jedoch verworfen, man beschloß vielmehr die Aufhebung aller Patronatsrechte, die unbeschränkte freie Wahl der Geistlichen für jede Gemeinde und die völlige Aufhebung des Zehnten, wodurch, da die Geistlichkeit doch eben auf diesen besonders angewiesen war, diese als Stand überhaupt beseitigt werden sollte. Das war das bewußte Streben der extremsten Gruppe der Enthusiasten, der sogenannten Quintomonarchisten, die das bisherige Staatswesen und alles bisherige Kirchentum als von Gott verworfen ansahen und das Da 2, 44 f. geweissagte Reich der Heiligen, in dem auch die weltliche Autorität „auf dem Maße der Gnade" beruhen sollte, aufrichten wollten (Ranke IV, 89). In den Reihen der Minorität und in weiten Schichten der Bevölkerung steigerte sich das Mißbehagen über die zunehmende Verwirrung und erwachte die Einsicht, die schon früher einer der Führer der Armee, Lambert, ausgesprochen, man müsse von allen positiven kirchlichen Bestrebungen einstweilen Abstand nehmen und nur die Regierung in feste Hände legen. Mit Hilfe der Armee führte die Minorität am 12. Dezember 1653 die Selbstauflösung des **Barebone**-Parlaments herbei. Als Lordprotektor übernahm Cromwell die Regierungsgewalt, die widerstrebenden extremen Puritaner im Parlament wurden auseinandergejagt. Fortan schieden sich seine und ihre Wege. Cromwell galt ihnen als Abtrünniger und Verräter.

Und allerdings in den Bestrebungen der Quintomonarchisten, Leveller und anderer fortgeschrittener Independenten konnte er nichts weiter sehen als Umsturz aller bestehenden Verhältnisse (vgl. d. Speech II vom 4. Sept. 1654, Carlyle IV, 23 f.), in ihrem Fanatismus gegen alle anders Denkenden nichts mehr als einen Mißbrauch der Gewissensfreiheit, für die er stets gekämpft, und in ihnen selbst nach 2 Ti 3, 5 nur solche, die den Schein eines gottseligen Wesens haben, aber seine Kraft verleugnen (Ebenda S. 25). Je länger je mehr mußte er ihnen, die den Protektor mit glühendem Hasse bekämpften, auch schon um der Selbsterhaltung willen entgegentreten. Die politische Bedeutung des Puritanismus nimmt seitdem stetig ab, indem die Extremen sich, um den verhaßten Gegner zu stürzen, zu Komplotten hinreißen lassen oder zu den unnatürlichsten Bündnissen mit Royalisten und anderen Feinden der Republik verbinden und sich dadurch um den öffentlichen Kredit bringen, während die idealere Richtung unter Führung von Männern wie Baxter (s. d. A. Bd II S. 486) ihren reinen religiösen Idealen nachlebt und sich immer weniger um die öffentlichen Angelegenheiten kümmert. Und eben darauf, jede kirchliche Partei als solche von einem bestimmenden Einfluß auf die Regierung auszuschließen, ging Cromwell jetzt aus (vgl. auch seine Mahnung an die schottischen Geistlichen vom 9. September 1650 Carlyle III, 59 f.).

Seine großen politischen Unternehmungen, die ihn zu einem der hervorragendsten Staatsmänner aller Zeiten gemacht haben, die aber wie die schweren Kämpfe im Innern, die das Unklare seiner Protektoratsstellung mit sich brachten, hier nicht verfolgt werden können, traten immer mehr in den Vordergrund. Gleichwohl blieb er der überzeugte Puritaner bis an sein Ende. Seine kirchlichen Ideale blieben, wenn auch ernüchtert, im großen

und ganzen dieselben, und ebenso blieb der theokratische Zug, der ihnen anhaftete. „Die Sache Christi und die Sache des Volkes," sagt er in einer seiner Reden, „gehen gut zusammen. Meine Seele komme nicht in den Rat derer, die das Interesse der Christen und das Interesse der Nation für widersprechend halten. Auf diesen beiden Interessen will ich, so Gott mich würdigt, leben und sterben" (vgl. Weingarten S. 152).

Zur Eigenart seines religiösen Charakters gehört aber auch die Art, wie er sein Amt auffaßt. Auf welcher Rechtsgrundlage sein Protektorat bestand, darüber konnte man sehr verschiedener Meinung sein. Die Handvoll Leute, die es ihm übertragen, und die die neue Staatsverfassung geschaffen hatten, konnten schwerlich als Repräsentanten der Nation aufgefaßt werden. So faßte es auch Cromwell nicht auf. Er hatte jene Macht wider Erwarten, wider seinen Willen thatsächlich überkommen, sie war in seinen Händen, und so faßte er sie wie alles Wirkliche, namentlich Überraschende als Gottes Fügung auf, als Werk göttlicher Geschicke, als eine ihm von Gott gesetzte Aufgabe, der sich zu entziehen, Verrat und schwere Sünde gewesen wäre (vgl. die großartige in ihrer Art einzig dastehende Parlamentsrede vom 17. Sept. 1656). Und dieses Bewußtsein, in dem er sich durch den 46. Psalm, er nennt ihn in Erinnerung an das Lutherlied „Ein feste Burg" den Psalm Luthers (vgl. Speech V, Carlyle IV, 220 f.), bestärkte, gab ihm die Kraft, sich der ganzen Welt entgegenzustellen. Darauf beruhte aber auch die Quelle des nicht aufhörenden Zwistes mit dem Parlament, denn ein Stuart konnte kaum eifriger über sein Gottesgnadentum wachen, als Cromwell über das seine.

Seine Verfassung erklärte das Christentum für die öffentliche Religion Englands, doch sollte niemand durch Strafen sondern nur durch Ermahnungen dazu angehalten werden. Das bedeutete implicite, worauf eben die Toleranz beruhte, daß der Staat als solcher oder die Regierungsgewalt mit irgend welchem bestimmten christlichen Bekenntnis oder einer dogmatisch und verfassungsmäßig bestimmten kirchlichen Gemeinschaft nichts zu thun haben sollte. Mit Ausnahme des Katholicismus, der, was schon Milton gefordert, ob seiner Anerkennung einer auswärtigen Macht ausgeschlossen war, und dessen Bekenner gegen Ende seiner Regierung sogar schwere Verfolgung erfuhren, war allen christlichen Denominationen (nach § 37 in dieser Form: that such as profess faith in God by Jesus Christ, though differing in judgement from the doctrine worship or discipline publicly held forth, shall not be restrained from, but shall be protected in the profession of faith) freie Religionsübung garantiert. Cromwell selbst verstand unter Christen die, who believe the remission of sins through the blood of Christ, and free justification by the blood of Christ; who live upon the grace of God. Aber das erste Cromwellsche Parlament (1654) wünschte den Begriff faith in God by Jesus Christ näher spezialisiert zu sehen und betraute eine Kommission mit der Aufgabe, die Fundamentaldogmen des Christentums zu bestimmen, was unter dem Einfluß der Presbyterianer nur zur Aufstellung eines großen Sektenkataloges führte, der aber, weil das Parlament aufgelöst wurde, garnicht bis an das Haus kam. Wie niemand vorher betonte Cromwell auch jetzt die Notwendigkeit der Gewissensfreiheit (Liberty of Conscience in Religion) und erklärte sie als einen der Fundamentalsätze eines Staatswesens, als ein Naturrecht des Menschen (Liberty of Conscience is a natural right. Speech III, Carlyle IV, 61). Und thatsächlich herrschte in den angegebenen Grenzen bis in die letzte Zeit seines Lebens, in der er ob ihrer politischen Tendenzen die Anabaptisten aus der Armee verdrängen wollte, weitgehende Toleranz.

Die Gedanken positiver kirchlicher Reformen, wie er sie dem kurzen Parlament vorgeschlagen, hatte er nicht aufgegeben. Das geistliche Amt hatte er durch sein Auftreten gegen die Aufhebung des Zehnten und der Patronatsrechte gerettet, und er benutzte seine Macht als Protektor sehr bald dazu, nach Möglichkeit dafür zu sorgen, daß es von wahrhaft frommen Männern verwaltet wurde. Im April 1654 wurde eine meist aus Independenten bestehende Visitationskommission bestellt, die unter Leitung von Francis Rouse vor allem nicht nur den Lebenswandel der Geistlichen visitierte, sondern auch bei jedem Einzelnen nach den Zeichen, auch wohl dem Tage und der Stunde seiner Wiedergeburt forschte (Weingarten 154). In welchem Umfange sie ihre Thätigkeit ausübte, die doch nach Cromwells eigenem Ausdruck eine Einschränkung der Laienpredigt bedeutete (to put a stop to that heady way of every man making himself a minister and preacher. Speech II, Carlyle IV, 34), läßt sich nicht bestimmt angeben, und wenn auch Independenten und Anabaptisten, denen jetzt schon Georg Fox mit seinen Quäkern (siehe d. A. und über Fox und Cromwell Ranke IV, 113) als die reifste Frucht des Puri-

tanismus erhebliche Konkurrenz machte, die Mehrzahl bilden mochten, so sah es doch sonst in kirchlicher Beziehung bunt genug aus und fehlte es neben Presbyterianern nicht an entschiedenen Episkopalisten, bis nach Beteiligung derselben an einem Aufstandsversuche von 1655 auch ihnen gegenüber die Toleranz aus politischen Gründen aufhörte und sie schwer bedrückt wurden (Ranke IV, 141). — Die chiliastischen Hoffnungen auf ein von England ausgehendes, die ganze Welt umschließendes Reich der Heiligen, wie sie im kurzen Parlament zum Ausdruck kamen, und die er zeitweise auch geteilt hatte, verblaßten je länger je mehr, aber als Protektor des protestantischen Englands fühlte er sich zugleich verpflichtet, der Protektor des protestantischen Europas gegen die katholischen Mächte und ihren Papst zu sein. Er hörte nicht auf, die Notwendigkeit des Zusammengehens aller Protestanten zu betonen, weshalb er auch die unermüdlichen Unionsbestrebungen des John Dury (Duraeus, s. d. A.) begünstigte und sich für Männer wie Georg Calixt interessierte. Und das Parlament von 1656, das ihn nach Ablehnung des Königstitels feierlichst in seinem Protektorate bestätigte, machte ihm diese Einigungsbestrebungen geradezu zur Pflicht. Keine Gelegenheit unterließ er, in seinen Staatsverträgen allenthalben für die Religionsfreiheit der Protestanten einzutreten, und als der Herzog von Savoyen mit entsetzlicher Grausamkeit die Waldenser auszurotten begann, hat er „die ganze Welt dagegen wachgerufen" (Ranke 154). Freilich hatte er auch wie kaum ein Staatsmann vor ihm und wenige nach ihm, das Wesen des Papismus erkannt und wußte er, was von ihm und seinen Jesuiten, in denen er die geschworenen Feinde des protestantischen Englands sah, zu erwarten war. „Make any peace with any state, that is popish and subjected to the determination of Rome and of the pope himself: you are bound and they are loose" erklärte er treffend in seiner Parlamentsrede vom 17. Sept. 1656. Und dieser spezifisch antipapistischen Politik verdankte er seine Erfolge, und darin, daß er ein paar Jahre der siegreiche, zielbewußte Vorkämpfer des Protestantismus war, liegt nicht zum wenigsten seine allgemeine Bedeutung für seine Zeit, und es hat schwerlich jemals wieder einen Staatsmann gegeben, für dessen Politik der protestantische Gedanken in dem Maße leitendes Prinzip war, als dies bei Cromwell der Fall war. Aber den äußeren Erfolgen entsprachen nicht die inneren Verhältnisse. Der auch von ihm nicht zu beseitigende Gegensatz zwischen Parlament und Armee, und der Umstand, daß er, der seine Macht von der Armee erhalten hatte, sich auf das Parlament stützen wollte und mußte, führte zu immer neuen Verwicklungen. Obwohl jedermann, auch seine entschiedensten Gegner, sich vor dem Tage fürchteten, wo er nicht mehr sein würde, hatte er in der letzten Zeit seines Lebens wenig Freunde. Sein theokratisches Bewußtsein von der Rechtmäßigkeit seines Handelns, dem sich ein immer größerer Widerstand entgegensetzte, machte ihn offenbar immer herrischer. Der Despotismus lag nicht in seinem Wesen, davon hatte er Beweise gegeben, aber wider Willen wurde er in die Rolle des Despoten gedrängt, und je mehr man sich dagegen aufbäumte, um so mehr glaubte er, im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt die Zügel anziehen zu müssen. Darüber wurden die Zustände im Innern immer verwirrter, die religiösen und kirchlichen Verhältnisse immer verfahrener, war es doch möglich, daß die Anabaptisten in der Hoffnung, dort mehr erreichen zu können als von ihrem alten Genossen, mit Karl II. Verbindungen anknüpften. Da wurde der schon lange kränkelnde Mann unerwartet schnell am Gedenktage seiner großen Siege, am 3. September 1658, abgerufen. Mit dem Preise seines Gottes auf den Lippen hauchte er seine Seele aus (das Gebet des Sterbenden bei Carlyle V, 15). Das auf seine Persönlichkeit zugeschnittene, allein von ihr getragene Staatswesen konnte sich nicht halten, seinen Leichnam hat Karl II. geschändet, aber die Gewissensfreiheit und die bürgerliche Freiheit seines Volkes, für die er sein Leben lang gekämpft (Liberty of Conscience, and Liberty of the Subject, — two as glorious things to be contended for, as any that God hath given us. Speech II, Carlyle IV, 25 f.) war dauernd nicht mehr zu unterdrücken, und seine protestantische Politik hat England mehr als hundertfünfzig Jahre die Wege gewiesen, auf denen es zur Weltmacht wurde. **Theodor Kolde.**

Crucifix s. Kruzifix.

Cruciger (Creuciger, Creutzinger), Kaspar, der Ältere, gest. 16. November 1548. — Corp. Ref. XI, 833–841 (Crucigers Gedächtnisrede); C. G. Schmidt, Caspar Crucigers Leben, Leipzig 1862; Th. Pressel, Casp. Cruciger, Elberfeld 1862; Fr. Seifert, Ref. in Leipzig, 1883; AdB 4, 621 f.

Kaspar Cruciger, am 1. Januar 1504 in einer geachteten Bürgerfamilie Leipzigs geboren, genoß humanistischen Unterricht. Georg Helt (Forchhemius), Kasp. Borner,

der Engländer Richard Crocus und namentlich Petrus Mosellanus waren seine Lehrer. Als Leipziger Student (inskribiert am 19. Oktober 1513) wohnte er der Disputation zwischen Luther und Eck bei. Wegen der in seiner Vaterstadt ausgebrochenen Pest im Sommer 1521 mit seinen Eltern nach Wittenberg geflüchtet, wurde er dort als „Caspar Creutzinger Liptzen. Merssburg. dioc." immatrikuliert, um Theologie zu studieren. Daneben erwarb er sich tüchtige Kenntnisse in der Mathematik und der Botanik. Schon 1524 wollte Melanchthon ihn mit der Lektion Quintilians betrauen. 1525 wurde er Rektor der Johannisschule und Prediger in Magdeburg, kehrte aber nach erfolgreicher Wirksamkeit 1528 als Professor der Theologie und Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg zurück. 1533 wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. Mit einigen Unterbrechungen ist er bis zu seinem Tode in Wittenberg geblieben. — Seine Stärke lag auf dem Gebiete friedlichen Studiums. Er war Luthers Gehilfe bei der Bibelübersetzung und führte meist die Vorlesungen fort, wenn Melanchthon und andere seiner Genossen durch auswärtige Geschäfte in Anspruch genommen waren. Doch war er unter den Teilnehmern mehrerer theologischer Gespräche und Verhandlungen, so des Konvents von Worms (1540), wo Granvella seine geschickte Protokollführung rühmte. Seine wichtigste öffentliche Thätigkeit entfaltete er bei der Reformation seiner Vaterstadt (1539), die er mit Myconius zusammen durchführte. Der Leipziger Rat wollte ihn damals als Superintendenten behalten, aber Luther erklärte ihn für unentbehrlich in Wittenberg (de Wette, 5, 219 f.). In seinen theologischen Anschauungen Melanchthon nahestehend, hat er gleich diesem oft genug Luthers Mißtrauen erregt. Der schmalkaldische Krieg, während dessen er als Rektor die Reste der Universität zusammenhielt, und die Interimsverhandlungen haben die letzten Lebensjahre ihm verbittert. — Seine Schriften, z. T. erst nach seinem Tode herausgegeben, sind aus seinen Vorlesungen hervorgegangen. Wir besitzen von ihm namentlich: 1. exegetische Arbeiten **In ep. Pauli ad Tim. priorem Comm.** (1542, deutsch 1566); **Enarratio Psalmi 116 et 118** (1542, deutsch 1550); Der XX. Psalm fur Christliche Herrschafft zu beten, Witteberg 1546; **In Ev. Joannis Enarr.** (1546 u. ö.); **Enarr. Psalmi 110 et aliquot sequ.** (1546); Der 51. Psalm ausgelegt (1549); **Comm. in Matth.** (1564); **In Ep. Pauli ad Rom. comm.** (1567). 2. Dogmatische Arbeiten, besonders: **De iudiciis piarum Synodorum sententia** (1548); **Enarrationis Symb. Nic. articuli duo** (1548, auch deutsch erschienen); 3. hat er viele Predigten Luthers, die er als *ταχυγραφώτατος* nachgeschrieben, gesammelt und herausgegeben und hat neben Georg Rörer die ersten Bände der Wittenberger Ausgabe von Luthers Werken (1539 ff.) besorgt.

Cohrs.

Cruciger, Kaspar, der Jüngere, gest. 16. April 1597. — G. J. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, 5, 2. Teil, Leipzig 1799, S. 626 ff.; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, 2, Marburg 1853, S. 312 ff.; AdB 4, 622 f.

Kaspar Cruciger, der Jüngere, der Sohn des vorigen, geb. 19. März 1525 zu Wittenberg, wurde, nachdem er schon längere Zeit Lehrer an der Wittenberger Universität gewesen war, bald nach Melanchthons Tode dessen Nachfolger. Bei den Lehrstreitigkeiten der 70er Jahre gehörte er zu den Führern der Philippisten und wurde in die Katastrophe des Jahres 1574 mit verwickelt. Nachdem man ihn einige Zeit gefangen gehalten hatte, wurde er 1576 aus Sachsen vertrieben. Nach kurzem Aufenthalte beim Grafen von Nassau in Dillenburg ging er nach Hessen und starb als Pfarrer und Vorsitzender des geistlichen Konsistoriums in Kassel. **Cohrs.**

Crusius, Christian August, gest. 1775. — Die Titel seiner sämtlichen Schriften, von denen die wichtigsten unten aufgeführt werden, sind nach Meusel, Lexikon u. s. w., Jöcher-Adelung, Gelehrten-Lexikon u. s. w., zuletzt gedruckt von Heinrich Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands I (Neustadt 1831), S. 293—296. — Biographisches über C. in denselben Werken, am ausführlichsten bei Döring S. 291—293. Ferner ist zu vergleichen Richters Artikel C. in der Allg. deutschen Biographie 4, S. 630 f.; J. E. Wüstemann, Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius, Wittenberg 1757; Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl 2. Bd (1870), § 290, 13 ff.; Fr. Delitzsch und Caspari, Biblisch-theol. und apologetisch-kritische Studien, 1. Bd Berlin 1845; Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, III (Leipzig 1875), S. 54 (hier wird noch citiert: J. A. C. T. Dr. Crusius u. Dr. Ernesti, Ein Dialog, Dresden 1782), hauptsächlich aber Seite 205—207; Gaß, Geschichte der Dogmatik, IV, 159.

Crusius, ein selbstständiger Anhänger der Theologie Albrecht Bengels, nächst Buddeus (s. d. A. Bd III, 518) der bedeutendste theologische Gegner der Wolfischen Philosophie, hat

als Schriftsteller und Lehrer eine Bedeutung durch sein Bestreben, die Einheit der positiven Offenbarung und der Vernunft darzulegen und die Moral auf den positiven, objektiven Willen Gottes zu gründen. Dabei mischte er aber mystische Absonderlichkeiten in sein typisch-prophetisches System. Er war den 10. Januar 1715 zu Leuna bei Merseburg geboren und in Zeitz für die Universität Leipzig vorgebildet, welche er 1734 bezog. Nachdem er die gewöhnlichen akademischen Grade durchlaufen, ward er 1744 a. o. Professor der Philosophie, 1750 o. Professor der Theologie und 1757 deren Primarius. Er starb den 18. Oktober 1775 und hinterließ den Ruhm eines gelehrten, scharfsinnigen und eigentümlichen Denkers wie eines reinen, frommen, milden Charakters, Eigenschaften, welche er unerschütterlich zu bewahren wußte unter dem Streit, der damals den größten Teil der Universität in Ernestianer und Crusianer spaltete. Während nämlich das Haupt der ersteren, J. H. Ernesti, mit der Idee der rein grammatischen Schriftauslegung hervortrat und dieselbe mit aller Konsequenz durchzuführen suchte, hielt Crusius die Exegese, für welche er geringere philologische Mittel besaß, durch das traditionelle Kirchensystem mehr oder weniger gebunden und verstattete demselben bei einem gewissen Hange zur Mystik auch Einfluß auf seine Philosophie. Mit ihr trat er seit 1743 in einer Reihe von Schriften über Logik und Psychologie, Metaphysik und Moralphilosophie dem herrschenden Formalismus des Wolfschen Systemes entgegen, indem er zunächst die Lehre vom zureichenden Grunde in dem letztern bestritt und vom Begriff der Dependenz ausgehend zu einem andern Begriff von der Freiheit kam, bei mancherlei Willkürlichkeit und Unklarheit doch oft treffend in seiner Polemik, namentlich, wie auch Kant anerkannte, gegen die Annahme synthetischer Urteile **a priori**. Indes drang er mit seinem System nicht durch und fand wenige dauernde, dann aber auch nur um so enthusiastischere Anhänger, z. B. den oben erwähnten Wüstemann. Unter seinen vielen theologischen Schriften sind die bedeutendsten die **Hypomnemata ad theol. propheticam**, 3 Teile, Leipzig 1764, der dritte auch unter dem Titel: **Commentarius in Jesaiam cur. Pezold**, 1779; und der kurze Begriff der Moraltheologie, 2 Teile, Leipzig 1772 f. Auch in ihr stellt er sich schon durch sein auf der Idee der Offenbarung ruhendes Prinzip des göttlichen Willens der Wolfschen Moral mit ihrem Prinzip der Vollkommenheit entgegen, erstrebt überall „charakteristische Begriffe" und sucht „die ganz und unverstümmelt christliche, nach der ganzen Schrift sich ohne Ausnahme demütig richtende theologische Moral, nicht Naturalisterei, nicht Deisterei, nicht ein Zerstreuen und Verplittern der Güter des Herrn". So handelt er denn im ersten allgemeinen Teil von der Tugend überhaupt, dem Verderben, der Bekehrung und Heiligung des Menschen und giebt im zweiten die besondere Tugendlehre, die aber bald in eine Pflichtenlehre nach der hergebrachten Trichotomie übergeht. Trotz der damit angedeuteten Mängel und großer Weitschweifigkeit enthält das Buch einen tüchtigen evangelischen Kern und verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden, der es zu früh verfallen ist. — Auf die prophetische Theologie, die C. entwickelte, ist von Hengstenberg und Delitzsch aufmerksam gemacht worden. Nachdem man längere Zeit Crusius' Theorie entweder ignoriert oder belächelt hatte, besonders weil man sich an allerlei apokalyptische und andere Schwärmereien stieß, die ihm selbst jedoch nur als bescheidene Meinungen einer Gott unterwürfigen Vernunft erschienen, haben die genannten Theologen auf ihn zurückgewiesen und bei ihm die Grundlagen zu einer probehaltigen Anschauung von dem Wesen und Zweck der Prophetie und ihrem Zusammenhange mit der Heils-Ökonomie zu finden geglaubt.

(E. Schwarz †) P. Tschackert.

Cudbercht, gest. 687. — Vita C. auctore monacho Lindisfarnensi in AS März 3. Bd S. 117; Beda, Vita s. C. episc. Lindisfarn. ad Edfrid. ep. und Vita metrica in Bedae opp. hist. min. ed. J. Stevenson. 1841 S. 1 ff. und bei MSL Bd 94 S. 575; vgl. Hist. eccl. gentis Anglorum IV, 27 ff. S. 216 ed. Holder; Liber de translationibus et miraculis s. C. auctore monacho Dunelmensi in AS und bei Stevenson a. a. O.; Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland, 1. Bd 1883 S. 108 ff.; Fryer, C. of Lindisfarne. His life and times 1880; Consitt, Life of s. C. 1887; Wright, Biographia Britannica, 2. Bd S. 196; Stephen, History of the Scottish curch 1. Bd 1894 S. 152 ff.

Cudbercht oder Cuthberht (Bischof von Lindisfarne in Northumbria, zu unterscheiden von dem gleichnamigen Schüler des Beda und Abt von Jarrow) lebte im 7. Jahrhundert und galt für einen durch alle christlichen Tugenden sowie durch Wunder- und Weissagungsgabe ausgezeichneten Mann.

Er war ein Northumbrier von niederer Herkunft und soll schon als Knabe auf wunderbare Weise von den wilden Spielen der Jugend abgezogen und besonders durch Engel-

erscheinungen, die er als Hirte hatte, zur Ergreifung des Mönchsstandes hingetrieben worden sein. Wohl mochte der Aufenhalt bei einer frommen Witwe, die seit seinem achten Jahre Mutterstelle bei ihm vertrat, dazu mitgewirkt haben. Er trat 651 in das schottische Kloster Mailros ein, dessen frommer Abt Eata, einer der zwölf Knaben des berühmten Scoten Aidan in Lindisfarne, war. Aber besonders zog ihn der praepositus von Mailros, Boisil, dahin, der im Rufe großer Heiligkeit stand. Dieser wurde sein Lehrer in der h. Schrift und ein Vorbild aller christlichen Tugenden. Und so eiferte er seinem Meister nach, daß er schon nach wenigen Jahren, als Eata auf König Alchfrids Anlaß das Kloster Inrhypum (jetzt Ripon, nordwestlich von York) nach der Regel von Mailros stiftete, ihn mitnahm und um seiner liebenswürdigen Eigenschaften willen zum praepositus hospitum machte. Aber schon 661 mußten die Mailroser, wahrscheinlich weil sie der scotischen Regel folgten, weichen. Die fürchterliche Pest, die damals in Britannien wütete, raffte Boisil weg, und Cudberct, der selbst an den Rand des Grabes gelangt war, wurde sein Nachfolger als praepositus von Mailros. Als solcher trat er nicht bloß ganz in seines Vorgängers Fußtapfen, sondern ließ es sich besonders angelegen sein, die ganze Umgegend zu durchziehen und die Finsternis des Aberglaubens durch seine Predigt zu verscheuchen. Er fand die bereitwilligste Aufnahme selbst in dem ferneren Lande der pictischen Nidwaren. Nach mehreren Jahren versetzte ihn Eata, der nach der Synode von Streaneshalch auch Abt von Lindisfarne geworden, als praepositus in dieses Kloster, um dasselbe im römischen Sinne zu reformieren. Er muß demnach selbst nach dem Abgang der Scoten, wie Eata, das römische Passah und die römische Tonsur angenommen haben. Seiner Milde und Entschiedenheit gelang es, die Mönche für seine Ansicht zu gewinnen. Längst hatte er eine große Vorliebe für ein einsiedlerisches Leben gezeigt. Er zog sich oft tagelang zum Gebet und frommen Übungen zurück und erwählte endlich die kleine Insel Farne bei Lindisfarne zu seinem Aufenthalt. Der Ruf seiner Heiligkeit zog viele aus der Nähe und Ferne hin, und als 684 das Bistum Lindisfarne durch Eatas Tod erledigt war, wurde er von König und Synode einstimmig zum Bischof erwählt. Aber nur die dringendsten Bitten konnten ihn bewegen, sein Einsiedlerleben aufzugeben, und nach zwei Jahren, während deren er wie früher in mannigfaltiger Weise, namentlich im Predigen innerhalb seines Sprengels, unermüdlich thätig gewesen, legte er sein Amt nieder, und zog sich Ende 684 auf Farne zurück, wo er aber bald erkrankte und am 20. März 687 starb. Er wurde in Lindisfarne beigesetzt und nach 11 Jahren soll sein Leib unversehrt gefunden worden sein. Um seiner ausgezeichneten Frömmigkeit willen wurde er später unter die Heiligen versetzt. Seine Reliquien kamen nach Durham. **C. Schöll.**

Cudworth, Ralph, gest. 1688. — Dictionary of nat. Biographie 13. Bd. S. 271.

R. Cudworth, einer der bedeutendsten englischen Philosophen und Theologen im 17. Jahrhundert, lebte in der Zeit, in welcher auf kirchlichem Gebiet die katholisierende Richtung und die puritanische sich am heftigsten bekämpften, und Presbyterianismus, Independentismus und Episkopalismus nacheinander zur Herrschaft kamen, in der Theologie aber der Offenbarungsglaube durch den Deismus heftig erschüttert wurde. Ohne an den äußeren Kämpfen sich zu beteiligen, wurde er der Vorkämpfer des Offenbarungsglaubens und Hauptvertreter der dem Deismus gegenüber in Cambridge aufblühenden platonisierenden Philosophie und nahm zwischen den kirchlichen Parteien eine vermittelnde Stellung ein.

R. Cudworth wurde 1617 in Aller, in der Grafschaft Somerset, wo sein Vater Pfarrer war, geboren, kam 1630 nach Cambridge, und studierte in dem Emanuel-College alle Zweige der Litteratur und Philosophie. Er promovierte 1639 mit großer Auszeichnung, wurde bald darauf zum Mitglied und Tutor dieses Kollegiums gewählt und fand als Lehrer solchen Beifall, daß er einmal die sonst unerhörte Zahl von 28 Zöglingen hatte. 1641 wurde ihm die Pfarrei North Cadbury in Somerset übertragen. Im folgenden Jahre trat er mit einer kleinen Schrift über das Abendmahl („the true notion of the Lord's Supper") gegen die katholisierende Partei auf und stellte darin dem römischen Begriff einer oblatio sacrificii den eines epulum ex oblatis, eines Bundesmahles, gegenüber — eine Auffassung, die wenigstens seinen Zeitgenossen neu war und von diesen mit großem Beifall aufgenommen wurde. Eine bald darauf erschienene Schrift „The Union of Christ and the Church in a shadow", in der er die Ehe als Typus auf Christus und die Kirche, aber nicht in dem ausschließlichen katholischen Sinn, entwickelt, läßt seine Vorliebe für Kabbala und Platonismus, und seine 1644 zur Erlangung

des Baccalaureats der Theologie gehaltene Disputation die Grundlinien seines später entwickelten Systems erkennen. Im gleichen Jahre wurde er zum Vorstand des Kollegiums **Clare hall** und im folgenden Jahre zum **Regius Professor** des Hebräischen erwählt. Er widmete sich hinfort ausschließlich seinem akademischen Berufe und wissenschaftlichen Arbeiten und beschäftigte sich außer mit Philosophie mit alttestamentlichen Studien, namentlich über Daniel und die jüdischen Altertümer. 1651 wurde er Doktor der Theologie und 3 Jahre später Vorstand des Christus-College und trat in diesem Jahre in die Ehe, aus der er eine ausgezeichnete Tochter hatte. An den politischen Bewegungen dieser Zeit nahm er keinen Anteil. Er war zwar mit Männern des Protektorats befreundet und wurde 1657 wegen einer neuen Übersetzung der Bibel befragt, begrüßte aber auch Karl II. bei seiner Thronbesteigung mit einem lateinischen Gedicht. Zu seinen bisherigen Ämtern erhielt er 1662 die Pfarrei Ashwell in der Grafschaft Hereford und später eine Präbende von Gloucester, ohne dadurch, da beides Sinecuren waren, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten unterbrochen zu werden. Er stellte sich die große und schwierige Aufgabe, den Deismus gründlich zu widerlegen. Viele darauf bezügliche Schriften vollendete er, ohne sie zu veröffentlichen. Nur eine derselben **„The true Intellectual System of the Universe Part I"** gab er 1678 heraus — ein Werk, durch das er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt, aber auch viele Angriffe und Verketzerungen hervorgerufen hat, die ihm seinen Lebensabend verbitterten. Er starb den 26. Juni 1688 und wurde in der Christ-College-Kapelle beigesetzt. Erst nach seinem Tode erkannte man recht die Wichtigkeit jenes Werkes. Joh. Clericus gab Auszüge daraus 1703 und lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf dasselbe hin. Ein gleiches that Tho. Wise 1706 für Cudworths Heimat. Aber erst Mosheim war es, der dasselbe nicht bloß durch eine lateinische Übersetzung 1733 (2. Aufl. 1773) allgemein zugänglich gemacht, sondern auch mit wertvollen Anmerkungen und Abhandlungen und einer biographischen Einleitung versehen hat. Und der neueste englische Herausgeber (Birch 1845) glaubte nichts besseres thun zu können, als Mosheims Zusätze ins Englische zu übersetzen.

Cudworth stellt in diesem seinem Hauptwerke dem deistischen Fatalismus das Prinzip der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber, überzeugt, daß der Deismus nicht bloß das Christentum, sondern die Religion überhaupt aufhebe. Der Fatalismus selbst aber ist nach ihm dreierlei Art: 1. der demokritische Materialismus, der das Dasein eines bewußten Gottes schlechthin leugne, 2. der unmoralische Theismus, der die sittlichen Begriffe von Gut und Bös auf die Willkür Gottes zurückführe, somit zu rein subjektiven Begriffen mache, 3. der moralische Theismus, der zwar ein an sich Gutes annehme, aber alles von Gott gewirkt werden lasse, somit die Moralität aufhebe. Dem gegenüber stellt er 1. die Idee eines persönlichen alles ordnenden und lenkenden Gottes, 2. die Idee des an sich seienden Guten (*φύσει καλὸν καὶ δίκαιον*), das unabhängig von der Willkür Gottes, in sich notwendig und unveränderlich sei; 3. die Idee der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Diese drei Ideen der Persönlichkeit Gottes, der Gott immanenten Sittlichkeit und der menschlichen Freiheit bilden die Grundlage seines „wahren Systems des Universums". Darnach legte er sein Werk auf drei Teile an, aber nur den ersten veröffentlichte er, während er die Vorarbeiten zu den folgenden in dem **„Treatise concerning eternal and immutable Morality"** (ed. Chandler 1731) **„Discourse on moral Good and Evil"** (fol. 1000 p.) und **„Discourse of liberty and necessity"** (fol. 1000 p.): **„on Freewill"** (ed. Allen 1838) handschriftlich hinterließ. Doch bildet, wie er selbst sagt, das erste gegen den Atheismus gerichtete Buch ein Ganzes für sich. In dem ersten Kapitel handelt Cudworth zunächst von dem atomistischen Atheismus und behauptet zugleich, der Atomismus sei älter als Demokrit und erst durch diesen zum Atheismus geworden, an sich aber vielmehr die einzige Naturphilosophie, die zum Theismus führe, während die Platos und des Aristoteles dem Atheismus die Thüre öffne. Nur müssen neben den körperlichen auch geistige Substanzen angenommen werden. Im zweiten Kapitel will er alle Gründe für den Atheismus auffinden und unparteiisch verhören. Andere Formen desselben, den hylozoistischen, hylopathischen u. s. w., die zu seiner Zeit wieder auftraten, legt er im folgenden Abschnitt dar; im vierten Kapitel entwickelt er sodann die Idee Gottes und sucht, hierin den Prinzipien des Herbert von Cherbury folgend, zu beweisen, daß alle heidnischen Religionen einen höchsten Gott annehmen, ja daß die platonische Philosophie in ihrer ursprünglichen Form so gut wie das Christentum eine Trinität, eine Einheit in hypostatischen, gleich ewigen Unterschieden, lehre. Das letzte Kapitel ist dem Beweis für das Dasein Gottes und der Widerlegung des Atheismus gewidmet. Zum Schluß wird gesagt: den Ursprung aller Dinge aus einer leblosen, unbewußten Materie

abzuleiten, sei Unsinn, ebenso eine organisch schaffende, aber unbewußte, oder nur halbbewußte Materie, oder eine ewige Welt anzunehmen. Es gebe nur eine unendliche, durch sie daseiende Natur, aus der alles stamme, durch die alles regiert werde, den allervollkommensten, allweisen und allgütigen Gott.

Die zwei letzten Kapitel riefen heftigen Widerspruch hervor. Man warf Cudworth vor, er habe die Gründe gegen das Dasein Gottes in einem solchen Lichte dargestellt, daß er sich die Widerlegung erschwert und fast unmöglich gemacht habe. Bayle sah ganz richtig, wie gefährlich die atomistische Naturphilosophie für Cudworths Standpunkt sei. Am meisten aber wurde seine Trinitätslehre angefochten. Er sei ein Tritheist, hieß es, im besten Falle ein Arianer, Sozinianer oder Deist. Wie vielfach Cudworth mißverstanden wurde, erhellt daraus, daß längere Zeit kaum eine Schrift über die Trinität erschien, in der er nicht von den verschiedensten Parteien als Gewährsmann angeführt wurde. Aber bei aller Vorsicht, mit der sich Cudworth ausdrückt, ist doch seine starke Hinneigung zum Sabellianismus offenbar.

Aus dem Gesagten erhellt, daß Cudworth als Philosoph nicht reiner Platoniker war. In der Metaphysik allerdings folgte er Plato und den Neuplatonikern, aber in der Naturphilosophie den Atomisten, in der Religionsphilosophie Herbert. Sein theologischer Standpunkt, der sowohl aus seinen obigen Schriften als aus zwei Predigten (2. Aufl. 1670) erhellt, war teils durch seine Philosophie, teils durch den religiösen Zustand seiner Zeit bedingt. Wie er die Trinität nur sabellianisch zu fassen wußte, so verwarf er die absolute Prädestination aufs entschiedenste. Er behauptete die Notwendigkeit der geoffenbarten Religion, sah aber auch in der Philosophie eine göttliche Erleuchtung. Den gehässigen Parteikämpfen gegenüber suchte er das Wesen des Christentums in der aus der Rechtfertigung entspringenden Heiligung. Bei aller Vorliebe für die anglikanische Kirche ließ er andern Religionsgemeinschaften Gerechtigkeit widerfahren. Er stand in der Mitte zwischen hochkirchlichem Formalismus und independentistischem Fanatismus. Er anerkannte mit den einen die Berechtigung einer kirchlichen Verfassung und Gottesdienstordnung, mit den andern die Notwendigkeit der innern Erleuchtung und des sittlichen Lebens. Um dieser vermittelnden Stellung willen wurde ihm und seinen Gesinnungsgenossen der Name Latitudinarier gegeben. So ungerecht meist das Urteil war, das über diese theologische Richtung gefällt wurde, indem man sie des Theismus und Atheismus zeihte, so ist doch zuzugeben, daß ihre Stellung zum Dogma vielfach eine schwankende und zweideutige war.

Cudworth war ein Mann von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit, scharfer Urteilskraft und tiefem Forschungsgeist. Er war in Litteratur, Sprachen und Altertumskunde, wie in Philosophie und Mathematik zu Hause. Der Stil in seinen gelehrten Werken ist oft weitschweifig und dunkel, in seinen Predigten rhetorisch, oft mit griechischen und lateinischen Citaten überladen. Bei aller Gelehrsamkeit zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Mäßigung und Bescheidenheit aus. **C. Schöll.**

Culdeer s. Keltische Kirche.

Culm, Bistum. — UB des Bistums Culm, bearbeitet von Wölky 2 Bde, Danzig 1884—87; Wölky, Katalog der Bischöfe von Culm, Braunsberg 1878; F. Schultz, Gesch. der Stadt und des Kreises Kulm, Danzig 1876 f.

Das Bistum Culm, das südlichste im preußischen Ordensland, wurde im Jahre 1243 durch den von Innocenz IV. bevollmächtigten Legaten, B. Wilhelm von Modena, konstituiert (UB I S. 3 f. Nr. 8—11) und dabei seine Grenze in folgender Weise festgesetzt: Primam Diocesim limitavimus de terra Culmensi, sicut circuunt tres fluvii Wixla, Drauanza (Drewenz) et Ossa, ita quod in eadem diocesi Lubouia (Löbau) includatur. Der Sitz des Bistums war Culmsee. Im Jahre 1255 wurde es unter das EB. Riga gestellt (ib. Nr. 45 S. 30); das Domkapitel bestand aus Augustinerchorherren (ib. Nr. 29 S. 16), im Jahre 1264 nahmen indes die Domherren die Regel des Deutschherrenordens an (ib. S. 48 Nr. 71).

Bischofsliste: Heidenreich 1245—1263 (?), Friedrich gest. 1272—1274, Werner 1275—1291, Heinrich 1292—1301, Hermann 1303—1311, Eberhard electus, Nikolaus 1319—1323, Otto 1323—1349, Jakob 1349—1359, Johann 1360—1363, Wicbold 1363— c. 1380, Reinhard c. 1385—1390, Nikolaus 1390—1398, Johann 1398—1402, Arnold 1402—1416, Johann 1416—1457, Vincenz 1467—1479, Stefan 1480—1495, Nikolaus 1496—1507, Johann 1508—1530. **Hauck.**

Cummean. Unter dem Namen des Cummean sind uns verschiedene Schriftwerke überliefert, die von Wasserschleben in seinen Bußordnungen S. 72 und 460 ff. und von Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche S. 602 ff. herausgegeben worden sind. Es sind dies 1. der sog. Excarpsus, 2. das sog. Poenitentiale Remense und 3. die Capitula Judiciorum. Wer der Verfasser dieser Werke gewesen sei, ist indessen durchaus zweifelhaft und die Cummeans Namen anführenden Notizen fallen nicht ins Gewicht. Mönche, die so hießen, hat es zahlreiche gegeben, unter welchen der Bekannteste, Abt von Jona 657—665, Verfasser der ältesten Vita des heil. Columba und eines Sendschreibens gewesen ist, in welchem er sich wegen der ihm Schuld gegebenen Parteilichkeit für römische Gebräuche verteidigt, was mit seiner in den Jahren 630—633 erfolgten Absendung nach Rom in Sachen der Osterrechnung zusammenhängt. Aber auch von einem Bischofe C. haben wir Kunde, der von Irland nach Italien eingewandert und in der Zeit des Longobardenkönigs Liutprand (711—744) im Kloster Bobbio gestorben sein soll. Diesen letzten sieht Wasserschleben für den Verfasser der oben genannten Werke an, während man höchstens sagen kann, daß auf einen Cummean Weistümer iudicia zurückgeführt werden, ohne daß man feststellen könnte, wer das gewesen sei, und daß nach Angabe der meisten Quellen die Entstehungszeit in der That den Jahren der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehört. Der Excarpsus ist im fränkischen Reiche und in Italien verbreitet gewesen und von späteren Poenitentialien wie vorgratianischen Kanonensammlungen benutzt worden. **Emil Friedberg.**

Cunitz, August Eduard, gest. 1886. —

August Eduard Cunitz ist geboren zu Straßburg i/E. am 29. August 1812 als Sohn eines aus Reval eingewanderten Handwerksmannes und einer ehrsamen Bürgerstochter. Nach den an der theologischen Fakultät seiner Vaterstadt verbrachten Studienjahren, unternahm er 1834 als Kandidat der Theologie eine längere wissenschaftliche Reise nach Göttingen, Berlin und Paris. Die theol. Licenz erwarb er sich mit der Schrift: De Nicolai II decreto de electione pontificum romanorum. Hierauf trat er im Jahre 1837 am protestantischen Seminar als Privatdozent auf. Eine ordentliche Professur für neutestamentliche Exegese wurde ihm 1864 an derselben Lehranstalt und 1872, nach der Gründung der neuen Universität, an der theologischen Fakultät zu teil.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten bezogen sich hauptsächlich auf die Kirchengeschichte und speziell auf das Reformationszeitalter. In Verbindung mit seinen Kollegen D. Baum und D. Reuß betrieb er eifrigst die Herausgabe der sämtlichen Werke Calvins, zu dessen 10 Bände umfassender Korrespondenz er den historischen Kommentar schrieb. Nebst Baum verdankt man ihm besonders die kritische Ausgabe der französischen Übersetzung der Institution chrétienne im 1. und 2. Band des ganzen Werkes. Als ein Vermächtnis seines schon 1878 verstorbenen Freundes Baum führte er die Ausgabe der Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France, woran sich Bezas Namen knüpft, glücklich zu Ende, allerdings mit Ausnahme der historischen Einleitung und des Index (von D. Rudolf Reuß); in würdigster Weise eröffnen aber die drei starken Bände (1883—1889) die in Angriff genommene Sammlung der „Classiques du protestantisme français". Von 1847—1855 gab Cunitz mit Eduard Reuß die „Straßburger Beiträge zu den theologischen Wissenschaften" heraus.

Von seiner Wissenschaftlichkeit zeugen überdies zahlreiche kleine Schriften und Veröffentlichungen, unter welchen wir nennen: „Ein katharisches Rituale", Text und Kommentar des einzigen bis jetzt aufgefundenen Denkmals der katharischen Theologie; Considérations historiques sur le développement du droit ecclésiastique prot. en France" (1840 seine Doktordissertation); „Hist. Darstellung der Kirchenzucht unter den Protestanten" (1843); „Über die Amtsbefugnisse der Konsistorien in den protest. Kirchen Frankreichs" (1847); zwei Hefte Gravamina, im Verein mit Baum zur Wahrung der Rechte und der Selbstständigkeit der elsässischen Kirche, gelegentlich der Octroyierung einer neuen Kirchenverfassung im Jahre 1852 veröffentlicht. Cunitz lieferte außerdem beachtenswerte Beiträge zu wissenschaftlichen Zeitschriften und anderen Publikationen, wie z. B. die Straßburger Revue de théologie et de philosophie chrétienne, die Jenaer allgem. Lit.-Ztg., das Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz, diese theologische Encyklopädie (1. u. 2. Aufl.), und Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses.

Er verließ seinen akademischen Lehrstuhl im Laufe des Wintersemesters 1884/85 erst als die Kräfte ihm vollends versagten. Er starb am 16. Juni 1886. D. Cunitz vermachte seine wertvolle Bibliothek dem St. Thomasstift, und sein Vermögen im Betrag

von 200000 Mark der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg mit der Bestimmung, die Zinsen des Kapitals erst nach 20 Jahren zu verwenden und zwar für die Förderung der Wissenschaft im allgemeinen, mit Bevorzugung der theologischen Fakultät und mit Ausschluß jeglicher Stipendien. Prof. Cunitz war eine ausgeprägte, durch stramme Selbstzucht ausgebildete Persönlichkeit, von klarem Geist und unbeugsamer Willensenergie, ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit; ein Lehrer, der seinen Beruf hoch hielt und aufs gewissenhafteste erfüllte; ein Gelehrter, ausgezeichnet durch sein alle Gebiete der theologischen Wissenschaft umfassendes Interesse, für welchen keine Arbeit zu gering, keine Aufgabe zu undankbar war; durch und durch freisinnig und fest in seinen theologischen Überzeugungen, verlangte er auch für die Andersdenkenden die Freiheit, die er für sich selber in Anspruch nahm. **D. A. Erichson.**

Cunningham, William, gest. 1861. — Rainy and Mackenzie, Life of D. Cunningham, Edinburg 1871.

William Cunningham, Dr. und Professor der Theologie und **Principal of the New College, Edinburg,** war nächst Chalmers und Candlish einer der Hauptbegründer der schottischen Freikirche. Am 2. Oktober 1805 in Hamilton, Lanarkshire, geboren, kam er schon im 15. Lebensjahre nach Edinburg, wo er seine klassische und theologische Bildung erhielt und mit kurzer Unterbrechung bis an sein Lebensende blieb.

Während die Vorlesungen der moderatistischen Theologen ihn wenig anregten, wurde er durch die Predigten des Edinburger Geistlichen, Dr. Gordon, mächtig angefaßt und der evangelischen Partei zugeführt, welcher er fortan mit ganzer Seele angehörte. Mit Gleichgesinnten widmete er sich nicht nur eifrig dem Studium der Theologie, sondern wandte sich auch mit großem Interesse kirchenpolitischen Fragen zu. Er gründete mit jenen eine **Church Law Society,** deren Mitglieder Aufsätze über einschlägige Gegenstände zu liefern hatten, die dann besprochen wurden. Schon damals hatte er sich die Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat gebildet, die er nachher mit so großem Eifer und Erfolg verfocht. Gegen das Ende seiner Studienzeit kam Dr. Chalmers als Professor nach Edinburg, mit dem er in enge Beziehung trat. Bald nachher (1829) kam er als Hilfsprediger nach Greenock, wo er großen Beifall fand; nach wenigen Jahren (1834) wurde er als Prediger an die **Trinity College Church** in Edinburg berufen, in demselben Jahre, wo der **Ten Years Conflict** ausbrach, in welchem er eine hervorragende Stellung einnahm. Bald nachher wurde er mit andern nach London abgeordnet, um vor einer Parlamentskommission die Forderungen der evangelischen Partei in betreff der Patronatsfrage darzulegen. In seinem Pfarramte war er sehr thätig. Er teilte seine Pfarrei behufs regelmäßiger Hausbesuche in Distrikte, gründete oder erweiterte Wochen- und Sonntagsschulen. Aber das Gebiet, auf dem er seine größte Tüchtigkeit entfaltete, war die Kirchenpolitik. 1835 publizierte er einen Vortrag über **The Nature and Lawfulness of Union between Church and State,** in welchem er die Grundsätze niederlegte, die bei der Lostrennung der Kirche vom Staat zur Ausführung kamen. Er verwarf darin alle und jede Verbindung, die die Stellung Christi als Haupt der Gemeinde beeinträchtigen könnte. Das Ideal einer Kirche war ihm die schottische, wie sie zur Zeit ihrer Blüte vor dem Eindringen des lähmenden Moderatismus gewesen. Um diese wiederherzustellen, drang er auf der Synode von Lothian auf Wiedereinführung der strengen presbyterialen Kirchenvisitation. 1837 wurde er in die **General Assembly** gewählt, wo er durch eine gewaltige Rede über das Patronatsrecht, das er der Gemeinde vindizierte, Aufsehen machte. Es war damals der bekannte Auchterarder Fall noch vor Gericht. Nachdem in diesem und ähnlichen Fällen die gerichtliche Entscheidung gegen das Vetorecht der Gemeinden ausgefallen war und Lord Aberdeens vermittelnde Akte (1840) keine Befriedigung gegeben, beantragte Cunningham auf der **General Assembly** 1841: das Patronat schlechtweg für ein **gravamen** und als im Widerspruch mit den kirchlichen Interessen stehend zu erklären — ein Antrag, der jetzt noch verworfen, aber auf der nächsten **Assembly** 1842 mit 216 gegen 147 Stimmen angenommen wurde.

Damit war die Lostrennung der evangelischen Partei entschieden, die förmliche Trennung erfolgte im folgenden Jahre (Mai 1843). Bei der Konstituierung der neuen Kirchengemeinschaft, wo alles im Kirchen- und Schulwesen neu zu gründen war, wurde alsbald auch an die Einrichtung eines theologischen Seminars gedacht. Das **New College** mit Chalmers als Vorstand, erhielt vier Lehrstühle, deren einer, der für Kirchengeschichte, Cunningham übertragen wurde; und keiner war wohl tüchtiger dafür als er, daher er auch nach Chalmers Tode 1847 zum Vorstand des **College** gewählt wurde, in welcher

Stellung er bis zu seinem Tode am 14. Dezember 1861 verblieb. Dabei beteiligte er sich bei allen wichtigen Fragen mit Wort oder Schrift, ratend oder thätig eingreifend. Im Jahre 1859 wurde er zum Moderator der **General Assembly** gewählt. Auch andere Beweise der Hochschätzung und Dankbarkeit für seine vielseitigen Verdienste wurden ihm zu teil. Nach seinem Tode wurde ihm ein Ehrendenkmal gesetzt durch die Gründung des **„Cunningham Lectureship"**.

Cunningham war eine imponierende Erscheinung. Sein hoher, kräftiger Wuchs, die markierten ernsten Gesichtszüge, die kräftige Bildung des mit dichtgerolltem Haar bedeckten Kopfes gaben ihm ein achtunggebietendes, alle Vertraulichkeit zurückweisendes Aussehen. Dem entsprach sein fester unbeugsamer Charakter. Was er als das rechte erkannt, focht er unerschrocken, schonungslos gegen Freund und Feind, scharf und derb durch. Karg in geselliger Unterhaltung, wurde er beredt, feurig und hinreißend, wo es einen ernsten, ihm am Herzen liegenden Gegenstand betraf. Er war fast das Gegenstück von dem persönlich so anziehenden Chalmers, der mit einem scharfen Verstand eine reiche Phantasie (die Cunningham ganz abging), mit religiöser Strenge warme Liebe, mit Hingabe an seine Lebensaufgabe eine Vielseitigkeit der Interessen und des Wissens vereinigte, der bei aller Entschiedenheit doch auch etwas Entgegenkommendes, Vermittelndes hatte. Aber neben einem solchen Charakter hatte in jener Zeit des Kampfes ein durchschlagender, unerbittlicher Mann, wie Cunningham, seine berechtigte, ja notwendige Stelle als Vorkämpfer und Führer, der mit seiner scharfen Logik und klaren Konsequenz die Lehren seiner Kirche, der evangelischen Partei, zu verteidigen wußte, wie keiner, dem die Polemik sein Element war, wie sich dies in seinen Reden wie in seinen Schriften zeigte. Von den letzteren sind hauptsächlich zwei zu nennen: **Historical Theology, a Rewiew of the Principal Doctrinal Discussions in the Christian Church since the Apostolic Age**, nach seinen Vorlesungen herausgegeben 1863, und **The Reformers and the Theology of Reformation 1862.**

Bei der Behandlung der Kirchengeschichte geht er von der Überzeugung aus, daß ihr vornehmster Nutzen der sei, zu erkennen, wie durch die Reibungen und Streitigkeiten über die Hauptlehren die Wahrheit vom Irrtum geschieden, die Lehren schärfer bestimmt und besser begründet werden. Zugleich sei die Dogmengeschichte die beste Schule und Rüstkammer für Polemik. Mit großer Gewandtheit weiß er die Hauptpunkte zu erfassen, das Unwesentliche auszuscheiden, das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und die klargefaßten Streitpunkte zu kritisieren. Nach Inhalt und Form schließt sich Cunningham ganz an Calvins Lehre an, und beurteilt von diesem Standpunkt alles. Doch ist er gegen abweichende Ansichten, wie seine **Essays** über die Reformatoren zeigen, viel gerechter als andere, sofern sie nur wohlbegründet sind, während er mit verdienter Schärfe seichte, anmaßende Angriffe auf Schrift- oder Kirchenlehre lahmlegt. Er zeigt in diesen Schriften weitgehende Bekanntschaft mit der Kirchengeschichte. Neue Forschungen anzustellen, war nicht seine Aufgabe, aber das Material hat er für seine Zwecke gründlicher und zweckmäßiger verarbeitet als seine Vorgänger. Auf die Jugend hat er ungemein anregend eingewirkt und sich einen großen Kreis dankbarer, ihn verehrender Schüler geschaffen. Seine Predigten, von denen 1872 ein Band erschien, sind mehr wohlgerundete Vorlesungen als Kanzelreden.

C. Schöll.

Curatus. — Swientek im Archiv. f. kath. KR. Bd 24 S. 311; Hinschius, KR. Bd 2 S. 342, 371.

Curatus ist die Bezeichnung des Pfarrers, weil er mit der **cura animarum** für einen bestimmten Distrikt betraut ist. Das Wort kommt schon im **Corpus iuris canonici** vor. Clem. 2 (4, 7).

Beneficia curata sind diejenigen geistlichen Ämter, deren Inhaber die Seelsorge ausüben dürfen und sollen, aber auch die, welche die Ausübung zu überwachen oder die Seelsorge herbeizuführen haben. Also die Ämter des Papstes, Bischofs, namentlich aber des Pfarrers und der festfundierten Pfarrvikare, da Papst und Bischof auch zugleich die **iurisdictio externa** besitzen. Beichtväter werden, selbst wenn sie ein eigenes Benefizium besäßen, dennoch nicht als **curati** anzusehen sein, weil ihre Funktion auf das Bußsakrament beschränkt ist, sich nicht auf die übrigen und die Lehre des christlichen Glaubens bezieht, Dagegen fallen mit unter diese Kategorie die Armenhaus-, Krankenhaus-, Gefängnisgeistlichen, selbst die Inhaber von Ämtern, die nur Messen zu lesen oder Andachtsübungen abzuhalten haben, wenn sie gleichzeitig dem Pfarrer bei der Seelsorge Aushilfe gewähren müssen.

E. Friedberg.

Curci, Carlo Maria, gest. 1891 s. Italien.

Cureus, Joachim, † 1573. — Quellen und Litteratur. Joh. Ferinarius, Narratio historica de vita et morte Joach. Curei, Lignicii 1601; C. F. Heusinger, Commentatio de Joach. Cureo, Marburg 1853 (im wesentlichen Abdruck aus Ferinarius; auch Melch. Adami, Vitae Germanorum Medicorum, Heidelb. 1620 p. 197—216 bietet nur einen Auszug aus Ferinarius); Gottfried Förster, Analecta Freystadiensia, Lissa 1751 S. 256 ff.; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, II, S. 416 ff., 467 ff; Gillet, Crato v. Crafftheim, Frankfurt a. M. 1860 I, S. 159 ff., 438 ff.; Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Leipzig 1866; A. Kluckhohn, in HZ XVIII (1867) S. 96 ff.; A. Kirchhoff in Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels (1893) XVI, 267 ff.

Joach. Cureus (eigentlich Scheer = *Κορεύς* = Cureus) war am 23. Oktober 1532 in Freystadt in Schlesien geboren, wo der Vater als Tuchmacher und Stadtrichter lebte. Sein 5 Jahre älterer Bruder Adam war Theologe aus Melanchthons Schule, starb 1566 als Pastor in Breslau; vgl. CR VII—IX. Joachim C. besuchte nach der Schule der Vaterstadt von 1548—50 Trotzendorfs berühmte Goldberger Schule, wurde 8. März 1550 in Wittenberg immatrikuliert und hier sofort von Melanchthon gewonnen: „quem vidi, quem amavi, quem dilexi!“ Er bestand hier am 31. Juli 1554 unter Peucer sein Magister-Examen (Baccal. u. Magistri IV 14). Nun kehrte er als Lehrer der Stadtschule nach Freystadt zurück, bemüht, in Melanchthons Geist die Sprachen und die h. Schrift der Jugend lieb zu machen. Über dieser Schularbeit begann er aber privatim medizinische Studien, wanderte „sumptibus sponsae“ im Herbst 1557 nach Padua, erwarb 10. September 1558 in Bologna den medizinischen Doktorhut, setzte seine Studien noch eine Zeit lang in Padua fort, kehrte aber 1559 heim und ließ sich als Stadtarzt in Glogau nieder. Er erwarb sich als Arzt solchen Ruf, daß er bis nach Großpolen, ja bis nach Preußen gerufen wurde. In Glogau erlebte er und bewirkte er mit die Erschließung der Stadt für evangelischen Gottesdienst (1564; M. Joach. Specht [Picus], vgl. Wittenb. Ord.-Buch II, nr. 407). Berufungen nach Breslau und Stettin, auch nach Wittenberg als Professor der Medizin, lehnte er ab. Als er dagegen 1572 in Verhandlungen über einen Ruf nach Brieg als Arzt und als herzogl. Rat eingetreten war und dorthin übersiedeln wollte, fiel er in eine schwere Krankheit, der er am 21. Januar 1573 erlag (vgl. Nik. Pol, Jahrbb. d. Stadt Breslau IV, 71).

Als medizinischer Schriftsteller machte er sich durch eine seit 1567 oft aufgelegte Schrift De sensu et sensibilibus bekannt (im Vorwort Lobrede auf Melanchthon); ein handschriftliches medizinisches Gutachten von ihm bewahrt die Bresl. Stadt-Bibl. auf. Der Humanist machte sich verdient durch seine, von Peucer zum Druck beförderten Gentis Silesiae Annales Witeb. 1571 (auch deutsch durch Heinr. Rättel in mehreren Auflagen), eine Arbeit, die ihm durch ihren offen ausgesprochenen evangel. Standpunkt und weil er den schlesischen Fürsten Erbansprüche auf Polen beilegte, auch manche Feindschaft erregte. Hier interessiert vor allem seine theologische Schriftstellerei. 1573 veröffentlichte Vögelin in Leipzig seine Formulae precum e lectionibus dominicalibus, in denen das Abendmahlsgebet p. 134 ff. wegen der darin hervortretenden Abendmahlsanschauung (visibilibus signis nostram fidem tanquam certo pignore confirmas etc.) besonders beachtenswert ist. Verhängnisvoll aber wurde, daß Vögelin im Jahr darauf eine Schrift von ihm veröffentlichte unter dem Titel: „Exegesis perspicua et ferme integra de Sacra Coena, Scripta ut privatim conscientias piorum erudiat, Et subiicitur iudicio sociorum confessionis Augustanae, Quicunque candide et sine privatis (Heidelb. Nachdr. pravis) affectibus iudicaturi sunt“. Cureus hatte diese Schrift schon 1562 gegen Heshusen verfaßt, aber nur handschriftlich und ohne seinen Namen verbreitet (vgl. Löscher, Historia motuum III, 181). Vögelin hatte das Buch in Papier, Lettern und Signet so ausgestattet, daß es für einen Genfer Druck gelten konnte — einzelne Exemplare nannten sogar Genf als Verlagsort; er hatte die Auflage heimlich in Wittenberg verbreitet, besonders aber sie nach Heidelberg und Frankreich versendet. Am Inhalt mußte anstößig sein, daß die Schrift zwischen der wahren Lehre Luthers und einer in der Hitze der Polemik ihm entschlüpften „ungeschickten“ und „unvorsichtigen“ Redeweise zu unterscheiden suchte, und daß sie die Martyrien der Calvinisten in Frankreich, England und Belgien als Zeugnisse der veritas coelestis, für die sie gestorben, geltend machte. Sie polemisiert gegen Ubiquität, manducatio oralis, Genuß der Ungläubigen. (Neudruck durch W. Scheffer, Marburg 1853). In Heidelberg veranstaltete man mit Wohlgefallen einen Abdruck zusammen mit einer Streitschrift des Zach. Ursinus Spongia

gegen Ebers De Coena Domini (1563). Die Partei der Kurfürstin Anna benutzte diese die sächsische Orthodoxie kompromittierende Veröffentlichung, Kurfürst August ordnete im Zorn über den in sein Land importierten Calvinismus strenge Untersuchung an: Vögelin wurde bestrickt und zu der enormen Buße von 1000 fl. verurteilt; weitere Verfolgung fürchtend, floh er 1576 aus Leipzig. Obgleich nach seiner Aussage keiner der Wittenberger Professoren an der Veröffentlichung beteiligt gewesen, er vielmehr „aus eigenem Bewegnuß, auf niemandes anleitung" gehandelt, ging der Kurfürst doch auch gegen die Häupter des Philippismus (Peucer, Cracow u. a.) vor. Vgl. für das Weitere Kluckhohn a. a. O.; Henke, Neuere KG. II, 294 ff.; Möller, KG. III, 264 f. **Kawerau.**

Curione, Celio Secondo, geb. 1503, † 1569. — Hauptquelle für sein Leben: Oratio panegyrica de C. S. C. vita atque obitu, habita Basileae a. 1570 ab Joh. Nic. Stupano, Med. Dr. et Prof. (Basel 1570, 4° abged. in J. G. Schelhorns Amoenitates lit. t. XIV p. 225 ff.). Bericht über seine Flucht aus dem Kerker erstattet C. im Dialog Probus, welcher zuerst mit dem Pasquillus ecstaticus (s. u.), dann auch von Schelhorn in Amoenit. hist. eccles. I (1737) p. 759—779 abgedruckt wurde. Weiteres ergiebt sein Briefwechsel: C. S. C. Epistolarum selectarum ll. II (erst separat, Basel 1553, dann 1570 mit den Opera Olympiae Fulviae Moratae und eigenen Orationes von ihm selbst herausgegeben p. 273—392); die Baseler öffentliche Bibl. besitzt eine Sammlung von Briefen und Notizen, die Hamburger Stadtbibl. davon eine Abschrift; auch anderswo (z. B. in Zürich, Straßburg) sind Briefe vorhanden. Ein Verzeichnis der Schriften des C. findet sich im Museum helveticum (Zürich 1753, XXVIII, S. 544) und den Athenae rauricae (Bas. 1778, S. 291). Unter diesen sind, abgesehen von den den obigen Epistolae beigefügten Orationes (ebd. S. 393—511) litterarisch bemerkenswert: Araneus, sive de Providentia Dei, libellus vere aureus . . . Bas. 1546 u. ö. (die Guicciardiniana in Florenz hat eine venet. Ausg. von 1540); Pasquillus ecstaticus (in: Pasquillorum libri duo Eleutheropoli [Basel] 1544 u. ö., eine Sammlung von Satiren und Epigrammen, meist dem römischen Pasquino in den Mund gelegt, von verschiedenen Verfassern, italienisch und lateinisch); der Pasquillus ecst. erschien auch separat und erweitert (Basel 1544; Genf 1545, 1667), auch ital., deutsch u. französisch. Inhaltsangabe bei Schmidt, ZhTh 1860, S. 589 ff. Araneus kam nebst anderen Schriften 1550 auf den (Löwener) Index (Reusch, Indices, Tübingen 1886, S. 53); die Pasquillsammlung fehlt, seit das Bücherverbot von Lucca 1545 sie zuerst aufgenommen, kaum auf einem derartigen Verzeichnisse (vgl. Reusch a. a. O. S. 140, 167, 200, 299, 424); eine gegen Fiordibello verfaßte Rede über die Autorität der Kirche steht auf dem Index der Sorbonne von 1551 (Reusch a. a. O. S. 99), und vom Mailänder Index 1553 an werden dann alle Schriften des C. verboten, obwohl der Zahl nach die meisten sich auf rhetorische udd philologische Dinge beziehen. Auf den Index Sixtus' V. endlich kamen (vgl. Reusch, Index I [Bonn] S. 374) die Quattro lettere christiane, con un paradosso sopra quel detto „beati quegli che piagnono . . ." a consolazione e confermazione de le pie persone, eine überaus seltene Schrift, von welcher die zweite Ausgabe 1552 angeblich in Bologna, thatsächlich aber in Basel erschien. — Die ältere Litteratur über C. hat Schelhorn, Amoenit. litt. XIV, 382 sq. zusammengestellt. Dazu: Niceron, Nachrichten von berühmten Gelehrten (deutsche Ausgabe) Bd 15, S. 289 ff., wo auch ein Verzeichnis der Schriften des C.; Streuber, C. und seine Familie (deren Schicksale auch bei Niceron eingehend berücksichtigt sind) im Baseler Taschenbuch 1853. Die beste Bearbeitung des bis dahin zugänglichen Materials bietet C. Schmidt: C. S. Curioni, ZhTh 1860, S. 571—634 mit einigen Beilagen. Wertlos an sich, jedoch etwas neues Material bietend, ist der „Lebensabriß von C. Curius Secundus", welcher in der nämlichen Zeitschrift — aber augenscheinlich ohne Kenntnis von Schmidts sorgfältiger Arbeit verfaßt — durch J. R. Linder geboten wird 1870, S. 411—433. In der AdB hat Mähly den Art. C. verfaßt. Von französischen Gelehrten haben E. Coquerel, De C. S. C. vita, Paris 1856 und Jules Bonnet in der Revue Chrétienne 1856, S. 140, sowie in Vie d'Olympia Morata, Paris 1850 u. ö. C. behandelt, während Buisson, Séb. Castellion (Paris 1892) bes. im 2. Bde mancherlei giebt. Bei Cantù, Gli Eretici d'Italia, II (1886) ist ihm Discorso XXIX gewidmet. — Vgl. Trechsel, Die protest. Antitrinit. I, 214; II, 263; 293 ff. 463; Benrath, Wiedertäufer im Venetianischen... (ThStK 1885, S. 1—67); Schelhorn, Historia Dialogorum C. S. Curionis (Amoenit. lit. t. XII, p. 592—627); zur Geschichte der Familie: Bonnet, La famille de Curione, Basel 1878.

Celio Secondo Curione (nicht Curioni), einer der hervorragenden Italiener, welche gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts um ihres Glaubens willen aus ihrem Vaterlande vertrieben, diesseits der Alpen einen neuen Wirkungskreis gefunden haben, ist am 1. Mai 1503 in Cirie bei Turin geboren. Einer angesehenen Familie angehörig, war er das jüngste unter 23 Geschwistern, dessen Geburt der Mutter, einer früheren Hofdame der Herzogin Bianca von Savoyen, das Leben kostete. Der auch bei Moncalieri begüterte Vater ließ den Sohn dort erziehen, folgte aber selbst bald der Gattin ins Grab nach; Verwandte mütterlicherseits nahmen sich des Verwaisten an, dem aus dem väterlichen Erbe

das Stammhaus und — ein Zeichen für spätere Zeiten — eine schöne verzierte Bibelhandschrift zu teil wurde. In Turin erhielt Celio nun eine sorgfältige Erziehung, besonders Unterricht in den alten Sprachen; in Mailand gab er sich auch juristischen Studien hin. Es war das die Zeit, als Luthers Wort diesseits der Alpen mächtig zu erschallen begann und seine reformatorischen Schriften den Weg auch nach Italien fanden. Ein Mönch aus dem Augustinerkloster in Turin, Girolamo Negri aus Fossano, gab dem jüngeren C. Schriften von Luther, Zwingli und Melanchthon, und des Letzteren „Loci Theologici" haben, wie C. selbst bezeugt, seinem Denken eine neue Richtung gegeben. So beschloß der feurige Jüngling, persönlich jene Männer kennen zu lernen, auch den Fürsten der Humanisten, Erasmus. Mit zwei Gleichgesinnten, Giac. Cornello und Francesco Guarino, die später beide evangelische Prediger in der Schweiz geworden sind, machte er sich auf den Weg — aber im Thal von Aosta verlegt man ihnen auf Betreiben des Bischofs von Ivrea die weitere Reise und setzt sogar C. zwei Monate lang in Haft. Darauf in das Kloster San Benigno geschickt, sollte er dort auf den rechten Weg zurückgeführt werden. Aber gerade hier kam ihm zum Bewußtsein, wie sehr die römische Kirche in Aberglauben versunken sei, und auch die Lektüre reformatorischer Schriften scheint er fortgesetzt zu haben. Ein Martino Saliero verriet den Mönchen, daß C. ihm Melanchthonisches zu lesen gegeben habe, und als er nun noch aus einem Klosterschreine die Reliquien wegnahm und an deren Stelle eine Bibel legte mit der Aufschrift: „das ist die Arche des Heils" — da rettete ihn nur schleunige Flucht nach Mailand und weiter durch Italien. Nach Mailand 1530 zurückgekehrt, erhielt C. eine Lehrstelle. Aus erfolgreicher erster Wirksamkeit, während deren er Margarita Bianca aus dem adeligen Geschlechte der Isacchi heiratete, scheuchte ihn auch hier der Verdacht der Ketzerei fort — so begab er sich nach Casale in Piemont in den Schutz des Grafen von Monserrat. Dort hat er mehrere Jahre gelebt und in dieser Zeit innige Beziehungen zu einem Manne geschlossen, Fulvio Pellegrini mit dem Beinamen Morato, dem Vater jener Olimpia Morata, welche die liebenswerteste Erscheinung in der Geschichte der italienischen Reformation bildet. C. gerade hat evangelisches Christentum in die Seele des älteren Humanisten gesenkt.

In jene Zeit, die zweite Hälfte der 30er Jahre, fällt ein merkwürdiges, ja romanhaftes Vorkommnis, nämlich abermalige Gefangennehmung und die im „Probus" berichtete Befreiung. In einem benachbarten Dorfe hörte C. einen gegen Luther keifenden Dominikaner. Da er zufällig Luthers Kommentar zum Galaterbrief (offenbar den von 1519) bei sich trug, konnte er dem Mönche auf der Stelle nachweisen, daß er Falsches behaupte. Darauf Anzeige bei dem Inquisitor in Turin und Gefangennahme des C. Derselbe wurde in ein festes Gewahrsam gebracht, die Füße in einen Block gelegt — durch List wußte er sich zu befreien, indem er den Wächter bat, einen der Füße frei zu lassen, dann den andern und nun bei dem Wechsel ein künstliches Bein unterschob, das er sich verfertigt hatte. So gelang es ihm zu entweichen; er zog sich nach Salò am Gardasee auf Mailänder Gebiet zurück, von wo man ihn nach Pavia an die Universität als Lehrer der Grammatik und Rhetorik berief. Die Jahre dieser Wirksamkeit sind litterarisch fruchtbar geworden, sofern in ihnen eine Anzahl der üblichen Gedächtnis- bezw. Lobreden entstand (abgedruckt im Araneus 1544; in den Epp. et Oratt., Baseler Ausgabe von 1570 p. 339 ff.), welche den rhetorischen Schwung der Zeit zeigen. Aber auch für die religiöse Entwickelung C.s waren sie von Bedeutung, sofern er in enge Beziehungen zu Agostino Mainardo von Saluzzo, dem späteren evangelischen Prediger in Poschiavo, trat. Die in der Folge herausgegebene Schrift De amplitudine regni Dei verdankte den zwischen ihnen gehaltenen Erörterungen ihr Entstehen. Aber auch von Pavia vertrieb ihn 1538 wieder die Inquisition — er ging nach Salò zurück, wo ihm ein zweiter Sohn, Agostino, geboren wurde, dann nach Venedig. Es war die Zeit, wo dort (vgl. des Ref. Geschichte der Reformation in Venedig, Halle 1887) durch mehrere hervorragende Männer, einen Baldo Lupetino, Giulio Milanese, auch gelegentlich Bernardino Ochino freiere Gedanken vertreten wurden. C. fühlte sich dort „in einem sicheren Hafen der Ruhe". Hier verfaßte er den Traktat „Araneus", ein Zeugnis christlicher Naturbetrachtung, der aus der Anlage des verachteten Tierchens zum Preise der Erhabenheit des Weltschöpfers überführt. Mit Fulvio Pellegrini war er in lebendigem Austausch geblieben. Auf dessen Verwendung hin kam er an der Herzogin Renata Hof nach Ferrara, dann, wie Tiraboschi angiebt, durch diese als Professor nach Lucca, wo er nun mit dem seit 1541 in reformatorischem Geiste wirkenden Pietro Martire Vermigli (s. d. A.) zusammentraf.

Das Jahr 1542 bezeichnet wie für den größeren Teil Italiens überhaupt, so besonders auch für Lucca den Wendepunkt der reformatorischen Bewegung. An dem näm-

lichen Tag, 10. Juni 1542, von dem die Vorrede der Schrift „De liberis pie christianeque educandis Epistola“ (mit dem Araneus und anderen Abhandlungen und Reden in Basel 1544 gedruckt) datiert, schrieb C. an Pellegrini, er sei nicht mehr sicher. In der That wurde der Senat von Rom aus aufgefordert, ihn auszuliefern — so entwich er, rechtzeitig benachrichtigt, im August 1542 über die Alpen. Über Zürich ging er nach Bern; der Rat stellte ihn als „Leser“ am Lausanner Gymnasium an. Aber die Seinen waren zurückgeblieben. Ohne sie, schrieb C. am 7. September an Calvin (Corp. Reff. op. Calvini XI, p. 435), fehle ihm der Trost in der Verbannung. So wagte er die Rückkehr: über Ferrara, von wo Renata ihm weiter half, geht er nach Lucca und führt seine Gattin und drei Töchter aus der Stadt. Da, in dem nahe gelegenen Pescia, ereilen ihn die Häscher; alles scheint verloren, da sie das Haus, in dem er gerade zu Mittag ißt, besetzt haben — aber in wunderbarer Weise rettet er sich: das Tischmesser noch in der Hand haltend tritt er hinaus. Als nun jene den starken Mann mit der gefährlichen Waffe kommen sehen, weichen sie zurück — er benutzt ihre Verwirrung, schwingt sich auf ein daneben stehendes Pferd und entkommt. Im November trifft ihn seine Familie im Veltlin; von dort reisen sie nach Lausanne, wo C. noch vier Jahre in freundschaftlicher Verbindung mit Viret, durch den auch Calvin ihn ab und zu grüßen läßt, wirkte.

Dem dortigen Aufenthalte verdankte die am weitesten bekannt gewordene Veröffentlichung C.s ihre Entstehung: der zuerst o. O. u. J. erschienene Pasquillus ecstaticus, in Basel um 1544 gedruckt. Der Gedanke, die Ansprüche des Papsttums mit allen Mitteln der Satire zu bekämpfen, hatte schon früher bei C. Boden gefunden. Als er während seines Aufenthaltes in Venedig bei einem Vornehmen speiste, erzählten zwei eben aus Rom Gekommene von einem beißenden antipäpstlichen Pasquill in Form einer Vision des Pasquino. C. schrieb das Gehörte nieder, um es später zu verwerten — das hat er nun in Form eines Gespräches zwischen Pasquino und Marforio gethan: letzterer ist der bisher alles leichtgläubig hinnehmende Katholik, dem nun mit Schrecken die Augen aufgehen. Diese Schrift, alsbald auch in italienischer Übersetzung (Pasquino in Estasi, angeblich stampato in Roma, nella bottega di Pasquino, a l'istanza di Papa Paulo Farnese, s. l. [wohl Venedig] etc.), in deutscher („Der verzückte Pasquinus . . .“ a. O. 1545) und französischer Übersetzung (a. O. 1547) erschienen, ist dann sofort der Sammelausgabe Pasquillorum tomi duo (Eleutheropoli = Basel, 1544) eingereiht worden; auch erschien alsbald in Genf eine vermehrte Ausgabe 1544. Die beiden Bände enthalten Pasquille von verschiedenen Verfassern, der erste auch Epigramme und schmutzige Gedichte, der zweite u. a. Übersetzungen von Hutteni Vadiscus und Trias Romana. Die Figur des Pasquino hat unserm Verfasser noch zu anderen satirischen Angriffen gegen Rom gedient.

Auch die andere litterarische Frucht des Venediger Aufenthaltes, den Araneus seu de providentia Dei libellus, gab C. von Lausanne aus (Basel, bei Oporin 1544; ebd. 1571), zugleich mit Schriften zur Philologie und Altertumskunde (vgl. Schmidt a. a. O. S. 596) heraus. 1546 verließ er Lausanne. Es schwebte der Verdacht eines sittlichen Vergehens über ihm, von dem er sich nicht ganz zu reinigen vermochte, — das ist der von Viret im Brief an Calvin 19. Oktober 1546 erwähnte „casus“. Von 1547 an ist er Professor an der Baseler Hochschule und zwar der Nachfolger des Hospinianus in der Artistenfakultät (vgl. Thommen, Geschichte der Universität Basel 1532—1632, Basel 1879, S. 290). Dort fand er Männer, mit denen Korrespondenz ihn schon verband: Borrhaus, B. Amerbach und Sebastian Castellio; Anfang 1547 traf auch Bernardino Ochino dort ein und wurde von Oporin beherbergt.

Die schmale Besoldung von 60 Gulden nötigte C., Pensionäre ins Haus zu nehmen, um nur mit der zahlreichen Familie existieren zu können; aber der „treuen Gefährtin seiner Arbeiten und Sorgen,“ wie er seine Gattin nannte, war keine Arbeit zu groß, sie half ihm auch äußerlich eine geachtete Stellung behaupten. In seinen Beziehungen zu Italien bezeichnet das Jahr 1550 einen Wendepunkt. Beziehungen zu Trägern der dortigen reformatorischen Bewegung hatte C. brieflich und persönlich aufrecht erhalten, neue gelegentlich — wie 1549 zu P. P. Vergerio und zu Lelio Sozini — angeknüpft. Durch die Uebersetzung der 110 „Frommen Betrachtungen“ des Juan Valdés (ed. Basel 1550, vgl. den A. Valdés) hatte er der Bewegung eben noch einen litterarischen Dienst geleistet. Von jetzt ab wendet sich, nachdem auch seine „Christianae rel. institutio“ 1549 erschienen war, seine Kraft fast ganz dem theologischen und polemischen Gebiete ab und auf das seiner speziellen Wissenschaft hin. Und das hatte seinen Grund. C. pflegte die Christen nicht nach ihrer größeren oder geringeren Orthodoxie zu werten — er kam dadurch, zumal

da Basel in jenen Jahren nicht ganz mit Unrecht als eine Herberge der Freigeister galt, auch selbst in den Geruch nicht bloß latitudinarischer, sondern gar antitrinitarischer Meinungen. Auch daß er mit Täufern Verkehr halte, obwohl im Geheimen, wußte man. Wie weit solche Beziehungen thatsächlich reichten, hat er zu verbergen gewußt. Denn keiner seiner schweizerischen Zeitgenossen erwähnt, daß er an dem „Konzil" der Täufer teilnahm, welches im September 1550 in Venedig stattfand (vgl. meine „Wiedertäufer in Venedig", ThStK 1885, S. 20 ff.). Den dort festgestellten Lehrsätzen ist er wenigstens nicht entgegengetreten — in seinen nach der Zeit erschienenen Schriften hat er sie allerdings auch nicht vertreten. Was ihm Konflikt mit Vergerio und andern brachte und mit dem Baseler Rate androhte, war ein Werk **De amplitudine regni Dei Dialogorum libri II**, welches erst 1554 ohne Angabe des Druckorts erschien und zwar in Poschiavo gedruckt, wie C. selbst angiebt. Diese Schrift, welche klar von der Prädestinationslehre abweicht, versucht den Satz durchzuführen, daß Gottes Reich größer sei als das der Verdammten. Ausführungen wie die: alle Wahrheit sei von Gott, gleichviel wer sie ausspreche — oder: die Heiden, auch wenn ihnen direkte Kunde über Christus fehle, könnten doch unter gewissen Bedingungen selig werden — solche Behauptungen erregten bei Freunden, wie Bullinger, Musculus, Sturm u. a., Bedenken und gaben Anlaß zu förmlichem Verfahren gegen ihn in einer Zeit und an einem Orte, wo man begonnen hatte, eifersüchtig die Orthodoxie zu halten und zu schützen. Zu seiner Rechtfertigung schrieb C. eine lateinische und eine deutsche Verteidigung, beide gedruckt in Schelhorns **Amoenit. lit. XII**, S. 600 ff., wo überhaupt eine ausführliche Geschichte des Streites gegeben ist, zu deren Ergänzung bes. Trechsel, I, S. 215 und II, S. 463 verglichen werden möge. Als Denunziant C.s war sein Landsmann Vergerio aufgetreten — der Rat schlug die Sache nieder. Auch einen zweiten drohenden Vorfall im Jahre 1565, wo es sich um C.s Begutachtung von Ochino's Dialogen behufs Erteilung der Druckerlaubnis handelte, schlug man nieder.

Hatte doch inzwischen C. ein vollautendes ja emphatisches Zeugnis eigener Orthodoxie sich ausgestellt, und zwar in den aufgeregten Tagen des Jahres 1559, als die gute Stadt Basel durch Verrat der eigenen Angehörigen des David Joris (s. d. A.) zu der Erkenntnis kam, was für einen schlimmen Ketzer sie unter jenes behäbigen angeblichen Kaufmannes Jan van Brügge Namen jahrelang in ihren Mauern beherbergt hatte. Bei der Beschlußfassung der Universität über den Fall hatte C. gefehlt; so veranlaßte ihn der Rektor, sein Urteil separat abzugeben — darin hat C. seinem Abscheu den stärksten Ausdruck verliehen: „ . . **propter Domini nostri Jesu Christi veri Dei et Mariae Virginis filii gloriam mori millies maluissem quam tam horrendam contumeliam audire**" (27. April 1559, s. Jundt, **Hist. du Pantheisme pop.**, Paris 1875 p. 182 f.). Man hört doch ungern so starke Worte aus dem Munde eines Mannes, der selbst oft genug Anlaß zu Bedenken betreffs seiner Orthodoxie geboten hat.

Der Umfang von C.s persönlichen und wissenschaftlichen Beziehungen war während der Baseler Zeit noch gewachsen. Melanchthon suchte Gelegenheit, mit ihm in Briefwechsel zu treten, nachdem er durch Lelio Sozini auf ihn aufmerksam gemacht worden. Der vom 1. Mai (1551) datierte Brief fehlt im **Corp. Ref.**, ist aber in den **Ep. et Or.** des C. enthalten (Bas. 1570, p. 329 f.). Mit der Antwort hatte C. Unglück, da zwei durch Gelegenheit gesandte Schreiben ihre Adresse nicht erreichten; das dritte ist ebenfalls a. a. O. S. 331 abgedruckt (1. Dezember 1552) — die darin wiederholt ausgedrückte Hoffnung, daß Melanchthon vielleicht nach Basel übersiedeln möchte, war damals durch die Besserung der Verhältnisse in Deutschland bereits zunichte gemacht. Aus dem Briefwechsel der beiden enthält das **Corp. Ref.** noch ein Schreiben Melanchthons vom 1. Mai 1554, ein solches von C. vom 1. September 1557. Andere Korrespondenten, meist nur gelegentliche, des C. sind Sixt Birk in Augsburg, die schon erwähnten Bullinger, Musculus, Sturm, der Philosoph Cardanus, der Jurist Dumoulin, auch der gelehrte Arzt und Reformator in St. Gallen, Joachim von Watt. Während des Vergerio Selbstsucht und Treulosigkeit ihn bald von diesem entfernte, hing er mit dauernder Liebe an Fulvio Pellegrini und dessen Tochter Olimpia, die, nachdem sie an der Seite des geliebten Gatten das Vaterland verlassen, durch schweres Unheil bei der Belagerung Schweinfurts und den Verlust ihrer Habe betroffen, eine letzte Zuflucht in Heidelberg gefunden hatte und dort im Oktober 1555 früh geknickt erlag. Ihr letzter Brief an C. (a. a. O. p. 185 ff.) ist ein Zeugnis ihrer Frömmigkeit und ihres Vertrauens: „Dir empfehle ich die Kirche Christi: möchte alles, was Du thust, ihr zum Besten dienen. Leb wohl, mein C., und wenn man Dir meinen Tod meldet, so klage nicht — denn ich weiß, daß ich dann erst recht leben werde, und ich möchte nur bald sterben, um bei Christo zu sein."

Die briefliche Verbindung C.s mit Calvin scheint nur vorübergehend gewesen zu sein, da wenigstens der **Thesaurus Epistolicus Calvinianus** nur einen einzigen Brief vom Sept. 1542 enthält. Daß in der Baseler Zeit eine engere Beziehung sich nicht zwischen ihnen schloß, hat seinen Grund in dem guten Verhältnisse in welchem C. zu Calvins Gegner Sebastian Castellio stand, jedoch hat Calvin ihm 1550 noch seine Schrift über das Interim mit eigenhändiger Dedikation geschickt, und zu der lateinischen Ausgabe von Vergerios **Historia Francisci Spierae,** welche C. im nämlichen Jahr veranstaltete, schrieb Calvin die Vorrede. Als nun aber gegründeter Verdacht entstand und auch laut wurde, daß unter den Verfassern der unter dem Namen des „Martin Bellius" erschienenen Bekämpfung der Anwendung der Todesstrafe gegen Ketzer (**De haereticis an sint gladio puniendi,** 1554) auch C. sich befinde — Beza schrieb witzig an Bullinger: **„tertius est secundus"** —, da war an ein engeres Verhältnis zwischen ihm und dem Genfer Reformator natürlich nicht mehr zu denken. Und wie C. über die Hinrichtung Servets dachte, das zeigt die neuerdings bekannt gewordene, von seiner Hand korrigierte **Apologia pro M. Serveto,** die den Namen eines sonst unbekannten **Alfonsus Lyncurius Tarraconensis** an der Spitze trägt (abgedruckt im Corp. Ref. Opp. Calv. XV, 52—63). Öffentlich hat C. seine Stimme nicht gegen Calvins Gewaltthat erhoben, aber Calvin hat wohl gewußt, daß C. dieselbe nicht billigte (s. Corp. Ref. XIV zu n. 1884).

Wenden wir zum Schlusse unseren Blick auf seine häuslichen Verhältnisse zurück. Der **Oratio panegyrica** des Stupanus ist eine **„Continuatio Familiae Coelianae"** angehängt (bei Schelhorn, Amoen. lit. XIV p. 361 ff.) aus der sich ergiebt, daß von im ganzen dreizehn Kindern acht, nämlich fünf Töchter und drei Söhne, das Kindesalter überschritten haben. Von diesen war Violante, 1532 geboren, die älteste; sie kam 1542 mit nach Lausanne, 1546 nach Basel und heiratete Girolamo Zanchi (s. d. A.), den 1551 aus Italien geflohenen Straßburger Theologen, starb aber schon nach drei Jahren. Angela war in Lausanne geboren; in den Sprachen, auch den französischen und lateinischen neben Italienisch und Deutsch bewandert, half sie dem Vater bei wissenschaftlichen Arbeiten. Sie starb 21 Jahre alt im August 1564; nach zwei Jahren folgten ihr die Schwestern Coelia und Felix (Felicilla), so daß den gebeugten Eltern keine Tochter mehr im Hause blieb, da die in Italien zurückgelassene Dorothea nicht bewogen werden konnte, die dortigen Verwandten zu verlassen. Der älteste der drei Söhne, Horatius, war auch 1554, nachdem er eben das 20. Lebensjahr vollendet hatte, gestorben. Augustinus, 1538 in Salò geboren, studierte in Italien und war als Lehrer an der Baseler Hochschule thätig, doch nur zwei Jahre, als ein früher Tod ihn 1567 hinraffte. Der einzige, welcher den Vater überlebte, war Leo, 1536 in Salò geboren. Derselbe ging mit Johann Kiska nach Litauen, dann nach Polen, in diplomatischen Sendungen nach Schweden, Dänemark, England und Frankreich und kehrte endlich 1567 auf den dringenden Wunsch des Vaters nach Basel zurück. Dort heiratete er eine Flaminia Muralt, aus dem um des Glaubens willen nach Zürich geflüchteten Geschlechte. Seine Tochter Margarethe vermählte sich mit Johann Buxtorf dem Ältern 1593.

So war das einst so belebte Haus einsam und still geworden. Alle Versuche, die man von auswärts gemacht, den berühmten Gelehrten der Baseler Hochschule abwendig zu machen, hatte C. abgewiesen: Berufungen nach Heidelberg, nach Wien, nach Siebenbürgen. 1568 erteilte der Rat ihm das Bürgerrecht; nicht lange mehr sollte er davon Gebrauch machen: am 24. November 1569 zog er als Bürger in die ewige Heimat ein. Aus seinem zwischen 1556 und 1564 verfaßten (im Wortlaute in Riv. Christ. [Florenz] 1881 S. 78 veröffentlichten) Testamente sei das Folgende mitgeteilt: . . . . „In dem Glauben an Gott den Vater, seinen eingebornen Sohn und den h. Geist will ich leben und sterben, auf Seine Barmherzigkeit setze ich alle Hoffnungen im gegenwärtigen und zukünftigen Leben. Und dazu, damit weder Mensch noch Teufel mir etwas anhaben könne, so erkläre ich, daß ich unbedingt an die Schrift Alten und Neuen Testamentes glaube und Jesum Christum als wahren Sohn Gottes und wahren Menschen erkenne, als meinen Herrn und einzigen Mittler und Heiland zwischen Gott und uns. Derhalben verwerfe, verachte und verabscheue ich jede Lehre und Meinung, die ihm und seiner heiligsten Lehre entgegen ist und flehe Gott den Vater von ganzem Herzen an durch Jesum Christum, mir soviel von Seinem Geiste zu verleihen, daß ich durch nichts je von diesem Glauben und dieser Hoffnung mich abbringen lasse. Endlich bitte ich Ihn, Er möge wie Ers verheißen hat, Vater, Beschützer und Tröster meiner Gattin sein und all meiner Kinder und Nachkommen".

Benrath.

Curtius (Korte), Valentin, gest. 27. November 1567. — HISTORIA / Van der Lere, Leuende vnd Dode. / M. Joachimi Slü- / ters des ersten Euangelischen Predigers / tho Rostock, neuenst einer Chroniken darinne kort- / lick vormeldet, wo wunderlick Godt syn Hilliges Wordt / Anno 1523. alhyr geapenbaret vnd beth in dyt / 1593. jhar erholden hefft. Gestellet vnd geordenet dorch / NJKOLAUM GRYSEN . . . . . Gedruckt tho Rostock dorch Steffen Müllman / ANNO M. D. XCIII; Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock, Heft 3 (1893), S. 18 f. vgl. Heft 1 (1890), S. 47 ff.; C. H. Starckens Lübeckische Kirchen-Historie, Hamburg, 1724, S. 97 ff.; J. H. Gercken, Dissertatio historico-theol. de Formula Consensus Lubecensi, Göttingen 1755; Zu Curtius' Stellung in den Lehrstreitigkeiten vgl.: G. J. Planck, Gesch. d. Entst., d. Veränderungen und d. Bildung uns. prot. Lehrbegriffs, 6. Leipz. 1800, S. 57 ff. 285 ff.; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, 1. Marb. 1852, S. 123 ff.; W. Preger, Matthias Flacius Illyricus, 2. Erl. 1861, S. 33 ff.

Valentin Korte (Corp. Ref. VII, 75: Kortheim; Vogt, Bugenhagens Briefw. 117: Kortmann), Sohn eines Barbiers, wurde geboren den 6. Januar 1493 zu Lebus. Hier empfing er den ersten Unterricht, studierte dann zu Rostock Theologie (immatrikuliert 8. Oktober 1512 als: Valentinus Corte de Lubeca) und ging bald in das Rostocker Minoritenkloster zu St. Katharinen, wo er später Lesemeister wurde. Durch Joachim Slüters Predigt für die Reformation gewonnen, wurde er zunächst am 28. April 1528 auf Verlangen der Bürgerschaft vom Rate zum Prediger an der Heil. Geist-Kirche bestellt, 1531 aber, als auch in der Marienkirche evangelischer Gottesdienst eingerichtet war, „den beyden Luttherischen Predigern H. Mattheus Eddeleren und H. Peter Hakendale tho unser leven Frowen thogeordnet und thom Pastor bestediget" (Gryse, H4). Wie er im Gegensatz zu Slüter einzelne „reine" lateinische Gesänge im Gottesdienst beibehalten wollte, so scheint er dem allzu hastigen Vorgehen der von jenem und dem Syndikus Dr. Johann Oldendorp geleiteten Volkspartei mehrfach entgegengetreten zu sein. Jedenfalls hat er sich des letzteren Feindschaft zugezogen. Beim Rat stand der auch von Bugenhagen in seinem Schreiben an die Lübecker vom 24. November 1531 (Vogt a. a. O.) rühmlichst Erwähnte in hohem Ansehen — so nahm, als er am 19. Mai 1532 sich verheiratete, der ganze Rat am Kirchgang teil (Gryse, J3) —; dennoch konnte des Rates Wohlwollen ihn auf die Dauer gegen Oldendorp und seinen Anhang nicht schützen. Zwar erwiderte man, als der Syndikus am 7. Juli 1534 die Forderung stellte, Korte solle für einige Zeit die Stadt verlassen: „Valentinum konde man nicht wol entberen, nademe he de gelerdeste predicante were, de itzundes hyr vorhanden syn mochte" (Beiträge 1, S. 49; vgl. 2, S. 21). Aber schon Michaelis desselben Jahres zog Korte von Rostock fort. Ob er zunächst nach Wismar (bestritten bei Starcke S. 124) oder Gnoien (Beiträge 3, S. 19) gegangen, ist ungewiß; sicher ist, daß er lange Jahre, zuerst als Diakonus, dann (seit 1545?) als Hauptpastor an der Petri-Kirche zu Lübeck gestanden hat. 1554 wurde er vom Rat zum Stadtsuperintendenten ernannt, nachdem die Stelle seit Bonus Tode (gest. 1548) erledigt geblieben und die Berufung von Aurifaber, Staphylus und Mörlin gescheitert war. Dieses Amt hat er bis zu seinem Tode verwaltet.

Einige Bedeutung erlangt Curtius in den Lehrstreitigkeiten nach Luthers Tode, in denen er mit den gesamten Ministerien der niedersächsischen Städte auf seiten der Gnesiolutheraner steht und als entschiedener, aber doch friedliebender Theologe sich bewährt. Schon als Pastor interpelliert er Melanchthon wegen des liber Augustanus (s. dessen Antwort vom 21. Juli 1548, Corp. Ref. VII, S. 75 ff. Nr. 4301: totum consilium nostrum eo spectat . ., ne tranquillitas . . . Ecclesiarum . . . turbetur); er nimmt an den Verhandlungen des Lübecker Ministeriums gegen Lorenz Mörsken teil, die mit dessen Absetzung enden und die namentlich darüber Klage führen, daß Mörsken im Artikel von der Rechtfertigung bedenkliche Abweichungen von der lutherischen Lehre gezeigt und an diesen trotz mancher Belehrung hochmütig festgehalten habe („Receß in Sachen Laurentii Mörsken" bei Starcke S. 176 f.). 1551 sehen wir Curtius wieder im Briefwechsel mit Melanchthon, der sich ihm gegenüber von dem Vorwurf neuer Lehre zu reinigen sucht (Nec ego unquam novum genus doctrinae gignere volui) und bittere Klagen über Flacius erhebt (Fl. non solum calumniose multa nostra scripta depravat: affingit etiam mendacia. Corp. Ref. VII, S. 756 ff. Nr. 4868), ohne jedoch Curtius zu überzeugen, der vielmehr 1553 die Sententia des Lübecker Ministeriums gegen Georg Major zu Gunsten des Flacius mit unterschreibt (abgedruckt bei Schlüsselburg, Cat. Haer. VII, 560—660). Die erste That des Stadtsuperintendenten ist die Ausweisung der aus London von der blutigen Maria vertriebenen und nun auch in Lübeck Aufnahme suchenden französisch-belgischen Calvinisten unter Johann von Lasko im Jahre 1554. Dann beteiligt sich unter seiner Führung das Ministerium an den Osiandrischen und kryptocalvi-

nistischen Streitigkeiten. Wahrscheinlich aus dem Jahre 1555 stammt das gegen Osianders Rechtfertigungslehre abgegebene Gutachten (nicht gedruckt, viell. verloren); Joachim Westphals Aufruf veranlaßt 1556 die Erklärung über das heilige Abendmahl, die dann von Westphal mit den Erklärungen der Bremer, Hildesheimer, Hamburger, Lüneburger u. a. Theologen zu der Confessio fidei de eucharistiae sacramento vereinigt und 1557 in Magdeburg gedruckt wurde. Mehrfach hat Curtius im Auftrage seines Ministeriums an den durch die Lehrstreitigkeiten veranlaßten Konventen und Verhandlungen sich beteiligt. So finden wir ihn und den Lübecker Pastor Dionysius Schünemann neben den Abgeordneten der Hamburger, Lüneburger und Braunschweiger Geistlichen im Januar 1557 in Koßwig und Wittenberg, um zwischen Flacius, der diesen Einigungsversuch veranlaßt hatte, und Melanchthon zu vermitteln; nach tagelangen fruchtlosen Verhandlungen mußte man das Einigungswerk als gescheitert ansehen. Der Frankfurter Rezeß des Jahres 1558 veranlaßte im folgenden Jahre den Konvent zu Mölln, wo Curtius im Namen der Lübecker Geistlichen „Des Ministerii tho Lübeck, Hamborch, vnd Lüneborch Bedencken van den ver Artikeln thor Concordia van Chur- vnd Fürsten vorgestellet“ (b. Starcke, S. 193 bis 196) unterschrieb. Zur Schlichtung des durch Hardenbergs reformierte Abendmahlslehre in Bremen hervorgerufenen Streits fand im Februar 1561 der Kreistag zu Braunschweig statt, auf dem Curtius und die anderen niedersächsischen Theologen Hardenberg geboten, den niedersächsischen Kreis unbeschadet seiner Ehre forthin zu meiden (Rezeß bei Starcke, S. 206 f.); und zum Naumburger Fürstentage nahmen, nachdem die Theologen Hamburgs, Lübecks und Lüneburgs sich zuvor in Mölln beraten (Rezeß und andere Akten bei J. G. Bertram, Lüneb. Kirchen-Hist. Beil. S. 55—58), die Vertreter auch anderer niedersächsischer Städte (Bremens, Rostocks, Magdeburgs, Braunschweigs und Wismars) im Juli desselben Jahres auf dem Tage in Lüneburg Stellung, wobei Curtius beidemale mit Schünemann und Brimersheim seine Stadt vertrat. Die sogenannten Lüneburger Artikel, die, wie fast alle angeführten gemeinsamen Beschlüsse der niedersächsischen Theologen, Curtius an erster Stelle unterschrieben hat („Erklerung aus Got- / tes Wort, vnd kurtzer bericht, der / Herren Theologen, Welchen sie der Erbarn Sech- / sischen Stedten Gesandten, auff den Tag zu Lüne- / burgk . . . fürnemlich auff drey Artickel ge- / than haben“; mehrfach gedruckt, in das Corp. doctr. der Stadt Braunschweig von 1563 aufgenommenen), verwerfen die Beschlüsse des Naumburger Fürstentages: 1. „Was das Corpus doctrinae belanget, darbey man gedenckt zu bleiben“, so nennen sie als Norm der Lehre „die Augspurgische Confession, so Anno 1530 der Römischen Keys. May. vnd dem gantzen Reich ist vberantwortet worden“ und „behalten sie in dem verstand, wie sie in Apologia eiusdem, nachmals in den Schmalkaldischen Articulis, vnd endlich im Catechismo vnd andern schrifften Lutheri . . . verklert worden ist“. 2. Im Abschnitte „Von der Condemnation streittiger Lehr, Puncten, vnd Secten“ verwerfen sie die Osiandristen, die Majoristen, die Sacramentarii, die Adiaphoristen und die Synergisten, weil sie „mit nichten zu der Augspurgischen Confession können. . . gezelet werden“. 3. „Von der Bepstlichen Jurisdiction“ äußern sie, daß sie „dem Bapst, als dem verklerten vnd vberwiesenen Antichrist nicht allein keiner Jurisdiction“ über die „Christliche vnd warhafftige Catholische Kirchen gestehen oder zulassen, dieselbigen zu seinem vermeintlichen Conciliabulo . . . abzufordern, Sondern erbötig sind, da ein frey Christlich vnparteisch Concilium in Deutscher Nation würde zugelassen, . . jn für den Antichrist“ u. s. w. zu überführen.

Für mehrere der vorgenannten Gutachten, namentlich für die Gutachten gegen Osiander (1555) und über das heilige Abendmahl (1556) wird Curtius als Verfasser genannt. Zweifellos aber stammen von ihm folgende theologische Arbeiten: 1. Die dem Umfang nach kleine, aber für die Lübecker Kirche sehr wichtige sogenannte Lübeckische Formel vom Februar 1560: Formula consensus de doctrina Evangelii, et administratione Sacramentorum (bei Starcke S. 196 f.). Sie verpflichtet einerseits auf die drei allgemein-christlichen Symbola, quae explicant summatim Prophetarum, Christi et Apostolorum doctrinam; auf die Schrift, cujus summa et interpretatio in Augustana Confessione, addita ipsius Apologia, simul cum Smalcaldicis articulis est praescripta; auf consensum doctrinae et confessionem, quam ecclesiae harum civitatum contra libellum Interimisticum et Adiaphoristicas fraudes et Majoris corruptellas ediderunt, sowie auf ecclesiasticos ritus . . pios et verbo Dei congruentes in Lubecensi ecclesia . . receptos juxta Pomerani sive hujus urbis ordinationem. Andererseits enthält sie eine ausdrückliche Verwahrung gegen die Irrtümer der Papisten, Osianders, Schwenkfelds, der Anabaptisten, Sakramentierer, Interimisten, Majoristen, Adiaphoristen, Calvins, Mennos, Zwinglis, Thamers et horum sa-

tellitum. An dieser Formel hielt die Lübecker Kirche auch nach Curtius' Tode fest; 1569 erklärte der Rat dem Jak. Andreä, der für sein Konkordienwerk auch in Lübeck Stimmung machen wollte, man wolle lieber bei der, übrigens auch von Andreä gebilligten, Curtiusschen Formel es bewenden lassen, als zu neuen Confessionibus sich verbinden; bis 1685 ist die Formel von allen Lübecker Geistlichen unterschrieben worden. — 2. Die umfangreiche Protestatio contra Synodum Tridentinam (bei Starcke S. 208—243), verfaßt infolge der an den Lübecker Rat ergangenen Einladung zur Beschickung des von Papst Pius IV. neu berufenen Konzils vom 22. April 1561. Sie beweist, daß das berufene kein rechtmäßig allgemeines Konzil sei; vielmehr sei es unrechtmäßig: a) ratione convocantis, denn in der ältesten Kirche hätten nicht die Bischöfe von Rom, sondern die Kaiser die Konzilien berufen; b) rat. praesidentis, niemand könne seinen abgesagten Feind — und das sei der Papst den Lutherischen seit 40 Jahren — zum Richter annehmen; c) rat. loci, denn es müsse in Deutschland sein; d) rat. libertatis, weil der Papst Partei und Richter sei; e) rat. universalitatis, weil es die Laien ausschlösse; f) rat. formae, weil es nicht die Wahrheit erforschen, sondern die Evangelischen unter dem Scheine des Rechts unterdrücken wolle; endlich g) rat. normae, weil nicht nach der heiligen Schrift, sondern nach des Papstes Gesetzen geurteilt würde. — Weitere Schriften sind von Curtius nicht erhalten, vielleicht hat anderes der Brand vernichtet, dem nach dem Zeugnis Joh. Aurifabers (Epistol. M. Lutheri Tom. I. Jhenae 1556, Bl. A4) seine ganze Bibliothek zum Opfer gefallen ist. **Cohrs.**

Cusanus, Nikolaus, gest. 1464. — Hauptschriften: De docta ignorantia ll. III; de conjecturis; idiotae ll. IV; de pace fidei; de concordantia catholica ll. III; excitationum ll X (Predigten, Meditationen). — Ausgaben: Verschiedene Einzeldrucke im 15. Jahrhundert; Opera ed. Faber Stapulensis bei Badius Ascensius, Paris 1514, klein Folio, 3 Bde (citiert A) Opera ed. Petri, Basileae 1565, Folio, 3 Bde (citiert B). Außerdem Briefe und anderes bei Scharpff, Clemens, Düx und Übinger; deutsch: Auslegung des Vaterunsers, herausgegeben von Mayr, Frankfurt 1838. — Handschriftliches hauptsächlich in Cues und München siehe Kraus, Die Handschriftensammlung des Nik. C., Serapeum, Bd 25 und 26 und Scharpff II S. 263; 54 deutsche Predigten in der Bibl. des Spitals in Cues, lat. Predigten in München, Hof- und Staatsbibliothek. — Uebersetzungen: de pace fidei u. d. T.: „von der Einheit des Glaubens" mit Anm. von J. S. Semler, Leipzig 1787; Des Kardinals u. Bischofs N. v. C. wichtigste Schr. in deutscher Uebers. von F. A. Scharpff, Freiburg 1862. — Litteratur: Kurze Selbstbiographie, ed. Übinger in HJG 1893; Hartzheim, Vita N. de C, Trier 1730; F. A. Scharpff, Der Kard. u. Bischof N. v. C., 1. Teil, Mainz 1843 (2. Teil nicht erschienen, citiert Scharpff I), grundlegendes Werk; Düx, Der deutsche Kardinal u. Bischof N. v. C. u. die Kirche seiner Zeit, 2 Bde, Regensb. 1847; F. A. Scharpff, Der Kard u. Bischof N. v. C. als Reformator, Tübingen 1871 (citiert Scharpff II); Martini, Das Hospital von Cues und dessen Stifter, Trier 1841; Sauerland, Notizen zur Lebensgesch. des Kard. N. v. C., RQS. IX 1895. — Chronologie der Schriften: Übinger, Zeitschr. für Philosophie Bd 103, 1894; Bd 105, 1895; Bd 107, 1896. — Kirchenpolitische Thätigkeit: Jäger, Der Streit des N. v. C. mit Herzog Sigmund von Oesterreich, Innsbruck 1861; Stumpf, Die polit. Ideen des N. v. C., Köln 1865; Birk, C.s Verteidigung des Ulrich v. Manderscheid in Basel, ThQS 1891 S. 365; C.s Thätigkeit in Basel HJG XIII, 1892 S. 770; Swalue, de Card N. v. C. en zijne werkzaamheid etc. in Nederland, Kists Archiv f. KG T. IX; Grube, Die Legationsreise des Kard. N. v. C. durch Norddeutschl., HJG I, 1880; Übinger, Der Card. C. in Deutschl. HJG VIII, 1887. — Philosophie: Clemens, Giordano Bruno u. N. v. C., Bonn 1847; Zimmermann, Der Card. N. C. als Vorläufer Leibnitzens, SWA VIII, 1852; Eucken, philosophische Monatshefte 1878; Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des N. C., Breslau 1880; Übinger, Philosophie des N. C., Würzburg 1881.

Nikolaus Crypt (Krebs) ist als Sohn eines Schiffers zu Cues bei Trier (daher Cusanus) im Jahre 1401 geboren. Als Knabe in Diensten bei dem Grafen Ulrich von Manderscheid, kam er, wahrscheinlich durch dessen Vermittlung, nach Deventer in die Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens. In Padua studierte er die Rechte und wurde mit 22 Jahren (Übinger, HJG 1893 S. 549) Doktor des kanonischen Rechts. Dort machte er auch die Bekanntschaft Cesarinis, des späteren Legaten in Basel, damals Professors in Padua, den er in der Vorrede zu doct. ign. „unicus praeceptor" nennt. Seine Studien erstreckten sich über alle Gebiete des Wissens, Griechisch, Hebräisch, Philosophie, Theologie, Mathematik, Astronomie. In der juristischen Praxis hatte er kein Glück. Nachdem er seinen ersten Prozeß verloren hatte — nach Heimburgs Angabe — trat er in den geistlichen Stand, wann und wo ist unbekannt. Jedenfalls hat er sich schon als Diakon der Predigtthätigkeit gewidmet (Düx I S. 106). Seit 1430 er-

scheint er als Dekan zu St. Florin in Koblenz. 1432 wurde er von seinem alten Gönner, U. von Manderscheid, der inzwischen vom Kapitel zum Erzbischof von Trier gewählt worden war, als Gesandter nach Basel geschickt, wo er am 28. Februar als Mitglied des Konzils inkorporiert und der Glaubensdeputation zugeteilt wurde (vgl. Johannes de Segovia, hist. syn. Bas. ed. E. Birk in Monum. conc. gener. saec. XV, Conc. Bas. scr. tom. II, Vind. 1873 S. 127). Seine erste Aufgabe war die Verteidigung der Ansprüche seines Auftraggebers gegen den von Eugen IV. nach Trier ernannten Bischof Raban von Speier. Schon dadurch war seine Parteistellung vorgezeichnet. Die Sache zog sich bis 1436 hin. Nikolaus spielte von Anfang an eine bedeutende Rolle. 1433 widmete er dem Konzil die 3 Bücher de concordantia catholica. Als besonderer Freund des Legaten hält er in dem ersten Streit mit Eugen eine entscheidende Rede gegen das Vorsitzrecht des Papstes (vgl. Joh. de Seg. a. a. O. S. 605 ff. und den Traktat de jure praesidendi bei Düx I S. 475). Er wird vom Konzil zu Gesandtschaften verwendet (Joh. de Seg. a. a. O. S. 899) und beteiligt sich lebhaft an den Unterhandlungen mit den Böhmen, auch durch litterarische Thätigkeit (in den Ausgaben ep. II und III). Als praesidens der deutschen Nation setzt er die Einfügung einer wichtigen Klausel in den Kompaktaten durch (vgl. ep. IV opp. B. S. 849 ff.). Nach anfänglichen Vermittlungsversuchen gegenüber der drohenden Spaltung (Joh. de Seg. a. a. O. S. 916) schlägt er sich aber mit Cesarini auf die Seite der Minorität und reist am 20. Mai 1437 mit den gefälschten Dekreten der Minorität als Gesandter derselben an den griechischen Kaiser zunächst nach Bologna zum Papst (Joh. de Seg. S. 976. 981 ff.), dann nach Konstantinopel, von wo er den griechischen Kaiser nach Florenz geleitet. Auf dieser Reise, die ihm auch sonst Anregung bot (de pace, cap. I; cribr. Alc. cap. 1), ist ihm im Angesicht des unendlichen Meeres in einer Entzückung das Prinzip seiner Philosophie, die Coincidenz aller Gegensätze in Gott, dem alleinen aufgegangen (vgl. Schluß von doct. ign. u. apol. d. ign. A. I fol. 36^{b}). Er war inzwischen, mindestens seit Mai 1437 (vgl. Joh. de Seg. S. 981), Probst in Münstermaifeld geworden. Dezember 1438 ist er wieder in Coblenz (Scharpff I S. 112) und dann in Münstermaifeld und Cues, wo er am 12. Februar 1440 die docta ign. vollendet, bald darauf de conjecturis (Übinger in Zeitschrift f. Phil. Bd 103 S. 80). Nicht lange wurde er in der philosophischen Muße gelassen. Schon 1440 ist er als päpstlicher Gesandter auf dem Kurfürstentag in Mainz und wirkt von da an als Hercules Eugenianorum (Äneas Sylvius) gegen das Konzil bei allen Verhandlungen, besonders auf dem Reichstag in Frankfurt 1442 (seine Reden s. Würdtwein, subs. diplom. Bd IX). Nach einer diplomatischen Sendung nach Frankreich ist er 1446 wieder auf dem Kurfürstentag in Frankfurt. Der Ablaßverkauf zum Bau der Peterskirche, den er auf dieser Reise betrieb, soll 200000 Gulden eingetragen haben. Noch Eugen IV. belohnte seine Verdienste durch geheime Ernennung zum Kardinal, die dann von Nikolaus V. erneuert und am 5. März 1449 publiziert wurde (Übinger HJG 1893). Er erhielt den Titel S. Petri ad vincula. Er befand sich damals in Cues und reiste im Herbst d. J. nach Rom. Bereits jetzt hatte er sich gegen die ersten Verdächtigungen seiner Philosophie, die von konziliarer Seite, Johann Wenck, Prof. in Heidelberg, ausgingen und dem neuen Kardinal sehr peinlich sein mußten, zu wehren. So entstand die apol. de ign. (vgl. Übinger, Zeitschrift f. Ph. 103 S. 119). März 1450 erfolgte die Ernennung zum Bischof von Brixen — gegen den Willen des Kapitels und des Erzherzogs Sigmund von Tirol. Unter dem Eindruck der großartigen Einheit aller Gläubigen, die sich beim Jubiläum 1450 in Rom einfanden (opp. A. I fol. 51^{a}), schrieb er dort die Dialoge idiota. Am 24. Dezember 1450 wurde er zum päpstlichen Legaten für Deutschland ernannt, mit außerordentlichen Vollmachten, zu reformieren, zu visitieren, ohne Rücksicht auf alle seitherigen Privilegien und Censuren (Übinger, HJG 1887). Dazu sollte er den Jubelablaß verkündigen, für Wiedervereinigung mit den Böhmen und für den Türkenkreuzzug wirken. Noch vor Antritt seines Bistums, der mit gewissen Schwierigkeiten verbunden war, begann er seine Thätigkeit mit einer Provinzialsynode vom 3. Februar 1451 in Salzburg. Von da ging er nach Wien, dann durch Baiern nach Bamberg, im Mai ist er in Würzburg und Erfurt, im Juni in Halle und Magdeburg; dann über Halberstadt, Hildesheim, Minden in die Niederlande, August ist er in Deventer und Windesheim ꝛc., dann den Rhein herauf nach Köln, wo er den Streit zwischen dem Erzbischof und der Geistlichkeit von Kleve zu schlichten hat, dann über Lüttich und Trier nach Cues. Die Reisen dauern bis ins Jahr 1452 hinein. An den Auseinandersetzungen mit den Hussiten hat er sich durch seine Sendschreiben beteiligt, die aus dieser Zeit stammen (ep. IV—VII. der Ausgaben). In der Sache des Türkenkriegs, für den er namentlich auf dem Reichstag zu Regensburg

eintrat, war auch er nicht im stande, den schläfrigen Egoismus der Stände und des Kaisers (Friedrich III.) und das Mißtrauen gegen die Kurie zu überwinden. Eine Reise nach Preußen, um zwischen dem Deutschorden und dem König von Polen zu vermitteln (1454), war ebenso erfolglos, trotz ausgedehntester päpstlicher Vollmacht. Inzwischen hatte er, Frühjahr 1452, sein Bistum wirklich angetreten und seit 1454 die Reformation der Klöster und des Klerus energisch in die Hand genommen. Die vom Anfang an vorhandene Mißstimmung zwischen ihm und Sigmund mehrte sich durch das Bestreben des Kardinals, seinem Stifte die Lehenshoheit über Tirol zu gewinnen oder wieder zu gewinnen, wogegen der Erzherzog die widerspenstigen Klöster, insbesondere die Sonnenburger Nonnen, in Schutz nahm. Seit 1457 befand man sich in offenem Kriegszustand, bis im September 1458 Nikolaus nach Rom reiste, wo sein Freund von Basel her, Äneas Sylvius, Papst geworden war. Während dieser 1459 den Fürstenkongreß in Mantua leitete, war N. Statthalter von Rom. Bei dieser Gelegenheit ließ er seine **cribratio Alcoran** ausgeben. Wann er Pius II. den bei Düx II S. 451 abgedruckten Entwurf einer Kirchenvisitationsordnung überreichte, ist unbekannt. In sein Bistum zurückgekehrt (Februar 1460), wurde er von dem inzwischen vom Papst gebannten Sigmund in Bruneck in den Osterfeiertagen überfallen und gefangen und nur losgelassen unter der Bedingung, beim Papst die Aufhebung von Bann und Interdikt zu erwirken. Trotz dahingehender Verwendung des Kardinals (ein Brief an Pius bei Scharpff I S. 315) war die Folge erneuter Bann gegen den Herzog und alle seine Anhänger (Die Bullen bei Düx II S. 466 ff.) — es galt für Pius eine Kraftprobe. Der Herzog antwortete mit einer Appellation an ein allgemeines Konzil durch die Feder des Gregor Heimburg, der auch privatim in der **invectiva in Nic. de C.** seinen Gefühlen Luft machte. Nikolaus selbst verließ im April 1460 seine Diöcese auf Nimmerwiedersehen. Er hat sich von da an in Rom aufgehalten. Obgleich das Gefühl, gealtert zu sein nicht fehlt (vgl. **opp. A. I fol. 201**[a]), war er immer in eifriger kirchenpolitischer und litterarischer Thätigkeit, die auch während der Stürme der 50er Jahre nie geruht hatte (1453 **de pace fidei**, Februar 1460 **de possest.**). Der Streit mit Sigmund dauerte fort, mehr vom Papst als von Nikolaus unterhalten. Erst 25. August 1464 entschied ein unter Vermittlung des Kaisers geschlossener Vergleich im ganzen zu Gunsten des Kardinals, der den Abschluß der Verhandlungen nicht mehr erlebte. Er starb am 11. August 1464 zu Todi in Umbrien. Bereits 1451 hatte er mit seinen Geschwistern das Hospital bei Cues gestiftet für 33 Arme nach der Zahl der Jahre Christi. Dieser Anstalt hinterließ er den größten Teil seines Vermögens und seine Bibliothek. Außerdem stiftete er eine **bursa Cusana** zu Deventer für Schüler aus seiner Heimat.

Nikolaus ist zu würdigen hauptsächlich nach zwei Seiten, als Mann der Wissenschaft und als Mann der Kirche. — Ganz im Zug der humanistischen Strömung stehend, weiß er sich selbst im Gegensatz zur scholastischen Wissenschaft (**a dialecticis libera nos domine** nach Ambrosius **ap. d. ign.; opp. A. I fol. 38**[b]), nicht zum christlichen Dogma. Dieses in seinem reichen philosophischen Gehalt entwickelt, dient ihm gerade als Anhalt und Resultat seiner Spekulation, die auf Ideen des Neuplatonismus zurückgreift. Eben deswegen sind seine Hauptquellen unter christlichen Vorgängern Augustinus, Pseudodionysius und die Mystiker des MA. Gott die unendliche Einheit, welche alles in sich befaßt und aus sich entfaltet, der absolute Superlativ, Maximum und Minimum — die Welt das Gebiet des Komparativen, Größeren und Kleineren, Einzelnen; Gott das Gesamtsein **complicative**, die Welt die **explicatio**; die Welt das Sein unter der Form des Gegensatzes, Gott die Identität aller Gegensätze das Können und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit (**possest!**). Als absolute Thätigkeit, Wollen und Erkennen ist er der dreieinige (**d. ignor. I, 10: intelligens — intelligibile — intelligere; de pace fid. 8: mens — intellectus — voluntas; simplicitas — conceptus, verbum — amplexus, dilectio,** Falkenberg a. a. O. S. 19). Gott ist absolut transcendent; wir wissen von ihm nur, daß er unwißbar ist (daher die Titel **de docta ignorantia etc.**), nach dem Grundsatz **finiti et infiniti nulla proportio (de pace 1)**. So endet die Philosophie in der Mystik; der Glaube verwandelt sich in Erkennen, — der Inhalt beider derselbe —, das Erkennen in Schauen, das bald als adäquat, bald als beim endlichen Wesen inadäquat, mit oder ohne Hoffnung auf einstiges vollkommenes Schauen geschildert wird. Auf diesem Wege vom Glauben durch Erkennen zum Schauen werden wir „Söhne Gottes" (vgl. **de filiatione Dei**). Das Neue an ihm ist hauptsächlich die Stimmung: der weltfreudige Optimismus, Wissenslust und Wissensfreude, die sich ebenso auf die Werke der Alten, wie auf die Natur richtet (er botanisiert, **opp. A. I fol. 193**[a] Gottes „Bücher" in der Natur, im

Menschenleben id. de sapientia 1, A. I fol. 75^{a}), so daß die pantheistische Naturbegeisterung Brunos direkt an ihn anknüpfen konnte. Daß der Pantheismus von seinen Sätzen aus nahe liegt, ist klar; er hat aber die dahingehenden Konsequenzen zu vermeiden gesucht. (Pantheistisch klingende Äußerungen z. B. de filiat. A. I fol. 67^{b}. Unum igitur erit quod et omnia; simul id ipsum inattingibile unum in omnibus attingitur; fol. 69^{a} „Gott ist im denkenden Geist er selbst".) Keineswegs konsequent in der Durchführung der Gedanken enthält sein System reiche Keime zukünftiger Entfaltung. Giordano Bruno nennt ihn „divino" und beruft sich auf ihn als seinen Vorgänger. Die neuere Wissenschaft hat die Verwandtschaft mit Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel hervorgehoben und stellt ihn meist an den Anfang der modernen Entwicklung der Philosophie. Eigentümlich ist seine religionsphilosophische Anschauung, daß in allen Religionen Strahlen der Wahrheit sind und bei richtiger Belehrung die Bekenner aller Religionen im Christentum ihr Bestes selbst wiedererkennen müssen — eine Idee, deren Ausführung der dialogus de pace gewidmet ist. Bedeutend war er auch als Mathematiker und Astronom. Er hat auf dem Konzil die Verbesserung des jul. Kalenders beantragt. Sein Weltsystem ist nicht das ptolemäische: die Erde als stella nobilis ist doch ein gleichgeordnetes Glied in der Mehrheit der Welten. Die Weltkörper bewegen sich jeder in seiner Sphäre, ohne gemeinsames lokales Zentrum oder Pole; jedem erscheint nur sein Stern als Zentrum (vgl. doct. ign. II, 11; opp. B. S. 38 ff. und das von Clemens gefundene Fragment bei Clemens, G. Bruno und N. v. C.). Später 1463 in de ven. sap. 38 ist ihm übrigens die Erde wieder im Zentrum, doch mit Eigenbewegung. Die Wiederkunft Christi hat er auf ca. 1750 berechnet, vgl. conj. de noviss. dieb.

Weniger originell ist Nikolaus in der Theorie der Staats- und Kirchenverfassung. In seiner Staatstheorie (de concord. cath. l. III) ist er wesentlich Aristoteliker, in der Kirchenverfassung vertritt er den gemäßigten Conciliarismus, etwa in der Art Gersons. Von gefährlichen historischen Erkenntnissen wie der Unechtheit der konstantin. Schenkung (de concord. cath. III 2), hat er wenig Gebrauch gemacht, und von dem Radikalismus, der perniciosa opinio, des Marsilius von Padua ist er weit entfernt (de conc. II, 33; opp. A. III fol. 47^{b}, 49^{b}.) Man kann sich beim Lesen der concord. cath. am besten überzeugen, wie sehr einem Mann auf seinem Standpunkt, der das Papsttum als notwendige und göttliche Institution stehen ließ (divino et humano jure praelatus est pontifex Rom. I; 6 A. III, fol. 10^{b}, vgl. I, 16 fol. 14^{b}), und dazu für die Idee der Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche aufs höchste begeistert war, die Hände gebunden waren. Was hilft es, den Papst in seinem Handeln an die Übereinstimmung der Kirche zu binden und der Jurisdiktion des Konzils zu unterwerfen, wenn er doch die Seele ist, das Konzil der Leib (I, 6 A. III fol. 10_{a}) und trotz aller Vorsicht in der Verwertung des Satzes doch Petrus praelatus est ceteris, ut sit unitas in concordantia (l. c.) und nach ep. II (B. S. 833) infallibilitatis refugium est, in unione esse cum principe in ecclesia. Der Papst soll allerdings durch eine Repräsentation der ganzen Kirche gewählt werden und ist an den Sitz in Rom nicht gebunden; die cathedra Petri ist da, wo die Übereinstimmung der Kirche ist (II, 18 A. III fol. 31^{b}). Der Papst kann das Konzil weder aufheben noch verlegen, ja seine Versammlung nicht wehren, aber das Konzil muß sich „ohne Leidenschaft mit höchster Sanftmut in Ordnung gegen ihn betragen" und darf namentlich, auch wenn es als Universalkonzil über dem Papst steht, der „schuldigen Unterwerfung" nicht vergessen, in der es als Patriarchalkonzil des Abendlandes unter ihm als Patriarchen des Abendlandes steht. Denn in dieser Eigenschaft ist er wie jeder Bischof und Patriarch seinem Partikularkonzil gegenüber absolut in der ganzen Administration und darf nicht gerichtet werden außer im Fall der Häresie (II, 20 A. fol. 36^{b}). Man wird es angesichts dessen begreifen, daß Cusanus bei so ausgeprägtem Sinn für kirchliche Disziplin ohne große Schwierigkeit ins päpstliche Lager übergehen konnte. In die Orgien des extremen Absolutismus ist er auch später nie verfallen.

Zudem liegt die Einheit seines kirchlichen Charakters auf dem praktischen Gebiet; er ist von Anfang bis zu Ende seines öffentlichen Lebens Mann der Kirchenreform und zwar in dem streng sittlichen Sinn der Brüder des gemeinsamen Lebens, aus deren Schule er hervorgegangen und der reformierten Ordenskongregationen der Zeit (vgl. sein sittliches Ideal: imitatio Christi in dem Ref.-Entwurf bei Düx I S. 451 ff.), eine Richtung, die als gut mittelalterlich katholisch bei ihm besonders daran kenntlich ist, daß er die Aufrechterhaltung der hierarchischen Machtansprüche als unentbehrliche Grundlage religiös-sittlicher Reformation ansah, dies die Wurzel seines Brixener Streits. Sein Bestreben war,

die Art der Visitation, die er auf seiner Legationsreise geübt, die auch den Basler Reformdekreten entsprach, wirklich zu einer ständigen, systematischen Einrichtung für die ganze Kirche zu machen. Der Entwurf hierüber (Dür II S. 451 ff.) zeichnet sich dadurch aus, daß sein Hauptgegenstand die Einrichtung einer Sittenaufsicht am päpstlichen Hof, den Papst selbst voran, ist, weshalb er wohl auch unter den Tisch gefallen ist. Die Methode seiner Visitation war: 1. Belebung der Provinzialkonzilien, für deren unter seinem Vorsitz gefaßte Beschlüsse das erste von Salzburg typisch ist (dessen canones bei Übinger, HJG 1887: Kautelen gegen den Mißbrauch des angeordneten Ablasses im Sinne wirklich religiöser Verwendung desselben, Verbot gegen jede Art von Simonie, Konkubinat 2c.; in Bamberg läßt er die Errichtung neuer Bruderschaften verbieten, in Magdeburg verbieten, den Ablaß gegen Geld zu verkaufen, wegen Geldschulden das Interdikt zu verhängen 2c.). 2. Reformation der Klöster und Stifte im Geiste der Windesheimer und Bursfelder Kongregation, wobei er mit dem damals in Norddeutschland thätigen Busch, mit van Hejlo und anderen in Verbindung getreten ist, ihre Thätigkeit mit der päpstlichen Vollmacht gedeckt, sie als seine Gehilfen verwandt hat. 3. Deutsche Predigt, die er selbst übte. 4. Eigenes Beispiel durch schlichtes Auftreten, Volkstümlichkeit und strenge Selbstzucht. In seinem eigenen Bistum hat er in diesem Sinn weiter gearbeitet, die Synoden zur Hebung der Bildung und des Verantwortlichkeitsgefühls des Klerus benutzt, ist rücksichtslos gegen verweltlichte Klöster vorgegangen, hat auch die vornehmen Domherren in ihrer Behaglichkeit gestört. Das Ganze ging auf Erweckung religiösen Sinns, sittliche Volkserziehung und Abschneidung der Auswüchse des Aberglaubens. Dafür ist charakteristisch, daß er die Wallfahrt zur blutigen Hostie in Wilsnack als Schwindel verbot (vgl. den Erlaß bei Gieseler, KG Bd II, Abt. 4, 1835, S. 332), wie denn seine Abendmahlsauffassung von Superstition frei ist (vgl. ep. II B. S. 829—31). Sein Freund van Hejlo ging in dieser Beziehung noch weiter (dessen Äußerungen bei Scharpff I S. 179 ff. und Übinger HJG 1887 S. 654 ff.). Charakteristisch für die Zeit und für den Erfolg dieser ganzen Reformationsbestrebungen ist aber auch, daß die Wilsnacker Wallfahrt bald nachher die päpstliche Anerkennung erhielt. Auch hier arbeiteten Männer wie Cusanus mit gebundenen Händen: in Dortrecht folgt er selber mit Andacht der Prozession mit einer Kreuzpartikel (HJG 1887 S. 656). Doch wird trotz der tendenziösen Verwertung der Gestalt des echten Reformators gegen die „Revolution" des folgenden Jahrhunderts seitens der ultramontanen Wissenschaft (vgl. Janssen, Gesch. d. d. V. I) niemand ihm reines Streben und tüchtige Willenskraft absprechen, das Streben, das in dem Satz seines Reformationsentwurfs (Dür I S. 453) ausgesprochen ist: in ipso Christo primo mundi victore, in omni autem christiformi virtus ita vincere debet, quod propter virtutem, quae est vita spiritus, haec sensibilis vita nihili pendatur. **R. Schmid.**

Cynewulf. — Vgl. ten Brink, Geschichte der Engl. Litteratur I, S. 64 ff.; Ebert, Allgem. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande III, S. 40 ff.; Wülker, Grundriß zur Geschichte der angels. Litteratur S. 147 ff.

Cynewulf (spr. Kynewulf) neben Caedmon (s. Bd III S. 618, 57) der einzige angelsächsische Dichter, von dem uns der Name bekannt ist. Jünger als Caedmon, fällt die Zeit seines dichterischen Schaffens wohl vorzugsweise in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts, so daß seine Geburt zwischen 720—730 zu setzen sein wird. Er war wahrscheinlich ein Mercier, nicht ein Nordhumbrier, wie man früher annahm (vgl. Anglia Bd 17, S. 106 ff.). In seinen geistlichen Dichtungen nennt Cynewulf seinen Namen in Runen. Es sind dies: „Die Schicksale der Apostel" „Crist", „Juliane" und „Elene" (Helena).

Über Cynewulfs Leben wissen wir nur, was er uns selbst im Nachwort zur „Elene" mitteilt (vgl. Elene V, 1236 ff.). In seiner Jugend mag er eine Klosterschule besucht haben (darauf deutet seine Kenntnis des Latein, vgl. ten Brink a. a. O. S. 64), ohne aber Geistlicher werden zu wollen. Dann trieb er sich Jahrzehnte lang als fahrender Sänger an den Höfen der Großen umher und nahm wohl auch selbst teil an Kämpfen und Seefahrten. Durch eine Offenbarung scheint dann, als der Dichter schon in vorgerückterem Alter stand, ein Wandel in seinem ganzen Denken eingetreten zu sein. Er entsagte der Welt und brachte in der Stille des Klosters oder der Einsiedelei seine übrige Lebenszeit zu. Hier entstanden die schon erwähnten geistlichen Dichtungen. Da aber Cynewulf auch von Gedichten spricht, die er als fahrender weltlicher Sänger verfaßt habe, so suchte man nach diesen, und glaubte sie in einer Sammlung von 96 Rätseln gefunden zu haben (abgedruckt in der Bibliothek der angels. Poesie, begründet von Grein, neubg. von Wülker, Bd III, S. 183 ff.). Obgleich diese aus dem 8. Jahrhundert stammen und

von Cynewulf verfaßt (wenigstens teilweise) sein können, ist kein zwingender Grund, sie ihm zuzuschreiben (vgl. Ebert a. a. O. III, S. 40 ff.; Trautmann, Anglia, Bd VI, Anzeiger: 158 ff. Bd VII Anz. S. 210 f; Herzfeld, Die Rätsel des Exeterbuches und ihr Verfasser, Berlin 1890). Die geistlichen Dichtungen beruhen, ganz im Gegensatz zu Caedmon, abgesehen vom „Crist“ auf Legenden, nicht auf der Bibel und manche Kirchenväter, wie vor allen der in England so angesehene Gregor I., wirkten auf sie ein. Neben dem Legendenhaften verraten sich in diesen Gedichten, am Ende der ganz kurzen Geschichte der Apostel, wie auch zum Schlusse des siegreichen Kampfes Julianes gegen den Erzfeind und der Auffindung des wahren Kreuzes Christi durch die Kaiserin Helena, schon deutliche Spuren der Heiligenverehrung, während sich im „Crist“ die Anfänge des Marienkultus finden. Die Dichtung „Crist“ hielt man früher für eine Sammlung lose verbundner Hymnen (vgl. Thorpe, **Codex Exoniensis, Preface** und S. 1—104), wovon nur der letzte Teil (über das jüngste Gericht) engern Zusammenhang hätte. Es ist Dietrichs Verdienst, „Crist“ als ein zusammenhängendes Gedicht in drei Teilen (im 3. stehen die Runen) die dreifache Ankunft des Erlösers auf Erden (Geburt; Auferstehung und Wandeln auf Erden bis zur Himmelfahrt; Kommen zum Jüngsten Gerichte) nachzuweisen (vgl. ZdA Bd 9 S. 193 ff.). Neuerdings wurde zwar wieder versucht, die einzelnen Teile des „Crist“ verschiedenen Verfassern zuzuteilen, doch ohne Erfolg (vgl. Anglia, Bd 18), wenn auch zuzugeben ist, daß der Dichter die drei Teile nicht hintereinander abfaßte. Die Art Cynewulfs in seinen Gedichten kennzeichnet den jüngeren Dichter: vor allem der subjektive, oft lyrische, manchmal dramatische, aber nie epische Ton, während seine Vorliebe für eine lebhafte Darstellung von Kämpfen und Seefahrten noch an die alte Zeit erinnert. Die Langzeile liebt er außer mit Reimstäben auch mit Reimen zu versehen. Neben diesen Werken, worin sich der Dichter selbst nennt, werden ihm eine Anzahl anderer mit mehr oder weniger Recht zugeteilt (vgl. Wülker, Grundriß S. 176 ff.). Am meisten Anspruch auf die Autorschaft dieses Dichters hat wohl das Gedicht über den „Tod des Guthlac“ (Guthl. v. 791—1353), dessen Ende, das wahrscheinlich die Runen enthielt, fehlt. Der erste Teil des Guthlac (1—790) ist älter und von einem andern Dichter. Am weitesten von deutschen Gelehrten gingen im Zuteilen von Werken an den Dichter Dietrich und Grein (vgl. Dietrich, **Commentatio de Cynewulfi aetate,** Marburg 1859. — **Disputatio de cruce Ruthwellensi,** Marburg 1865; Grein, Einleitung in seine kurzgefaßte angelſ. Grammatik, Kassel 1880). Rieger, und dann ten Brink, verhielten sich schon viel skeptischer, und seit dem Erscheinen des Aufsatzes über Cynewulf in der Anglia (vgl. Anglia, Bd I, S. 483 ff.), begannen neue Untersuchungen der einzelnen Gedichte.

Das Ergebnis dieser ist: von Nachahmern und Schülern Cynewulfs mögen sein: „Andreas“ (der vielfach bis in die neueste Zeit dem Dichter zugeschrieben wurde; vgl. ten Brink a. a. O. S. 74; dagegen Fritzsche, Anglia Bd 2 S. 441 ff.; ten Brink, **Early English Literature,** London 1883 S. 389; Ebert a. a. O. Bd III, S. 63 ff.), Phönix und das Bruchstück von der Höllenfahrt Christi. Dagegen haben Gedichte, wie „Des Menschen Geschicke“, „Des Menschen Gaben“, „Des Menschen Gemüt“, der „Wanderer“ wie der „Seefahrer“ und andere, die Dietrich, Grein und Rieger als Cynewulfs Eigentum betrachten, garnichts mit diesem zu thun. Das „Traumgesicht vom Kreuze“ hat sich als jünger als das achte Jahrhundert herausgestellt (vgl. Ebert, Berichte der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol. histor. Klasse, Bd 38, S. 81; Wülker, Grundriß, S. 189 ff.), ebenso stammt das „Reimlied“ aus späterer Zeit. **R. Wülker.**

Cyprian, Ernst Salomon, gest. 1745. — Litteratur: Beck in AdB 4, 667—669; Joh. Fabricius, historia bibliothecae Fabricianae, IV, p. 455; Ludovici, Ehre des Casimiriani academici zu Koburg, II, S. 292; Erdmann Rudolph Fischer, Das Leben Ernst Sal. Cyprians, Leipzig 1749; Chr. Ferd. Schulze, Leben Herzog Friedrichs II. von Gotha, Gotha 1851; J. J. Moser, Beytrag zu einem Lexico der jetzt lebenden Lutherischen und Reformierten Theologen in und um Teutschland, Züllichau 1740 S. 793—797 mit dem Verzeichnisse seiner Schriften; J. M. Schrödh, Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, Leipzig 1767 2. Band 3. Sammlung S. 377, wo sich auch sein Bildnis befindet; J. A. Dorner, Geschichte der protest. Theologie, München 1867, S. 675 Anm.; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, Leipzig 1865 II, 287; Verzeichnis der Handschriften im Preußischen Staate I, Hannover 1, Göttingen 1, Berlin 1893, S. 101. 234. 246. 257. 1083 ff.; (J. A.), Grundriß zum Portrait des Herrn E. S. Cypriani . . . . das ist Copia Eines Send-Schreibens O. O. 1701. Eine Amtsanweisung für C. als Prinzenerzieher befindet sich im Koburger Archive.

Ernst Salomon Cyprian war einer von den wenigen, gegen Mitte des 18. Jahrhunderts übrig gebliebenen, gelehrten Standhaltern der lutherischen Orthodoxie. Geboren 1673 zu

Ostheim in Franken, begann er seine Studien in Leipzig, setzte sie in Jena unter Veltheim, Bechmann, W. Baier fort, beschäftigte sich hier unter Danz besonders mit den orientalischen Sprachen, und folgte 1698 dem ihm befreundeten Andreas Schmidt bei dessen Berufung nach Helmstedt dorthin. 1699 wurde er Professor Extraordinarius der Philosophie, nahm aber schon 1700 den Ruf nach Koburg als Direktor des dortigen Gymnasium academicum an und erwarb sich in Wittenberg 1706 die theologische Doktorwürde. Nach 13jähriger Verwaltung des Rektorats wurde er von Friedrich II. von Gotha 1713 in das Oberkonsistorium berufen, 1735 unter Friedrich III. zum Vizepräsidenten ernannt, auch mit mehreren Nebenämtern betraut. Er starb i. J. 1745. Schon in Helmstedt hatte er seinen Eifer für die reine Lehre durch zwei Streitschriften gegen Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie zu bewähren angefangen, und dieser Polemik auch ein ausführliches, aber erst später durch G. Grosch vollendetes Werk gewidmet: „Notwendige Verteidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldsche Ketzerhistorie, 1746". Die seit dem Ryswyker und Rastatter Frieden zunehmenden Übergriffe der römischen Kirche bewogen ihn 1719 zur Herausgabe der Schrift: „Ueberzeugende Belehrung vom Ursprung und Wachsthum des Papstthums", sowie der Hilaria Evangelica, einer Sammlung von Berichten über das Reformationsjubiläum von 1717. Außer einigen andern verdienstlichen kirchenhistorischen Arbeiten gab ihm besonders eine allerdings nicht überall wohllautende Berühmtheit seine Polemik gegen die gegen das Jahr 1720 hin in Anregung gekommene Union der beiden evangelischen Konfessionen. Dahin gehören folgende Schriften Cyprians: „Abgedrungener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Protestanten aus Liebe zur nothleidenden Wahrheit abgefaßt, mit historischen Original-Dokumenten bestärkt, 1722"; „Authentique Rechtfertigung der Conduite, welche Ernst Salomon Cyprian beim jetzigen Unionswesen hat vorwalten lassen, 1722"; „Das Urtheil englischer Theologen von der Synode zu Dortrecht und ihrer Lehre, 1723". Diese wie alle übrigen Arbeiten des gelehrten Mannes lassen wahrnehmen, daß sie auf historischen Quellenstudien beruhen, und — soweit er es auf seinem beschränkten Standpunkte vermochte — mit Unparteilichkeit geschrieben sind.

Die Veranlassung zu diesem Streite ging von Preußen aus. Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten der Reformierten und Lutherischen nur als „eine von den Pfaffen eingeführte saure Sauce" erschienen, hatte 1717 kurz vor dem Reformationsjubiläum von seinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich 15 Vereinigungspunkte aufsetzen lassen und 1720 trat Matth. Pfaff in seiner Schrift: „Näherer Entwurf zur Vereinigung der protestierenden Kirchen" zur Unterstützung jenes Unionsplans auf. Cyprian aber wurde in diese Verhandlung, die er von vornherein mit größtem Mißfallen ansah, durch ein gegen Pfaffs Unionsanschläge gerichtetes, demselben vertraulich, auf dessen Verlangen zugesendetes Gutachten, welches zum Verdruß des Verfassers in den Leipziger novis literariis abgedruckt, eine hitzige Gegenschrift von Pfaff hervorgerufen hatte, hineingezogen. Der damals unter den Politikern bereits sehr verbreitete konfessionelle Indifferentismus hatte selbst das corpus evangelicorum zu Regensburg sehr günstig für eine Union gestimmt. Der König von Preußen betrieb die Sache mit seiner ungeduldigen Hitze, auch Hessen-Kassel war eifrig in der Sache thätig, selbst unter den Abgeordneten lutherischer Höfe, wie Ansbach, Bayreuth und Württemberg, befanden sich reformierte Konfessionsgenossen: an Zustimmung des gothaischen Hofes, des Fürstenhauses Ernst des Frommen, war viel gelegen. So bekam denn Cyprian wegen seines Widerspruchs, den er im Geheimen Rate beim Vortrage in auswärtigen Religionsangelegenheiten geltend machte, viele Anfechtung zu erdulden; der preußische und der hessische Hof drangen darauf, ihm Stillschweigen aufzuerlegen, und die Zeitungspresse erhob sich größtenteils gegen ihn als Zeloten. Die vornehmste jener Schriften, „der abgedrungene Unterricht", richtet sich gegen die calvinische Prädestinations- und Abendmahlslehre, und will die Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit der reformierten Theologen von Anfang der Trennung an darthun; zum Belege werden aus dem reichen handschriftlichen Schatze, den sich der Verfasser mit vielen Kosten gesammelt, wichtige Dokumente aus der Reformationszeit mitgeteilt.

Dem Geiste nach mit Valentin Löscher nahe verwandt, zeigt sich Cyprian in diesen seinen Schriften wie in seiner praktischen kirchlichen Thätigkeit als ein Mann, dem es bei dem Eifer um die reine Lehre auch aufrichtig um christliches Leben zu thun ist, der als Motto in die Stammbücher zu schreiben pflegte: Securitas christianorum in eo posita est, ne sint securi, der mit Eifer alles betrieb, was den Aufbau der Kirche beförderte, auch die Rechte derselben gegen Cäsaropapie zu vertreten bemüht war — dies alles jedoch nur auf den schon gebahnten Geleisen und mit Vermeidung alles auffallenden, so daß den

Pietisten gegenüber seine Losung lautete: **Licet pium esse sine pompa et fratrum contumelia.** Eine willige Unterstützung fand er in seinem ihm mit ehrerbietiger Pietät in religiösen Angelegenheiten unbedingt vertrauenden Fürsten Friedrich II., einem entschiedenen Freunde der lutherischen Kirche. Während Cyprian in seinen Briefen wiederholt klagt, daß der meiningische und weimarische Hof die orthodoxe Haltung verloren haben, rühmt er in einem Briefe von 1718 seinem Fürsten nach: **herus meus cum religionis rarissimam curam suscepisset, dici non potest, quantopere orthodoxos theologos, qui simul vita docent, amet aut potius diligat.** Der Bau von Kirchen und Schulen, der Druck frommer Bücher, die Hilfeleistung an notleidende und auswärtige Glaubensgenossen, die Aufrechterhaltung der lutherischen Lehre: für alle diese Zwecke zeigte der Fürst einen treuen Eifer. Und so erwies er sich, auf den Zuspruch seines Kirchenrates, auch beharrlich in dem Widerspruch gegen die Regensburger Unionsprojekte, obwohl man daselbst am 28. Februar 1722 durch Stimmenmehrheit zu dem Beschluß gekommen war, „die Sache **pro conclusa** zu halten, doch in **honorem directoris** (Kursachsens, mit welchem Gotha stimmte) mit Publikation des **conclusi** noch einige Tage zurückzuhalten."

Mit dem Tode dieses religiös gesinnten Fürsten 1732 begann für Cyprian eine weniger erfreuliche Epoche, denn Friedrich III., besonders aber dessen Gemahlin, Prinzeß Louise Dorothea von Meiningen, „von Jugend auf — wie Thümmel berichtet — genährt mit der Milch der französischen Litteratur", waren mit ihrem Interesse ganz andern Dingen zugewendet als den Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit. Man trägt sich noch jetzt mit Anekdoten über die freimütigen Angriffe des Kirchenrats in seinen Predigten auf die Frivolität seiner fürstlichen Zuhörerin, wie er das eine Mal in einer vor ihr gehaltenen Predigt gesagt: „Alles Unglück kommt von Meinungen" (**vulgo pro** Meiningen), wie er ein andermal sie angeredet: „Durchlauchtigste, gnädigste Herzogin, große, große, erhabene Sünderin". Sie bezeichnete ihn in einem Briefe als **un homme sottement orthodoxe.**

Des Mannes innerste Gesinnungen lernt man aus dem Briefwechsel mit seinem um die Mauern Zions klagenden Geistesverwandten Valentin Löscher kennen, welcher sich in dem ersten Bande der Briefsammlung desselben in der Hamburger Stadtbibliothek befindet. In einem Briefe von 1721 klagt Cyprian hier, wie Pfaff die meisten Regensburger Gesandten mit Haß gegen ihn erfülle, und setzt hinzu: **Deus ei reddet brevi, quod meretur; nolim autem reddat et deprecor.** Er meldet, wie er durch seine Briefe auch den dänischen und schwedischen Hof in das Interesse gegen die Calvinisten zu ziehen gesucht, er giebt Nachricht über die Untersuchung, die er durch seinen Fürsten gegen die Orthodoxie von Buddeus veranlaßt hat, und legt sich diesen seinen Glaubenseifer zum Ruhme aus: „Buddeus," heißt es in einem Briefe vom 4. Februar 1716, „schreibt mir zu, daß er von hier und Eisenach keine **absolutoria formula** kennen gelernt, **sed Deum testor, me id non partium studio, sed amore ecclesiae tranquillitatis fecisse.** Die Kirche würde mir einigen Dank wissen, wenn sie wüßte, was ich bis jetzt für sie gelitten; die vornehmsten Politiker verlassen mich alle oder ihre Söhne haben Buddeus zum Lehrer gehabt: **solus fere princeps a meis partibus stat**". Doch hält er es am Ende für das Ratsamste, den Kampf gegen die Hallenser aufzugeben. Vom 6. Dezember 1716 schreibt er: „Wider die Hallenser ferner zu schreiben, halte ich nicht für geraten. Ihre **machinationes** sind hinlänglich aufgedeckt; drängen wir noch mehr, so geben sie allmählich zu den Calvinisten über und reißen ganze Provinzen in dieses Lager: **mihi variis in aulis versato compertissimum est, atheismum et epicureismum hujusmodi internis collisionibus nimium quantum firmari.**" Noch tiefer ist der Mut gesunken in einem Briefe von 1726, worin er abrät, eine neue Unionsformel mit den Hallensern, „denen wir nur noch eine **fabula** sind", zu versuchen; man würde nur den Papisten und Calvinisten zum Hohn werden. **Tholuck † (Georg Müller).**

Cyprianus von Antiochia s. Bd I S. 142,59.

Cyprianus, Thascius Cäcilius, Bischof von Karthago, gest. 258. — Litteratur: I. Leben Cyprians. 1. Quellen: Pontius, de vita Cypriani bei Ruinart, Act. Martyr. und in den Ausgaben der Werke Cyprians; Acta Proconsularia Martyrii Cypriani (Ruinart 216 sqq.); [Lactant. div. inst. V, 1; Euseb. hist. eccl. VII, 3]. 2. Spätere Bearbeitungen: J. Pamelius, Antw. 1568; Jo. Pearson, annales Cyprianici, Oxf. 1682; Maranus, vita Cypriani (in der Ausgabe von Baluzius 1726); H. Dodwell, Diss. Cyprianicae, Oxon. 1684;

[A. F. Gervaise,] la vie de St. Cyprien, Paris 1717. 4°; Tillemont, Mémoires IV, p. 76 sqq.; Ceillier, III; Lumper XI; Rettberg, Thasc. C. Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, Gött. 1831 (vgl. Kirchengesch. von Schröck, Bd IV, Neander, Bd I, Böhringer, Biographien I, 2, 2. Aufl. S. 813–1039). Ferner: G. A. Poole, life and times of C., Oxf. 1840; Wolfg. Reithmeier, Gesch. des hl. Cyprian, Augsb. 1848; Aem. Blampignon, de C., Paris 1861: Bernh. Fechtrups, Der heil. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre dargestellt, Münster 1878 8°; Havet, Cyprien évêque de Carthage (Revue de deux mondes 1884, S. 27–69. 283–311. — 3. Einzelfragen: Jo. Sage, principles of the Cyprianic age, Lond. 1695, 4°, 1717; vindication of . . the principles Lond. 1701, 4° (works, Edinb. 1846, II, III); W. Jameson, Cypr. isotimus (gegen Sage gerichtet), Edinb. 1705; Lardner, credibility pt. II, c. 44 (c. 45 handelt von den Cyprian zugeschriebenen oder mit seinen Werken verbundenen Schriften; Tho. James, Cyprian. redivivus, Lond. 1600, 4°.

II. Ausgaben (Ueber die Handschriften vgl. Baluzius, Cypriani opera 1726, p. CXVII). 1. Gesamtausgaben: a) Incunabeln: 1. Rom 1471 (Conr. Schweinheim und Arnold Pannartz); 2. Venedig 1471. Nach dem Herausgeber Vindelinus aus Speier meist als editio Spirensis bezeichnet; 3. Ohne Jahr und Drucker: editio innominata. b) Spätere Ausgaben: Paris 1512 (ed. Berth. Rembott); Basel (von Desid. Erasmus) = Editio Frobeniana. (Enthält zuerst die Bücher de laude martyrii, de disciplina et bono pudicitiae und ad Novatianum haereticum und das von Erasmus untergeschobene Buch de duplici Martyrio ad Fortunatum. Nachdrucke 1525. 1558 (Basel, Froben), 1540 (Fabricius).; Kölner Ausgaben 1520. 1525. 1544 (von Heinr. Gravius); Lyon: 1528. 1537. 1544; Paris 1541; Venedig 1547; Antwerpen 1541. 1542; London 1600; Ausg. von Paul. Manutius. Rom 1563 (Manutius fand de spectaculis und von den Briefen 5. 17. 19. 23. 26. 27. 29. 30. 38. 39. 60. 78. 80. 82. 83 der Ausg. von Pamelius; Morelius fügte den Brief Firmilians, des Celerinus an Lucian und Lucians Antwort, den Brief des Celsus an Vigilius, die Bücher de Aleatoribus, adversus Judaeos qui insecuti sunt Christum, de duodecim abusionibus saeculi, coenam Cypriani, carmina S. Martyri adscripta hinzu); Ausg. von Pamelius: Antwerpen 1574. 1589. 1617 (Köln). 1574. 1603. 1616. 1644 (die letzten 4 A. in Paris); Goulartius, Genf 1595; Rigaltius 1648 (Paris, mit lib. de rebaptismate); Priorius 1666 (ib.); Joh. Fell, Bisch. von Oxf. (mit Bisch. Joh. Pearson) 1682. (Neue Auflagen und Nachdrucke Bremen 1690. Amsterd. 1699); Steph. Baluzius (und ein Mauriner Brud. Maranus nach Baluzius' Tode), Paris 1726. Venedig (bei Ant. Groppus und Franz Pitterius) 1728. 1758 Fol.; Fr. Oberthür, Würzb. 1782, 2 Bde; Paris 1836 (bei Gauthier erschienen und nach Baluzius und Rigaltius bearbeitet); Goldhorn, Lpz. 1838. 1839, 2 Bde 8°; S. Th. C. Cypr. opera omnia rec. G. Hartel 3 voll. Wien 1868–71. — 2. Einzelne Werke: Krabinger, de catholicae eccles. unitate, de lapsis, de habitu virginum, Tüb. 1853; Liber de mortalitate et epistola ad Demetrianum cum adnotationibus Joa Tamiettii. Ed. 2. August. Taur. ex offic. Salesiana 1894; Hilgenfeld, libellum de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatum ed. et comm. crit. exeg. hist. instr. Freiburg 1887 Mohr. — 3. Uebersetzungen. Unter Uebergehung zahlreicher Uebertragungen in die englische Sprache machen wir hier auf die Uebersetzung von Ulrich Uhl in der Kemptener Bibliothek von Jos. Kösel aufmerksam; Th. C. C.: Til Donatus, Om Dodeligheden og Om Tadlmodighedens Gode. Tra den latinske Grundtext ved O. Ugland, Malling 1883.

III. Schriften über Cyprian: Reuchlin, de doctrina Cypriani I–III, Straßburg 1751–54, 4°; G. Müller, observatt. in Cypr., Gera 1771, 4°; M. Haupt in Hermes v. 315 ad Don. 4; J. R. Ott, in Jahrb. 1871 S. 851; (Pseudo-Cyprian de Sod. 56 sqq.); The computus de Pascha printed whit C., was written in Africa in 243; G. Salmon in Hermathena I. Dubl. 1873 (p. 85–86. 90–91. 96–97); Schmieder, Ueber die Schrift de unitate ecclesiae, Lpz. 1822; E. Weicker, Ueber diese Schrift (Illgen, hist. theol. Abh. 1824, Leipz.); desgl. Huther, Hbg. 1839; Dr. Jos. H. Reinkens, Die Lehre des hl. Cypr. von der Einheit der Kirche, Würzb. 1873; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Litt. Lpz. 1874, S. 54–61; O. Ritschl, Cypr. v. K. und die Verf. d. Kirche, Gött. 1885; Karl Goetz, Gesch. der Cyprian. Litt. bis zur Zeit der ersten erhaltenen Handschriften, IX, 129, Basel 1891, Reich; Die Bußlehre Cypr. Eine Studie von Lic. K. Götz, Königsb. i. Pr. 1895; Cypr. heptateuchos etc. et Hilarii quae feruntur in Gen., de Maccab. atque de evangelio rec. R. Peiper, Wien 1891, Tempsky; Morgenstern, G., C., Bischof v. Karthago als Philosoph, Jena 1889, Pohle; Constitutus = καθεστώς, ὤν bei Cyprian von Karl Goetz (Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 9, 2, S. 397. 308); Ritschl, O., De epistulis Cyprianicis, Halis Sax. 1885, Habil. Schr.; H. Turner, two early lists of St. Cyprians works (the Classical Review 1892, 205–209); St. Cypr. correspondance (Chr. Quart. Rev. Juli 1891, 381–410); E. Wölfflin, Cyprianus de spectaculis (Arch. f. lat. Lexikogr. und Gramm. 1891, S. 1–22); Matzinger, Des hl. C. Traktat de bono pudicitiae, Nürnb. G.-Progr. 1892; J. Haußleiter, Zwei strittige Schriften C.s: de spectaculis et de bono pudicitiae (ThLB 1892, Sp. 431–436); E. Weymann, Ueber die dem C. beigelegten Schriften de spect. und de bon. pud. (HJG 1892 S. 737 bis 748); A. Harnack, Die Briefe des röm. Clerus aus der Zeit der Sedisvacanz im J. 250 (In theol. Abh. Weizsäcker gewidmet, 1–36, Freib. i. Br. 1892, Mohr); Lüdemann, Ueber O. Ritschl (ThJB 1885 S. 149); Le Provost, étude philosophique et littéraire sur saint

Cyprien, XII, 304, Paris, Lecoffre 1888; A. Miodonsky, Anonymus adv. aleatores und die Briefe an Cypr., Lucian, Celerinus und den karthag. Clerus (Cypr. ep. 8. 21—24), Krit. verb., erl. und ins Deutsche übersetzt mit einem Vorw. von Ed. Wölfflin, 128 S., Leipzig 1888, Deichert Nachf.; Funk, Die Schrift de aleatoribus (HJG 1888, S. 1—22); M. Maspitius zu Cyprian (Collation von Walrams Cyprianstellen im lib. de unit. eccl. conservanda) (Zeitschr. f. österr. Gymn. 1888, 869—872) Vgl. Lüdemann, Theol. Jahrb. 1889 S. 143ff. 1890, S. 124ff.; Freppel, St. Cypr. et l'église d'Afrique au III. siècle; Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1863—64, 3. Édition 1889, Paris, Retaud-Bray, 431 S.; P. von Hoensbroek, Die Schrift de aleatoribus als Zeugn. für den Primat der röm. Bisch. (ZkTh 1889, S. 1—26); W. Haller, Pseudocyprianus adv. aleatores (Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1889, S. 191—222); Sanday, W., the Cheltenham list of the Canonical Books of the Old and New Test. and of the Writings of Cyprian (Stud. bibl. Oxf. 1890, S. 217—325); J. Haußleiter, Cyprianstudien (Comm. Wölfflin, Leipz. 1890, Teubn. S. 377—389); A. Miodonski, Zur Kritik der ältesten lat. Predigt adv. aleatores, Ebendas. 371—376); Etude critique sur l'opuscule de Aleatoribus par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université cathol. de Louvain 1890, Löwen, Valinthout; J. Ernst, War der hl. Cypr. exkommuniziert? (ZkTh S. 473—499, 1893); ders., Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung (Ebd. S. 209—259); Demmler, Ueber den Verf. der unter C.s Namen überlieferten Traktate de bono pudicitiae und de spectaculis (ThQS 1893, S. 223—271).

Thascius Cäcilius **Cyprianus** ist wahrscheinlich am Anfange des 3. Jahrhunderts in Nordafrika geboren. Prudentius (hymn. 13) und Suidas (s. v. *Καρχηδών*) nennen Karthago seine Vaterstadt; jedenfalls ist er in Karthago von früher Jugend auf erzogen worden. C.s Wort von Karthago in ep. 36, Ausg. von Baluzius (ubi me Deus et credere voluit et crescere) spricht jedoch nur von der Taufe und der darauf folgenden Erhebung in den Priesterstand und zur Bischofswürde, nicht von der leiblichen Geburt. Während Thascius der eigentliche Vorname war (cf. passio Cypriani, ed. Oxon. p. 13. 15), nahm nach Hieronymus (in Job. c. 3) C. den Beinamen Cäcilius zum ehrenden Andenken an den Presbyter dieses Namens an, dem er die Bekehrung zum Christentum verdankte, und in dem man sogar den Cäcilius im Oktavius des Minucius Felix hat wiederfinden wollen. Cyprian entstammte ohne Zweifel einer angesehenen und reichen Familie und empfing eine tüchtige Erziehung. Seine Eltern waren jedoch Heiden, und der Sohn wählte herangewachsen den Beruf eines Lehrers der Rhetorik. Sein Leben vor der Bekehrung war wahrscheinlich nach heidnischen Begriffen tadel- und makellos; dem Getauften erschien dasselbe begreiflicherweise durchaus sündig und Gott mißfällig. Die Taufe empfing C. wahrscheinlich im Jahre 245 oder 246. Unmittelbar nach diesem sehr stark auf ihn einwirkenden Ereignis verschenkte er den größten Teil seines Vermögens an die Armen, legte sich strenge Büßungen und Entsagungen auf und widmete sich mit großem Eifer dem Studium der heil. Schrift, mit welcher er sich in seinen Schriften auf das genaueste vertraut zeigt, und der Schriften der Kirchenlehrer, unter welchen besonders Tertullian auf ihn einen dauernden Einfluß gewann (Da mihi magistrum! Hieronymus catal. c. 53; cf. Hieron. ep. 41). Entweder der Zeit, wo er noch Katechumene war, oder der ersten Zeit nach der Taufe gehören seine frühesten schriftstellerischen Leistungen an, nämlich die epistola ad Donatum de gratia Dei, die von Minucius Felix und Tertullians Apologeticum stark abhängige Schrift de idolorum vanitate und seine 3 Bücher testimoniorum adversus Judaeos. — Kurze Zeit nach der Taufe wurde er zum Diakon ernannt, und im J. 247 mag er zur Presbyterwürde emporgestiegen sein. Im folgenden Jahre wurde Cyprian zum Bischof erwählt, allerdings nicht ohne den Widerspruch einiger älterer Presbyter. Der junge Presbyter lehnte anfänglich die Annahme der Wahl aus Bescheidenheit ab, aber die Gemeinde gab nicht nach, sondern umringte sein Haus und bestürmte ihn so lange, bis er sich in das Unabwendbare fügte. Mit der Erhebung auf den bischöflichen Stuhl begann für Cyprian eine Reihe harter und langwieriger Kämpfe. Ein Teil der Priester vereinigte sich zu einer Oppositionspartei, welche dem Bischof das Amt sehr erschwerte, seinen Anordnungen entgegenhandelte und alles that, um den Bischof in der Stadt und in den weitesten Kreisen der Kirche zu verleumden und seinen guten Ruf zu untergraben. Obgleich C. sie anfangs mit kluger Schonung behandelte, die Presbyter seine compresbyteri nannte und keine Anordnung traf, ohne zuvor ihren Rat eingeholt zu haben, so war er doch bald genötigt, volle Strenge gegen widerstrebende Elemente anzuwenden und das Ansehen seines Amtes mit allem Nachdruck zu verteidigen. Besonders ernst arbeitete er an der Wiederherstellung der sehr gesunkenen Kirchenzucht und scheute vor den strengsten Maßregeln gegenüber den in sittliche Verirrungen gefallenen Priestern und gottgeweihten Jungfrauen nicht zurück. Mit seiner

Strenge mehrte sich die Zahl seiner Feinde. Als die Decianische Christenverfolgung im Jahre 249 völlig unerwartet ausbrach, zeigte sich, wie sehr die langjährige Ruhe die Christen verweichlicht und widerstandsunfähig gemacht hatte, in dem massenhaften Abfall der Christen von ihrem Glauben. Cyprians Leben war in dieser Verfolgung auch bedroht. Das heidnische Volk forderte wiederholt im Cirkus und auf der Straße mit großem Ungestüm die Hinrichtung des Bischofs von Karthago (Cyprianum ad leonem! Ep. 55). C. entzog sich der Verfolgung durch die Flucht. Sein Vermögen, d. h. die Erträgnisse seines Amtes, verfiel, soweit C. dasselbe nicht in Sicherheit bringen konnte, der öffentlichen Proskription (ep. 6. 55. 69). So wenig wir Cyprian seiner Flucht halber tadeln werden, so gab doch seinen Feinden die heimliche Entfernung, von der selbst der größere Teil erst Kunde erhielt, als sie geglückt war, eine sehr willkommene Waffe in die Hand, um ihren Bischof der Feigheit und Untreue zu zeihen, da der Hirte, welcher von der Herde das Höchste verlangt habe, diese in den Zeiten der Not seines Beistandes beraubt und schmachvoll verlassen habe. Man sorgte auch dafür, daß die Nachricht von der Flucht C.s nach auswärts und besonders nach Rom gebracht und hier unter die schlimmste Beleuchtung gestellt wurde. Der römische Bischofsstuhl war leer, aber der Klerus zu Rom unterließ es nicht, eine Zuschrift an C. abgehen zu lassen, in der sein Verhalten zwar nur indirekt, aber doch deutlich genug verurteilt wurde. C. verteidigt sich in einem Schreiben an den Klerus, wie auch später an Cornelius, legt die Beweggründe dar, die ihn bestimmt hätten zu fliehen, und beruft sich unter anderem auch auf Visionen und ein göttliches Gebot. Dennoch ist der Mund der böswilligen und tückischen Nachrede eigentlich bis zu seinem Märtyrertode nicht verstummt. Mit großem Ernst und Eifer beriet, leitete und versorgte er übrigens seine Gemeinde von seinem Zufluchtsorte aus, der bis zu seiner Rückkehr ein volles Geheimnis blieb. Ein treuer Diakon vermittelte den Briefverkehr, zwei von ihm als vicarii gesandte Bischöfe untersuchten die kirchlichen Verhältnisse; er gedachte auch der Armen in treuer Fürsorge. Die Verfolgung in Karthago war besonders eifrig und streng, als im April 250 ein neuer Prokonsul in Karthago eingetroffen war, welcher, um sich nach oben in Gunst zu setzen, nach unten wütete. Nicht nur Kerker und Verbannung, sondern auch Hinrichtungen kamen zahlreich vor. Viele starben schon unter den Qualen des peinlichen Verhörs, andere erwarben sich die Märtyrerkrone in öffentlicher Hinrichtung, noch andere erwarben sich durch mutiges Bekenntnis zum Christentum den ehrenden Beinamen des Bekenners. Viele freilich fielen schon beim ersten Verhör, andere unter den Folterqualen von ihrem Glauben ab. Die meisten dieser Abgefallenen (lapsi) suchten jedoch kurz nach ihrer Verleugnung wieder um Aufnahme in die Kirchengemeinschaft nach und erlangten dieselbe auch leicht durch die Fürsprache der in der Gemeinde hochgeehrten Märtyrer und Bekenner. Die alte Sitte, welche den Bekennern das Recht wirksamer Fürsprache für Gefallene einräumte, wurde hier in stärkster Weise mißbraucht. Man verachtete die von C. und den ihm ergebenen Klerikern geforderten öffentlichen Bußübungen; eitle und anmaßende Konfessoren traten den bischöflichen Anordnungen geradezu entgegen. Sie nahmen nicht nur einzelne, namentlich bezeichnete Christen, sondern ganze Hausgenossenschaften und Familien (communicet cum suis!) in die Kirche auf; ja es schlichen sich Hunderte von Abgefallenen auf Grund eines einzigen derartigen Bekennerwortes in die Kirche ein. Man übertrug endlich vor dem Tode das Märtyrervorrecht an andere, zu Gunsten aller, welche um Wiederaufnahme nachsuchen würden, man gab sogar wirkliche Ablaßbriefe (libelli pacis neuester Art); und dieser von Konfessoren, deren Mut, deren Qualität oft nicht einmal über allen Zweifel erhaben war, getriebene Unfug schädigte das Ansehen der Bischöfe und der Geistlichen in bedenklichster Weise. Ernstlich rügt der Bischof jede Laxheit in der Behandlung der Gefallenen, verlangt wirkliche Reue und ernste Buße von ihnen und, so vorsichtig er auch den Bekennern gegenüber auftritt, er muß sie doch belehren und warnen, ihre Vorrechte einzuschränken suchen. Er will nicht alle Gefallenen von der Kirche definitiv ausschließen; doch soll die Wiederaufnahme bis zu ruhigen Zeiten aufgehoben und höchstens totkranken Gefallenen der Friede bewilligt, d. h. die Absolution zugesprochen werden. Aber in Karthago stieg die Verwirrung so weit, daß die Konfessoren unter Verachtung der bischöflichen Autorität mit einigen Federstrichen allen Gefallenen den Frieden bewilligten, und daß das geschehen sei, in brüsker Form dem C. anzeigten. Zu gleicher Zeit hatten die Gegner C.s ihren Bischof bei dem Klerus in Rom verleumdet und angeklagt. Zwar verteidigte sich Cyprian dem römischen Klerus gegenüber in zwei Briefen sehr geschickt, und er hatte die Genugthuung, daß Klerus und Konfessoren den strengeren Ansichten C.s über die Behandlung der Gefallenen beipflichteten. In Karthago aber konnte er die Gegensätze nicht völlig über-

winden; vielmehr mußte er, der strenge Verfechter der Einheit der Kirche, erleben, daß zwei Spaltungen fast gleichzeitig in der Kirche entstanden und die eine derselben, das Schisma des Felicissimus, sogar in seiner eigenen Diöcese ihren Anfang nahm. Die eigentliche Seele dieses Schisma war der Presbyter Novatus, dessen Werkzeug der Diakon Felicissimus war. Als nämlich Ende 250 die beiden Bischöfe Caldonius und Herculanus in C.s Auftrage eine Kirchenvisitation vornahmen, die Armen mit den von C. gesandten Geldsummen unterstützten und in die Lücken des Klerus besonders würdige, besonnene Männer einzustellen und für ihr Amt zu weihen sich anschickten, widersprach allen diesen Anordnungen der bischöflichen Vikarien mit lautem Protest Felicissimus, den Novatus in C.s Abwesenheit eigenmächtig zum Diakon geweiht hatte. C. ließ darauf ihn und einen Helfershelfer Augendus für abgesetzt erklären und schloß beide aus der Kirchengemeinschaft aus. Nunmehr aber traten fünf Presbyter, unter ihnen Novatus, auf die Seite der beiden Gebannten. Ihr Standpunkt war die weitestgehende Milde gegenüber allen Gefallenen. Als Cyprian kurz nach Ostern 251 nach einer etwa 14monatlichen Abwesenheit in sein Bistum zurückkehrte, berief er, der in jenen Tagen in seiner Schrift de lapsis seine persönliche Stellung zu der Frage von der Behandlung der Gefallenen dargelegt hatte, ein Konzil nordafrikanischer Bischöfe nach Karthago, um demselben seine Ansichten über die Gefallenen-Frage und das Schisma des Felicissimus zu unterbreiten. Dieses Konzil, unter den uns bekannten karthagischen das dritte, entschied sich bezüglich des ersten Punktes der Geschäftsordnung dahin, daß man die libellatici, d. h. solche Christen, die Bescheinigungen, daß sie dem Gebote des Kaisers gehorcht hätten, ausgestellt oder unterschrieben hatten, im Falle aufrichtiger Reue; solche, die an heidnischen Opfern sich beteiligt hatten, nicht sofort, sondern nur in Todesgefahr in die Kirche wieder aufnahm. Später rezipierte man auch solche, welche gleich nach ihrem als Übereilung anzusehenden Falle Reue gezeigt und bisher sich unablässig um Aufnahme bemüht hatten. Dagegen sollten gefallene Kleriker unerbittlich ihrer Würde entkleidet werden und bleiben. Noch milder sprach sich unter dem Einflusse der römischen Gemeinde die folgende, im Jahre 252 zu Karthago zusammentretende Synode aus. Felicissimus war schon 251 von der Synode verdammt und exkommuniziert worden. Sein Anhang wurde durch einen exkommunizierten Bischof Privatus von Lambeta verstärkt, und die gesamte Partei erwählte sich in Fortunatus einen Gegenbischof Cyprians. C. hatte aber nicht nur nach dieser Seite sich schismatischer Gegner zu erwehren, sondern auch nach der entgegengesetzten, als Novatian in Rom auftrat und von der Kirche forderte, daß sie unter keinen Umständen den Gefallenen Absolution bringen dürfe (s. den A. Novatianus). Um die Verwirrung zu steigern, erwählte die novatianische Partei in Novatian einen Gegenbischof des Cornelius in Rom und in Maximus einen Gegenbischof des Cyprian. So vertrat nun Maximus den Rigorismus den Gefallenen gegenüber, Fortunatus war das Haupt der Laxen; Cyprians Praxis zeigt die wahre Mitte zwischen Strenge und Schlaffheit. Auf Novatians Seite erscheint in Rom von nun an auch Novatus, C.s heftiger Widersacher in Karthago, ja dieser, wie es scheint, grundsätzlich zur Opposition neigende Mann wurde fortan die eigentliche treibende Kraft im Schisma. Ob für ihn die eigentliche Streitfrage nebensächlich, der Streit selbst die Hauptsache war, oder ob sich eine volle Sinnesänderung in ihm vollzogen hat, läßt sich nicht mehr ermitteln. Übrigens zerrieben sich die beiden Extreme gegenseitig und stärkten so die Stellung C.s, der durch die Gesundheit seiner Ansichten, die Weisheit im Amte, die Beharrlichkeit seines Willens und die immer mehr hervortretende Anerkennung seiner bischöflichen Würde durch seine bischöflichen Kollegen den Sieg über die nach und nach zerbröckelnden separierten Gemeinden erlangte.

Noch mehr stieg C. in der Gunst des Volkes infolge der selbstverleugnenden Liebe, welche der Bischof in der Zeit der großen Pest- und Hungersnot entfaltete. Wie seine Schrift de mortalitate in jener Zeit die Brüder tröstete, und die andere de eleemosynis sie zu thätiger Liebe anfeuerte, so war er auch selbst ein Vorbild treuer Hirtenliebe. Auch eine große Menge von Christen, welche in die Hände numidischer Barbaren gefallen waren, löste er durch bedeutende Geldsummen wieder aus. Endlich erhöhte die ernste, mutige Verteidigung des Christentums und der Christen (in der Schrift ad Demetrianum) gegen den Vorwurf der Heiden, daß sie die Schuld an den öffentlichen Kalamitäten trügen, das allgemeine Vertrauen zu ihm wesentlich.

Noch ein Kampf war dem Bischofe Karthagos beschieden, und der Gegner war kein geringerer, als der römische Bischof Stephanus. Schon früher war eine Störung der Harmonie zwischen Karthago und Rom vorgekommen; der Bischof Cornelius hatte sich vorübergehend von den Gegnern C.s gegen diesen einnehmen lassen; er war aber später zur Erkenntnis

seines Irrtums gekommen und gern bereit gewesen, denselben auch einzugestehen. Dieser neue Streit Cyprians mit Stephanus betraf die Frage, ob die Ketzertaufe (s. d. A.) von der katholischen Kirche als giltig angesehen werden könne oder bei der Aufnahme eines Ketzers in der Kirche wiederholt werden müsse. Stephanus erklärte die Ketzertaufe für giltig, welche gemäß der Einsetzung entweder im Namen Christi oder der heil. Dreieinigkeit vollzogen war. Cyprian erkannte außerhalb der Kirche nichts an; dort sei weder eine rechte Taufe, noch der heil. Geist, noch ein Weg zur Seligkeit. Unter diesen Umständen taufte C. Häretiker oder Schismatiker nicht wieder, wenn er sie in die Kirche aufnahm, sondern zum erstenmale. Die Taufe unterblieb nur bei denen, die in der Kirche ihrer Zeit getauft waren, dann eine Zeit lang einer Sekte angehört hatten und nun reuig zurückkehrten. Stephanus bestätigte dagegen die früher von Ketzern empfangene Taufe durch Handauflegung. Der Standpunkt C.s ist konsequent und doch falsch. Der Fehler liegt in der falschen Definition der Kirche; die Grenzen seiner Begriffsbestimmung sind zu eng, und darum ist sein Schluß verkehrt. Es steckt in seiner Beweisführung noch etwas von dem alten Geiste Tertullians, dessen Rigorismus nicht nur einen Cyprian bestochen hat, und es tritt zugleich der erste Ansatz zu dem Irrtum des Donatismus uns entgegen, wenn wir sehen, daß C. die Giltigkeit des Sakraments von der Würdigkeit des Priesters abhängig macht. Zunächst hatte C. nicht nur die nordafrikanischen Bischöfe auf seiner Seite, sondern er gewann sich auch einen Bundesgenossen im Bischofe Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, der mit großer Entschiedenheit auf Cyprians Seite trat. Später freilich siegte in der Kirche der Standpunkt, den Stephanus in der Frage eingenommen hatte. — Uns interessiert diese Frage, ob Stephanus oder Cyprian recht habe, nicht so sehr, als die Frage nach der Stellung des römischen Bischofs zu den übrigen Bischöfen. Und da ist ohne alle Frage in Stephanus schon der Ansatz zu den späteren Forderungen der römischen Bischöfe zu finden. Er nimmt die Superiorität über alle Bischöfe der Kirche in Anspruch; er vertritt seinen Anspruch mit ebenso plumpem, blindem Eifer, wie Cyprian seine Stellung mit Weisheit und Würde verteidigt, während Firmilian, von dem leidenschaftlichen Tone des Stephanus gereizt oder angesteckt, mit gleicher Münze zurückzahlt. C. steht fest auf dem Standpunkte, daß der römische Bischof nur ihm gleich-, nimmermehr übergeordnet sei. Daß er im Brief an Cornelius (ep. 55) durch Worte wie Cathedra Petri, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est dem römischen Bischof sich nicht unterordnen, sondern nur alle die Momente hervorheben wollte, welche zum Lobe des römischen Bistums angeführt werden konnten, ist hiernach klar. Aus diesen Freundlichkeiten im Briefe sind keine weiteren Schlüsse zu ziehen. Sonst müßte aus irgend einer Äußerung des Cyprian, der die römischen Bischöfe nur Brüder und Kollegen nennt, hervorgehen, daß er in ihnen Vorgesetzte anerkenne und respektiere. Stephanus brach im Streite die Kirchengemeinschaft mit Karthago bezw. Nordafrika und dem Oriente ab, wenngleich nicht erwiesen ist, daß er sie formell löste. Die Frage, ob der heil. Cyprian von Rom aus exkommuniziert gewesen sei, ist neuerdings aufgeworfen und behandelt worden. Dionysius, Bischof von Alexandrien, bemühte sich, klug vermittelnd, um die Beilegung des Streits (vgl. Eusebius, hist. eccl., VII, c. 2 ff.). Der Märtyrertod der beiden Streitenden ließ den vorausgegangenen Streit nach und nach vergessen. Ängstlich bemühen sich aber noch heute die römischen Schriftsteller, nachzuweisen, daß es sich in all den Streitigkeiten nicht um eine Lehre, sondern nur um eine Frage der kirchl. Disziplin gehandelt habe. Sicher ist, daß C., so fest und ausführlich er seinen Standpunkt und die langjährige Praxis des größten Teiles der nordafrikanischen Bischöfe verteidigte, doch nicht daran dachte, diese Frage zu einem Schiboleth zu machen und seinerseits die Kirchengemeinschaft mit der römischen Gemeinde zu brechen, während Stephanus offenbar schon die Androhung der Exkommunikation zu einer Lehrfrage stempelte und im Bruch mit Karthago und Kappadozien zeigte, daß er vor den letzten Folgerungen seines Standpunktes nicht zurückschreckte (vgl. den Schluß des nordafrikanischen Sendschreibens an Stephanus und den Schluß des Briefes an Jubajanus).

Gegen das Ende des Jahres 256 brach die Christenverfolgung unter Valerian aus. In Rom wurden Stephanus (257) und dessen Nachfolger Sixtus (258) Blutzeugen. In Afrika bereitete unser todesmutiger Bischof durch eine Schrift de exhortatione martyrii auf das erwartete Verfolgungsedikt vor und ermahnte zur Standhaftigkeit, gab auch selbst das beste Vorbild in dieser Tugend in dem ersten Verhöre, welches er am 30. August 257 vor dem römischen Prokonsul Aspasius Paternus bestand. Paternus forderte, C. solle den Göttern opfern. C. weigert sich dessen entschieden und bekennt sich mutig zu Christo. Der Consul verbannte ihn in das öde Curubis, wohin C. von seinem treuen Diakonen

und Biographen Paulus begleitet wurde. Von hier aus, nur eine Tagreise von Karthago entfernt, tröstete er seine Gemeinde und nach anderen Orten deportierte Geistliche und unterstützte auch mit Geld, so viele und so viel er konnte. Schon am Anfang seines Aufenthalts zu Curubis enthüllte ihm ein Traumgesicht das blutige Ende seines Erdenlaufes. Doch blieb ihm noch ein ganzes Jahr Frist. Dann ward er von Curubis zurückberufen und im eigenen Landgut interniert. Nun traf ein verschärfendes kaiserliches Edikt ein, welches alle Geistlichen hinzurichten befahl. C. kannte den Inhalt des Edikts und erwartet mit Ruhe das letzte Verhör. Dem Rate der Freunde, zu fliehen, widersteht er, besucht nur noch einmal Karthago heimlich und erwartet dann auf dem Landgute die Gefangennahme. Am 13. September 258 erfolgt dieselbe auf Befehl des neuen Prokonsuls Galerius Maximus. Am 14. September wird er zu letztenmal verhört, und nachdem er seinen Glauben nochmals bekannt und die heidnischen Opfer zu vollziehen sich geweigert hatte, wird das Todesurteil, welches auf Hinrichtung durch das Schwert lautete, ausgesprochen. Cyprian antwortete nur: Gott sei gedankt! Die Hinrichtung fand unmittelbar darauf statt. Von einer unabsehbaren Menge Volks auf dem letzten Gange geleitet, wird C. auf einen freien, mit Bäumen bepflanzten Platz vor der Stadt geführt. Hier entkleidet er sich selbst, kniet nieder und betet; zwei seiner Geistlichen verbinden ihm die Augen; C. läßt noch dem Henker 25 Goldstücke auszahlen. Mit zitternden Händen vollführt der tiefbewegte Scharfrichter den Todesstreich. Christen begruben in der Nähe des Richtplatzes den teuern Leichnam. Auf dem Richtplatze und über dem Grabe erhoben sich später Kirchen, welche aber Geiserich und seine Vandalen zerstört haben. Karl der Große soll (der Legende nach) die Gebeine des Heiligen nach Frankreich haben bringen lassen, wo sie zuerst in Lyon, dann in Arles aufbewart wurden. Später behaupteten Venedig, Compiègne und Rosnay in Flandern im Besitze der Überreste C.s zu sein.

Die Schriften C.s zerfallen in zwei Teile: eine Briefsammlung, in welcher sich außer den Briefen C.s auch zahlreiche Antwortschreiben der Adressaten befinden, und eine Reihe von Abhandlungen. Auch letztere werden zum teil als Briefe von Augustin u. a. citiert; es sind dieselben auch wohl Briefe, aber weder privaten Charakters, noch an einzelne Personen gerichtete amtliche Schreiben, sondern Hirtenbriefe des Bischofs an seine Gemeinde. Außer den oben schon erwähnten ist hier noch besonders zu nennen die bekannteste aller Schriften Cyprians de unitate ecclesiae. Die dermalige Einheit der Kirche beruht nach C. auf dem einen Episkopat, nicht Roms, sondern der Kirche. (Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Alia nulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est. Der Satz: extra ecclesiam nulla salus findet sich übrigens in der ep. ad Jubajanum de haereticis baptizandis: quia salus extra ecclesiam non est.) — Die Schrift de oratione dominica ist mit Tertullians Schrift de oratione nahe verwandt, nur ausführlicher, verständlicher und im Stil eleganter als diese. Der Zeit des Taufstreites gehören de bono patientiae (eine bloße Überarbeitung der Schrift Tertullians de patientia) und de zelo et livore an. Eine Reihe anderer Schriften sind unecht.

Schon in der Maurinerausgabe (Venedig 1728) sind 21 Schriften als unecht bezeichnet worden, die bisher unter Cyprians Namen veröffentlicht waren: 1. De disciplina et bono pudicitiae. 2. Ad Novatianum haereticum, quod lapsis spes veniae non est deneganda. 3. De Aleatoribus. 4. De Montibus Sina et Sion. 5. Oratio Cypriani Antiocheni pro martyribus. 6. Oratio Cypriani Antiocheni quam sub die passionis suae dixit. 7. Arnoldi abbatis Bonae-Vallis tractatus de novissimis verbis Domini in cruce. 8. Ejusdem de cardinalibus operibus Christi. 9. Carmen: Genesis. 10. Carmen: Sodoma. 11. Carmen: ad Senatorem apostatam. 12. Hymnus Victorini Pictaviensis de cruce Domini. 13. De singularitate clericorum. 14. Expositio in symbolo Apostolorum. 15. Ad Vigilium episcopum de Judaica incredulitate. 16. Tractatus adversus Judaeos qui insecuti sunt Dominum. 17. De revelatione capitis beati Joannis-Baptistae. 18. De duplici martyrio ad Fortunatum, 19. De duodecim abusionibus (Hartel schreibt abusivis) saeculi. 20. Coena Cypriano falso inscripta. 21. Confessio Sancti Cypriani.

Hartels Ausgabe der Werke Cyprians (Wien 1872) fügt obigen Werken hinzu: de spectaculis (als 1.), de laude martyrii (als 3.), de rebaptismate (als 5.), de pascha computus (als 15.), 4 Briefe (1. Donatus Cypriano, 2. Epist. Cornelii papae ad Cyprianum, 3. Cyprianus plebi Carthagine consistenti aeternam in

Domino salutem, I. C. benedicto et dilectissimo parenti Turasio in Domino aeternam salutem) (als 16. St.), das Carmen de Jona (als 17. III.), das Carmen de pascha (17. V.), Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum (17. VI).

Dagegen scheidet Hartel die oben unter 7., 8., 12., 17., 20., 21. genannten Schriften aus. Auch haben die Mauriner, Migne und Hartel nicht aufgenommen die pseudocyprianische Schrift Exhortatio de paenitentia (neu herausgg. von C. Wunderer, Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exh. de paen., neu bearbeitet [Progr.] Erlangen 1889, 8°; desgleichen von A. Miodonski [Krakau 1893, 8°]).

Die Schrift de spectaculis und de bono pudicitiae verteidigten als echt S. Matzinger (des hl. Th. Caec. Cyprianus Traktat de bono pudicitiae, Inaug.-Dissert., Nürnberg 1892) und Wölfflin (Cyprianus de spectaculis, Archiv f. lateinische Gr. und Lexikogr. Bd VII [1892] S. 1—22). Dagegen bestreitet Carl Weyman (HJG 1892, Bd XIII, S. 737—748) die Autorschaft Cyprians, indem er die einzelnen Beweismomente der Vorgänger entkräftet, und stellt zugleich die Vermutung auf, daß beide Schriften von Novatian herrühren möchten. Er verlegt sie in Novatians früheste Zeit, wo er noch Cyprian als Vorbild anerkannte. Seine stilistische Gewandtheit stehe der des Cyprian gleich, mit dem er in der Abhängigkeit von Tertullian wetteifere; eine für Novatian passende Lebenslage ergebe sich in der Zeit von 251—53, wo auch er während der Verfolgung unter Trebonius Gallus im „Exil" lebte. Auch sprachliche Gründe führt Weyman an, die diese Konjektur zur Wahrscheinlichkeit führen. In noch höherem Maße geschieht dies von Ed. Demmler (Über den Verf. der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate De bono judicitiae und De spectaculis, ThQS Bd 76 [1894], S. 223—271), und Haußleiter, der Demmlers Beweisen ohne Rückhalt zustimmt und seinerseits noch den Beweis erbringt, daß auch die bisher für echt cyprianisch gehaltene Schrift de idolorum vanitate (quod idola dii non sint) dem Novatian zukomme.

De laude martyrii verteidigt nach Ebert, Teuffel, Schwabe und de Lagarde noch als echt Goetz (Gesch. der cyprian. Litteratur, Basel 1891, S. 22 ff.), weil diese Schrift sich in den Verzeichnissen der Werke Cyprians und in den ältesten Handschriften finde; Matzinger und Weyman erklären diese Schrift für gänzlich unecht.

Oft ist in neuerer Zeit die Schrift adv. Aleatores untersucht worden; jetzt steht als Ergebnis fest, daß diese im Vulgärlatein verfaßte Schrift, welche zahlreiche unklassische und uncyprianische Formeln und Ausdrücke enthält, dem Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts angehört, von Cyprian auch abhängig, aber sicher nicht von ihm verfaßt ist (Beispiele: ossua, parentorum, dementis furia, paupera manus, duplicem crimen, manus qui etc.) Ähnliche sprachliche Ungeheuerlichkeiten enthält die Schrift De montibus Sina et Sion.

Über die übrigen pseudocyprianischen Schriften, soweit sie in der Mauriner und Hartelschen Ausgabe abgedruckt sind, vgl. Maurinerausg. 1728 praef. 1 sequ.; Hartel, Einleit. zum Band III. So gehört das Carmen Genesis einem Cyprian aus Gallien an, der am Anfang des 5. Jahrhunderts lebte. Vielleicht war dieses Galliers, eines übrigens unbedeutenden Dichters, Zeit- und Heimatsgenosse der Verfasser von De Sodoma und De Jona (besser De Ninive zu benennen), ein weit höher stehender Dichter. — In dem Gedicht ad Senatorem apostatam wird ein Senator, der vom Christentum zum Cybele- und Isiskultus abgefallen war, mit Spott übergossen (Ende des 4. Jahrh.). — Der Verf. von De pascha ist noch nicht ermittelt (Nebentitel dieses Gedichts sind de ligno vitae und de cruce). Dies Gedicht, das auch Marius Victorinus und Victorinus Pictaviensis zugeschrieben wurde, steht hinsichtlich des poetischen Wertes sehr hoch. — Von der Schrift de duplici martyrio ad Fortunatum, welche Erasmus zuerst herausgab und Cyprian beilegte, ist nirgends eine Handschrift oder eine frühere Ausgabe vermittelt worden, und es besteht der nicht ungegründete Verdacht, daß Erasmus es selbst verfaßt und Cyprian unterschoben habe. — De rebaptismate ist um so weniger auf Cyprian zurückzuführen, da diese Schrift die von Cyprian vertretene Ansicht geradezu bekämpft. — Das sehr schwächliche Apokryph „Caena" (vgl. MSL IV, 925—932) hat nach H. Hagen (eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl durch Hrabanus Maurus [aus Cod. Bernensis A. 9 saec. X zuerst herausgegeben] ZwTh Band XXVII [1884] S. 164 bis 187) im Mittelalter noch einen Nachahmer gefunden. Eine zweite Textausgabe giebt außer den Maurinern und Migne noch Hagen (a. a. O. S. 179—187.)

Hier sei noch erwähnt, daß Cyprian vielleicht als Rhetor an der Herstellung oder Redaktion der unter dem Namen notae Tironianae bekannten Abkürzungen für eine Schnellschrift beteiligt war. Vgl. darüber W. Schmitz in den Symbola philologorum Bonnensium, Lips. 1864—1876 p. 540—543; Hartel l. c. pars III p. LXVIII sq.

Cyprians Charakter und sein Verhalten in den verschiedenen Lagen seines Lebens ist sehr verschieden beurteilt worden. Während die einen die Hoheit seiner Sinnesart, die glänzenden Tugenden dieses Kirchenfürsten bewundert und gepriesen haben, haben zahlreiche Gegner seiner Zeit, sowie diejenigen neueren Forscher, welche sich in neuen Auffassungen gefallen und von vornherein mit jedem Häretiker sympathisieren, ihn nicht nur der Feigheit, sondern auch des Stolzes und der Anmaßung geziehen. Aber sein Ernst im Wandel und im Amte, seine Treue und Selbstverleugnung, seine Mäßigung und Hoheit lassen sich nicht bestreiten, und den letzten Vorwurf der Feigheit hat sein mutiges und erbauliches Martyrium ausgetilgt. Allerdings hat er ein hohes Bewußtsein, nicht von seiner Person, sondern von seinem Amte, und wie er selbst ein Kirchenfürst im vollsten Sinne des Wortes war, so stritt und wirkte er auch für Einheit und Reinheit der Kirche in Wort und Amt. Das schließt nicht aus, daß er auch von Hochmut nicht frei war und in der Beurteilung seiner Gegner sich nicht selten durch klatschartige Behauptungen beeinflussen läßt, Gerüchten unbesehens glaubt, die schlimmsten Beweggründe den Gegnern unterlegt und in der Verteidigung seiner Person und seines Amtes die Grenzen der Milde und Objektivität in der Beurteilung seiner Gegner überschreitet. Ohne wirkliche Gelehrsamkeit, ohne Tiefe in der Exegese, ohne Reichtum des Geistes und Originalität, aber mit klarem Blicke für die Gefahren seiner Zeit und die Aufgaben seines Amtes ausgerüstet, ist er in seinem öffentlichen Wirken praktisch: weise, maßvoll, energisch, je nachdem die eine oder andere Eigenschaft der Lage mehr entspricht. Seiner Würde vergiebt er nach keiner Seite hin etwas, weder nach Rom noch nach der Seite der Schismatiker hin. Die Lehrentwicklung der Kirche zu fördern war er nicht geeignet, einen neuen Gedanken hat er nicht einmal in der Lehre von der Kirche der Mit- und Nachwelt hinterlassen, wohl aber ein Vorbild der Hirtentreue und eine Reihe von Schriften, welchen nicht nur ein gewandter und vielfach ein blühender Stil eignet, sondern die auch Beweise seines unermüdlichen Sorgens und Streitens zu Gottes Ehre und seiner Gemeinde Frommen sind. Alle seine Schriften gehören der praktischen Theologie an und sind in der allegorischen Ausdeutung der heil. Schrift und in der Anwendung der Schriftstellen Kinder der Zeit, der Not, des Augenblicks. Einzelne scharfe Ausdrücke in Briefen sind allerdings nicht nur Zeugnisse für seine hohe Auffassung von seinem Amte, sondern auch durch Arroganz und Unbotmäßigkeit anderer erzeugte Stimmungsbilder. Im wesentlichen rechtgläubig auch nach evangelischen Begriffen zeigt er jedoch die Keime der Opfertheorie in der Lehre vom Abendmahl und der Verdienstlichkeit der Werke in seinen asketischen Schriften. Von seiner schroffen Verurteilung der Häretiker, in denen er Teufelskinder und -Diener zu sehen glaubt, und von seinem fast donatistischen Standpunkte hinsichtlich der Wirkung der von Unwürdigen gespendeten Sakramente war schon oben die Rede. **K. Leimbach.**

Cyran, St. s. Du Vergier.

Cyriacus (= Dominicus, dem Herrn gehörig), Name mehrerer älteren Heiligen, eines byzantinischen Patriarchen und einiger Bischöfe im kirchl. Altertum und MA.

1. Cyriacus (Heilige). DchrB I, 756—758; Potthast, Bibl. m. aevi², II, 1260. — Vgl. Tillemont, Mém. etc., t. V et VII; Rettberg, KG. Deutschlands I, 112 ff.; Döllinger, Papstfabeln ꝛc. S. 45 ff.

In den Acta Sanctorum kommen nicht weniger als 11 Heilige d. N. vor (vgl. Potthast). Darunter ist 1. ein Diakonus C. in Rom, der unter Diokletian zu Zwangsarbeit verurteilt, darauf nach Persien zu König Sapores gereist sein, zuletzt unter Maximinian enthauptet sein soll (8. August); 2. ein Bischof C. von Ancona im 4. Jahrhundert, der der hl. Helena den Ort des wahren Kreuzes Christi entdeckt haben und unter Julian hingerichtet sein soll (4. Mai); insbesondere aber 3. der römische Heilige und angebliche Papst C., der nach der Ursulalegende (Surius Oct. 21. T. V, 918) die hl. Ursula und ihre Schar in Rom empfangen, ihr zu lieb den römischen Stuhl verlassen, sich ihrem Gefolge angeschlossen und zuletzt mit ihr den Märtyrertod in Köln gefunden haben soll. Man gab sich vergebliche Mühe für diesen bisher unbekannten Papst eine Stelle in der Reihe der römischen Bischöfe, sei es im Zeitalter des Kaisers Maximianus Herculeus,

sei es unter Maximinus Thrax (235—38), etwa vor Bischof Anterus (235—36), ausfindig zu machen und wollte schließlich das Fehlen seines Namens in den Papstkatalogen daraus erklären, daß die Kardinäle aus Unwillen über seine Abdankung seinen Namen gestrichen hätten. Wahrscheinlich liegt der obengenannte, angeblich am 8. August in Rom cum sociis hingerichtete Diakonus C. diesem Teil der Sage zu Grund. Des Besitzes seiner Gebeine rühmte sich seit dem 9. Jahrhundert das Kollegiatstift S. Cyriaci (früher Basilica S. Dionysii) zu Neuhausen bei Worms (Rettberg I, S. 638). Mit dem hl. Dionys zusammen erscheint dann C. auch unter den sog. 14 Nothelfern (s. d.). Mit St. Blasius zusammen kommt er in Braunschweig vor, wo ein ihm geweihtes Stift in der Reformationszeit zerstört ward.

2. Cyriacus, Patriarch von Konstantinopel unter Mauritius und Phokas, 595—606. Vgl. Nikephor., H. E. XVIII 40—42; Theophanes, Chron. I, 446 ff.; Gregor. M. Epistt. l. VII, sq.; Baron. Ann. ad a. 596 sq.; Le Quien, Oriens chr., p. 67; Baxmann, D. Politik der Päpste &c. (1868), I, 129 ff.

Früher Presbyter und Oikonomos der Kirche zu Konstantinopel, wurde derselbe im September 595 nach dem Tode des Patr. Johannes IV. des Fasters zu dessen Nachfolger gewählt. Seinen Charaktereigenschaften und seiner Frömmigkeit spenden die byz. Chronisten hohes Lob. Gleich seinem Vorgänger legte er sich den Titel eines πατριάρχης οἰκουμενικός bei und ließ ihn sich durch eine 595 zu K. gehaltene Synode bestätigen, trotz der Abmahnungen und Proteste Gregors I. von Rom, der dem C. zwar 596 zu seinem Amtsantritt gratulierte, aber auch sofort die ihm bei seiner Weihe dargebrachten Huldigungen nicht billigte und in einer Reihe von Schreiben an C. selbst, an Kaiser Mauritius, an die Patriarchen des Orients, alles in Bewegung setzte, um seinem byzantinischen Kollegen die Führung jenes ärgerlichen, strafbaren, verkehrten, nichtswürdigen, ja antichristlichen und teuflischen Hochmutstitels zu verleiden oder unmöglich zu machen (s. Jaffé, 1470, 1474, 1476 u. s. w.). — Als dann 602 der rohe Soldat Phokas durch Revolution und blutigen Mord den Kaiserthron gewann, verstand sich der Patriarch C. zwar dazu, dem Usurpator, nachdem dieser ein orthodoxes Glaubensbekenntnis abgelegt, die Kaiserkrönung zu erteilen (23. November 602), kam aber bald mit ihm in Konflikt, als dieser mit perfider Verletzung des altgeheiligten Asylrechtes die in die Sophienkirche geflüchtete Kaiserin Konstantina und ihre 3 Töchter trotz der Verwendung des Patriarchen C. foltern und hinrichten ließ (603). Dagegen bot Gregor von Rom alles auf, den Kaiser Phokas für sich zu gewinnen und durch ihn zu erlangen, was er bisher vergeblich erstrebt, ein kaiserliches Verbot jener strittigen Titulatur. Ob ein solches wirklich erfolgte, ob jenes von Kaiser Phokas angeblich aus Haß gegen Cyriacus erlassene Edikt, das Rom zum Caput omnium ecclesiarum erklärt, wirklich existiert hat oder auf späterer römischer Fiktion beruht, bleibt dahingestellt. Jedenfalls hat Cyriacus jenes angebliche decretum Phocae nicht mehr erlebt, da er bereits am 7. Oktober 606 starb und 607 in dem früheren Sacellar Thomas einen Nachfolger erhielt. Damit ist alles dasjenige hinfällig, was man früher über einen Zusammenhang zwischen dem Tod des C. und jenem Edikt gemutmaßt hat. — Über die von ihm errichtete Kirche zu Ehren der Theotokos (in der Straße Diakonissa zu Konstantinopel) s. Theophan. und Nikephor. l. c.

3. Cyriacus, Metropolit von Karthago z. Z. Gregors VII. Vgl. Gregorii Registr. I, 22. 23; III, 19, 39; Jaffé, Regesta Pontif. ad an. 1073, 15. Sept., Nr. 3557 sq. und 1076, Juni.

Er ist einer der letzten christlichen Bischöfe Nordafrikas im MA. Da er sich weigerte, unkanonische Weihen zu erteilen, wurde er von einigen Gemeindegliedern bei dem sarazenischen Emir verklagt, der ihn vorfordern und grausam geißeln ließ. Gregor VII., an den er sich wandte, tröstet ihn deshalb, lobt seine Standhaftigkeit und ermahnt ihn zu frommem Ausharren, spricht aber auch seinen bitteren Tadel aus über die Ankläger und mahnt diese zur Buße unter Androhung des Bannes. Als dann später Gregor VII. 1076 einen Erzbischof Servandus für Hippo Regius geweiht hatte, giebt er diesem Empfehlungsschreiben an den Emir von Tunis und an Erzbischof Cyriacus von Karthago mit, worin er diesen auffordert mit dem neuernannten Erzbischof von Hippo sich zu vereinigen zum Zweck des Fortbestandes geordneter kirchlicher Verhältnisse in Nordafrika.

Wegen der übrigen, teils orientalischen, teils abendländischen Bischöfe dieses Namens s. DchrB l. c. **(Wagenmann †) Zöckler.**

Cyrillonas s. Syrien.

Cyrillus, Bischof von Alexandrien, gest. 444. — Litteratur: a) Bibliographisches: Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca 9, 448—496; S. F. G. Hoffmann, Lexicon bibliographicum 1, 1832, 530—548 (Bibliogr. Lexikon 1, 1838, 484—494); U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen age, 533 f. 2538. Eine gute Uebersicht über die neueren Ausgaben und genaue Litteraturangaben bei Bardenhewer (s. u. d) 341 f. b) Ausgaben: Gesamtausgabe (griech. lat.) von J. Aubert, Paris 1638, 6 tom. (7 voll.) fol. (neuaufgelegt Paris 1737). Ein Neudruck dieser Ausgabe unter Hinzufügung der von A. Mai (s. Bibl. nov. patr. 2 u. 3) aufgefundenen Schriften in MSG 68—77. Als Vorarbeiten für eine künftige kritische Ausgabe sind folgende Einzelausgaben zu nennen: S. Cyrilli Alex. arch. Commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace ed. R. P. Smith, Oxon. 1858 (englische Uebersetzung, von R. P. S., Oxf. 1859, 2 Bde); Fragments of the homilies of Cyril of Alexandria on the gospel of St. Luke, ed. W. Wright, London 1874; S. P. N. Cyrilli arch. Alex. In XII prophetas, ed. Ph. E. Pusey, Oxon. 1868, 2 voll.; S. P. N. Cyr. arch. Alex. In D. Johannis evangelium. Accedunt fragmenta varia (Rö Ko, Hbr, Homilien) necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo, ed. Ph. E. Pusey, Oxon. 1872, 3 voll. (engl. Uebersetzung des Johanneskommentars, anonym, London 1880/86 2 Bde); S. P. N. Cyr. arch. Alex. Epistolae tres oecumenicae, Libri quinque contra Nestorium, XII Capitum explanatio, XII Capitum defensio utraque, Scholia de incarnatione Unigeniti, ed. Ph. E. Pusey, Oxon. 1875; S. P. N. Cyr. arch. Alex. De recta fide ad Imperatorem, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad Principissas, De recta fide ad Augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem, ed. Ph. E. Pusey, Oxon. 1877; Juliani Imp. libror. ctr. Christianos quae supersunt ed. C. J. Neumann, Lips. 1880 (p. 42—63; Cyrilli Alex. libror. ctr. Julianum frgg. syriaca, ed. E. Nestle; 64—87: Cyr. Al. libror. ctr. Jul. XI—XX frgg. graeca et syr. latine reddita disp. C. J. Neumann); Analecta sacra et classica ed. J. B. Pitra 1, Paris 1888, 38—46 (Exzerpte aus dem Thesaurus). Vgl. noch J. H. Bernard, On some fragments of an uncial MS of S. Cyril of Alex., written on Papyrus in Transactions of the R. Irish Acad. Vol. 29, Part 18, Dublin 1892, 653—672 (Fragmente des 7. u. 8. Buches von de adoratione). c) Uebersetzungen: Chr. F. Rößler, Bibl. d. KVv. 8, Leipzig 1784, 1—180 (An Theodosius über den rechten Glauben, 5 Bücher gegen Nestorius, Wider die Anthropomorphiten); H. Hayd in d. Kemptener Bibl. d. KVv., 1879, 1. Bd (Sieben Gespräche in Fragen und Antworten über die heilige und wesensgleiche Trinität, Ueber die Menschwerdung des Eingeborenen, Wider die Gegner der Gottesgebärerin). d) Aus der allgemeinen Litteratur zur Patristik, Kirchen- und Dogmengeschichte sind hervorzuheben: Tillemont, Mémoires etc., XIV, Vénise 1732, 267—676 u. 747—795; J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi 2, Stuttgart 1853, 64 ff.; C. J. Hefele, Konziliengeschichte 2², Freib. 1875; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881, 109—114; F. Loofs, Leontius von Byzanz, Leipzig 1887, 40—49; A. Harnack, Dogmengeschichte 2³, Freib. 1894; J. Schwane, DGeschichte d. patrist. Zeit, Freib. 1895, bes. 334—351; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 335—343; J. Feßler-B. Jungmann, Institutiones patrologiae II, 2, Oenip. 1896, 13—87. e) Monographisches: J. Kohlhofer, S. Cyr. Alex. de sanctificatione, Wirceb. 1866; W. Bright, in DChrB 1, 1877, 763—773; J. Kopallik, Mainz, 1881; N. *Παγίδας*, Lips. 1884; A. Ehrhard, Die Cyrill von Alex. zugeschriebene Schrift *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ein Werk Theodorets von Cyrus, Tüb. 1868; ders., eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alex. (Encom. in S. Mariam deiparam MSG 77, 1029 bis 1040) in RQS 3, 1889, 97—113; A. Largent, Études d'histoire ecclésiastique. St. Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse etc., Par. 1892. Vgl. auch Ch. Kingsleys Roman Hypatia.

1. Über die Jugend und ersten Mannesjahre Cyrills sind wir schlecht unterrichtet. Er stammte aus angesehener alexandrinischer Familie, ein Neffe (Socr. 7, 7; nach Niceph. 14, 25 Brudersohn) des Erzbischofs Theophilus. Daß er jemals Mönch gewesen, ist unbeweisbar; nur so viel läßt sich einem Briefe Isidors von Pelusium (Ep. 1, 25. MSG 78, 197) entnehmen, daß er eine Zeit lang unter den Vätern der Wüste weilte. Im Jahre 403 wohnte er als Begleiter seines Oheims der Synode ad quercum gegen Chrysostomus bei (Ep. 33 MSG 77, 159). Noch als Bischof hat er sich Jahre lang geweigert, den Namen des Chrysostomus in die Diptychen aufzunehmen (Ep. ad Attic. CP. 76 MSG 77, 351 ff.) und hat ihm erst 417, anscheinend auf Zureden Isidors (Ep. 1, 370) diese letzte Ehre erwiesen. Am 15. Oktober 412 starb Theophilus, am 17. wurde Cyrill zum Bischof gewählt. Der Behörde war diese Wahl unbequem; sie hatte den Archidiakon Timotheus gewünscht und fürchtete, daß der neue Bischof sich Übergriffe gestatten möchte (Socr. 7, 7). Und diese Furcht war nicht unbegründet. Mag der Bericht des Sokrates über die folgenden Ereignisse parteiisch gefärbt sein, die Thatsache bleibt bestehen, daß Cyrill jede Gelegenheit ergriffen haben muß, der Behörde zu zeigen, daß er es darauf anlege, den Herrn in Alexandrien zu spielen. Das zeigte bereits die Schließung der novatianischen Kirchen, die Cyrill sofort nach seinem Amtsantritt vornahm (Socr. l. c.).

Noch mehr die Ausweisung der Juden aus der Stadt, infolge von Reibereien und Schlägereien zwischen Juden und Christen, eine Maßregel, gegen die der Präfekt Orestes, wie es scheint vergeblich, beim Kaiser remonstrierte, jedenfalls blieben die Juden draußen (Socr. 7, 13). Als bald darauf ein Haufe nitrischer Mönche — Sokrates spricht von 500 — den Präfekten auf offener Straße insultierte und Cyrill den Hauptrădelsführer, den man hatte foltern lassen, und der bei der Tortur gestorben war, wie einen Märtyrer feierte, hatte Orestes sicher Grund, über die Animosität des Bischofs zu klagen; denn auch die Gemäßigteren unter den Christen konnten dessen Auftreten nicht billigen (7, 14). Unter solchen Umständen wird man sich nur schwer entschließen können, anzunehmen, daß Cyrill zur Ermordung der Hypatia (7, 15) im März 415 (416?) in keinerlei Beziehung gestanden habe. Zwar daß er die Schandthat angeordnet habe (Suid. s. v. Hypatia nach Damascius, vit. Isid.), ist offenbare Verleumdung; aber der Lektor Petrus und die Parabolanen, denen sie zur Last fällt, werden zum mindesten gewußt haben, daß die Philosophin dem Erzbischof ein Dorn im Auge war: war doch stadtbekannt, welchen Einfluß sie auf Orestes hatte und daß sie diesen Einfluß gegen Cyrill auszunutzen verstand. Alle apologetischen Bestrebungen können Cyrill nicht von der Schuld befreien, durch mehrfach erwiesenes rücksichtsloses und gewaltthätiges Auftreten zur Entfesselung der Massen wenigstens indirekt beigetragen zu haben. Bei Hofe hat ihm das offenbar nicht geschadet; Theodosius (oder wohl richtiger Pulcheria) war mehr geneigt, den Prätensionen des Bischofes nachzugeben als auf die Klagen des Präfekten zu hören (vgl. Cod. Theodos. lib. 16 lex. 43).

Des Bischofs weiteres Leben ist mit den theologischen Streitigkeiten der Zeit so eng verknüpft, daß wir uns mit Rücksicht auf den A. Nestorius versagen müssen, es hier bis in die Einzelheiten zu verfolgen. Cyrill ergriff sofort, nachdem er von jener Predigt des konstantinopolitanischen Presbyters Anastasius gegen die Gottesgebärerin und von der Unterstützung, die sie bei Nestorius fand, Kenntnis erhalten hatte, gegen die Ketzer Partei und hat seit seinem Osterprogramm von 429 (Hom. 17 MSG 77, 768 ff.) ununterbrochen gegen sie auf dem Posten gestanden. Den Höhepunkt seines Lebens mag es gebildet haben, als die von ihm auf der ephesinischen Synode ausgesprochene Absetzung des Nestorius vom Kaiser bestätigt wurde, während er selbst, trotzdem die syrischen Bischöfe ihn für abgesetzt erklärt hatten, unangefochten im Besitz des Bistums blieb. Mit der Beseitigung des Nestorius sah er indessen seine Mission nicht als erfüllt an; vielmehr, da er in Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus die eigentlichen Väter des Nestorianismus erkannte, hat er sich lange Zeit um die Verdammung ihres Andenkens bemüht (vgl. bes. Epp. 67—69 MSG 77, 332 ff. und die Schrift „daß es nur einen Christus giebt"), auch anscheinend in dieser Angelegenheit eine Reise nach Jerusalem unternommen (Ep. 70, p. 341) und erst, als er sah, daß er gegen den einmütigen Widerspruch der orientalischen Bischöfe nicht werde durchdringen können, davon abgestanden (Ep. 72, p. 344 ff.). Er starb am 27. Juni (3. Epiphi) 444 (vgl. A. v. Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandria, [Kleine Schriften u. s. w. 2. Bd], 450). Bei den Griechen wird sein Andenken als eines Heiligen am 9. Juni (und, zusammen mit dem des Athanasius, am 18. Januar), bei den Lateinern am 28. Januar gefeiert (vgl. AS Jan. II, 843—854). Leo XIII. hat ihn zum doctor ecclesiae promoviert. In den Menäen (AS 843) findet sich folgende Schilderung: Der hl. Cyrill hatte eine ziemlich kleine Figur und eine angenehme Gesichtsfarbe; mächtige, buschige, hochgezogene, die Stirn abschließende Augenbrauen; eine gerade, feine Nase; lange, schmale Wangen, volle Lippen und breiten Mund, eine ziemlich niedrige Stirn und spärlichen Haarwuchs; ein starker, lang herabhängender Bart gab ihm ein ehrwürdiges Ansehen; das Haar war kraus, hochblond, und leicht ergraut." So mag schon das Äußere den energischen, kraftvollen, leidenschaftlichen Charakter, das cholerische Temperament des Mannes verraten haben, und sicher ist Cyrill eine mächtige Persönlichkeit gewesen. Seine Amtsführung zeigt uns die alexandrinischen Bischöfe auf dem Gipfel ihrer Macht und ihres Einflusses, von dem sie unter dem anspruchsvollen, aber unvorsichtigen und ungeschickten Dioskoros herabgestürzt werden sollten. Ist er unter den großen Vertretern christlicher Religion und Theologie im Orient keine der sympathischsten Gestalten, so ist er doch eine der imponierendsten gewesen.

2. Cyrills schriftstellerische Thätigkeit bewegt sich auf dem dogmatischen und dem exegetischen Gebiet. Er sagt von sich selbst, daß ihm rhetorische Bildung abgehe und daß er nicht darauf aus sei, den Glanz der attischen Diktion anzustreben; darum könne er auf das Ausfeilen seines Stils keinen Fleiß verwenden und wolle lieber kurz und sach-

lich schreiben (Hom. 2 MSG 77, 429; vgl. Hom. 16, 748; 19, 820), welchem löblichen Vorsatz er allerdings nicht immer treu geblieben ist. Photius (Cod. 49) nennt, wenn ich ihn recht verstehe, seinen Stil gezwungen, willkürlich, regellos. Gennadius (Cap. 57) sagt, daß die Bischöfe seine Osterhomilien auswendig gelernt hätten, um sie vorzutragen. Auch in den Homilien (darunter 29 [30] Osterhomilien und eine Anzahl Predigten über verschiedene Themata MSG 77, 401—1116) und in den (88 MSG 77, 9—390; darunter mehrere an Cyrill gerichtet) Briefen werden vielfach dogmatische Fragen abgehandelt. Unter den Briefen sind für die Zeitgeschichte und für die Theologie Cyrills von besonderer Wichtigkeit: der zweite und der dritte Brief an Nestorius (Ep. 4 MSG 77, 44—49, sog. epistula dogmatica und Ep. 17 [15], 105—121, der die 12 Anathematismen [s. auch unten] angehängt sind); die Briefe an Acacius von Beröa über die Unionsfrage (33, 157—162, nur lateinisch erhalten), an Johannes von Antiochien (39, 173—181), an Acacius von Melitene (40, 181—201; 41, 201—221) und die beiden Briefe an Succensus von Diocäsarea (45, 228—237; 46, 237—245). Als Apologet hat sich Cyrill an einem mächtigen Gegner versucht in der dem Kaiser Theodosius II. gewidmeten, nach 432 (s. Theodoreti Ep. 83 MSG 83, 1273) abgefaßten Schrift: *ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ* (MSG 76, 503—1064 und s. Neumann l. c.). Von dieser Auseinandersetzung mit Julians Schrift gegen die Galiläer sind nur die ersten 10 Bücher ganz erhalten, in denen Cyrill des Kaisers erstes Buch durchgeht und sowohl das Judentum wie Christentum gegen die darin enthaltenen Vorwürfe in Schutz nimmt. Von Buch 11—20, die gegen das zweite Buch gerichtet waren, blieben nur Fragmente (griechisch und syrisch) erhalten (Neumann). Vermutlich hat das Ganze 30 Bücher umfaßt. Von den dogmatisch-polemischen Schriften mögen erwähnt werden (vgl. die genaue Aufzählung und Charakteristik bei Feßler-Jungmann und Bardenhewer): 1. Die beiden umfänglichen, noch vor dem christologischen Streit abgefaßten Schriften zur Trinitätslehre, die gegenüber dem Arianismus die wahre Gottheit des Sohnes noch einmal verteidigen, nämlich a) *ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος* (75, 9—656), der sog. Thesaurus, von dem Photius (Cod. 135) urteilte, er sei unter Cyrills Schriften die klarste: 35 scharfe, knappe Thesen, die in scholastischem Schema begründet und verteidigt werden: b) *περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου τριάδος* (75, 657—1124), ein in 7 Abschnitten verlaufender Dialog zwischen dem Verfasser und seinem alten Freunde Hermias; 2. Die Streitschriften gegen den Nestorianismus, nämlich a) drei *λόγοι προσφωνητικοὶ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*, bald nach Ausbruch des Streites (429—430) verfaßt und dem Kaiser (MSG 76, 1133—1200), seinen beiden jüngeren Schwestern (1201—1336) und Pulcheria und Eudokia, der älteren Schwester und der Gemahlin des Kaisers (1335—1420) gewidmet; b) die (gegen eine Sammlung von Predigten des Patriarchen gerichtete) *κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίῤῥησις* (76, 9—248) in 5 Büchern; c) die auf Wunsch der ephesinischen Väter in der Haft (431) verfaßte *ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων* (76, 293—312), eine Erläuterung jener 12 Anathematismen, die er dem Gegner entgegengeschleudert hatte (im Anhang zu Ep. 17 [15]; 77, 119—122); d) eine längere Verteidigung dieser Anathematismen gegen die Syrer: *ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν δώδεκα κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους* (76, 315—386) und e) gegenüber Theodorets von Cyrus Einwürfen: *ἐπιστολὴ πρὸς Εὐόπτιον πρὸς τὴν παρὰ Θεοδωρίτου κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλαίων ἀντίῤῥησιν* (76, 385—452); f) eine an den Kaiser gerichtete Verteidigung seines Verhaltens vor und während des Konzils (76, 453—488); g) der Dialog mit Hermias: *ὅτι εἷς ὁ χριστός* (75, 1253—1362) und h) die im theologischen Streit viel citierte Schrift *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς* (scholia de incarnatione unigeniti 75, 1369—1412), nicht zu verwechseln mit der Schrift *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς καὶ ὅτι χριστὸς εἷς καὶ κύριος* (75, 1189—1254), die nach Pusey (s. o.) eine zweite Ausgabe des *λόγος προσφωνητικός* an Kaiser Theodosius darstellt. Von der Schrift *περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως* (75, 1419—1478) hat Ehrhard nachgewiesen, daß sie nicht von Cyrill, sondern von Theodoret stammt. Die Resultate der exegetischen Arbeit des Patriarchen liegen vor 1. in den 17 Büchern des Werkes *περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας* (68, 133 bis 1126), einem Dialoge, der den Nachweis bezweckt, daß der geistige Gottesdienst des neuen Bundes in den Einrichtungen des alten bereits vorgebildet sei; 2. in den 13 Büchern *γλαφυραί* (Feinheiten, „zierliche Erklärungen") zum Pentateuch (69, 9—678), unter demselben Gesichtspunkte und 3. in zahlreichen Kommentaren zum Alten und zum Neuen Testamente (MSG 70—74). Man rühmt den letzteren nach, daß sich in ihnen der Sinn

für historisch-philologische Auslegung mehr zeige als in dem alttestamentlichen, mit Ausnahme des Kommentars zu den kleinen Propheten (71 u. 72, 9—364). Natürlich steht aber auch in ihnen die für die alexandrinische Schule im Gegensatz zur antiochenischen charakteristische typisch-allegorische Auslegung im Vordergrunde. Die bedeutendste Leistung dürfte der umfangreiche Kommentar zu Jo in 12 Büchern sein (73 u. 74, 9—756), der leider nicht ganz erhalten ist (Buch 7 u. 8 nur in Bruchstücken). Er verfolgt neben exegetischen auch polemische Zwecke (gegen Manichäer, Eunomianer u. a.). Von den Kommentaren zu Mt, Lc, Rö, Ko und Hbr sind nur Fragmente erhalten geblieben. Über Unechtes s. Feßler-Jungmann 77 ff. Die unter 1. und 2. genannten exegetischen Schriften hat Moses Aghelänus ins Syrische übersetzt (s. W. Wright, Syriac Literature, Lond. 1894, 112). Wenn Thomas von Aquin zum Beweise, daß auch die Griechen den Primat des Papstes gelehrt hätten, neben anderen angeblichen Belegen auch Stellen aus einem **liber thesaurorum** Cyrills verführte, so ist er, wie nach Döllinger (Janus 285 ff.) Reusch (die Fälschungen in dem Traktat des Th. v. Aqu. gegen die Griechen. SMA 1889) nachgewiesen hat, durch einen Fälscher getäuscht worden.

3. Anastasius der Sinaite (Hodegos 7 MSG 89, 113) hat Cyrill den Ehrennamen *σφραγὶς τῶν πατέρων* gegeben als demjenigen, der gegenüber dem Irrtum die rechte Lehre von der Trinität endgiltig dargelegt und verteidigt hat. In der That dürfen in diesem Punkte seine Ausführungen als Besiegelung einer abgeschlossenen Entwickelung gelten; schon die scholastische Form deutet an, daß er sich hier in ausgetretenen Geleisen bewegt, und neue Gedanken werden nicht produziert. Anders steht es in der Christologie. Zwar ist auch auf diesem Gebiete seine Orthodoxie in der Kirche niemals bestritten worden, und man hat mit dieser Thatsache zu rechnen. Aber die Frage ist nicht ganz unberechtigt, ob nicht Cyrills Christologie Spuren einer Verwandtschaft mit dem von ihm selbst perhorreszierten Apollinarismus (Monophysitismus) aufzeige. Sie ist jedenfalls nicht schon durch den Hinweis als erledigt zu betrachten, daß Cyrill im Eifer des Gefechtes gegen einen gänzlich heterogenen Gegner gelegentlich zu Formeln gegriffen habe, die ihn über die Linie des Erlaubten hinausführten: denn man wird nicht bestreiten können, daß seine ganze Christologie hart an der Grenze hergeht, die die Orthodoxie vom Monophysitismus scheidet. Dennoch muß ihm die Situation, in der er sich befand, zu gute kommen: hätte er im Kampfe gegen den Apollinarismus gestanden, so ist kein Zweifel, daß er geschrieben haben würde wie Athanasius (oder der Verfasser der Bücher gegen Apollinaris) und die Gregore (vgl. A. Apollinaris 1, 675, 41 ff.); ja seine Ausdrucksweise (Vermeidung von *σύγχυσις, κρᾶσις* u. a.) berechtigt zu der Annahme, daß seine Kritik noch fester und sicherer gewesen wäre, als die der Kappadozier. Nun aber ist seine ganze christologische Gedankenarbeit durch den Gegensatz gegen die Antiochener bestimmt. Also ist sie auch von denselben Voraussetzungen getragen, in denen die älteren Alexandriner und die Kappadozier sich mit Apollinaris gegenüber jeder Christologie, die die substantielle Einheit des menschgewordenen Erlösers mit der zweiten Person der Trinität leugnete, einig waren, den Voraussetzungen jener historisch-realistischen Erlösungslehre, deren Lebensgedanken Athanasius mit seinem: „er wurde Mensch, damit wir Gott würden" klassisch formuliert hatte und zu deren unveräußerlichen Stützen die Behauptung gehörte, daß der Tod eines Menschen den Tod nicht hinwegnehmen kann, daß vielmehr Gott selber sterben mußte, um den Tod zu besiegen (Apollinaris s. d. A. 1, 674, 15 f.). Auf die Persönlichkeit des Erlösers gesehen folgte daraus zwar die energische Behauptung der Einheit der Person, ebenso aber die rücksichtslose Vernachlässigung des individuellen Menschen in ihm. Der *θεὸς λόγος* ist mit der Menschennatur, die er angenommen, dasselbe eine unzerreißbare Subjekt geblieben (*ἑνῶσθαι καθ' ὑπόστασιν*), das er vorher war: *εἷς καὶ ὁ αὐτός — μεμένηκε ὅπερ ἦν — ἐκ δύο φύσεων εἷς — συνέλευσις δύο φύσεων καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως*. Die *ἕνωσις φυσικὴ* ist *ἀσύγχυτος*, wenn auch die beiden Naturen *θεωρίᾳ μόνῃ* unterschieden werden können. Die Betrachtung dieser und ähnlicher Formeln lehrt, daß Cyrill den Angriffen, denen sie von beiden Seiten ausgesetzt sein mußten, nur zu begegnen vermochte mit einer Fassung des Begriffs der *φύσις*, die von allem Individuellen und Persönlichen absah: nur so ist die Behauptung erklärlich daß vor der Menschwerdung zwei *φύσεις*, nämlich die göttliche und die menschliche, da waren, nach der Menschwerdung aber nur eine, oder, wie Cyrill es mit den Worten des von ihm für athanasianisch gehaltenen, aber von Apollinaris stammenden (s. Bd 1, 673, 49 ff.) Glaubensbekenntnisses ausdrückte: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (nicht *σεσαρκωμένου*, das wäre barer Monophysitismus). Die *φύσις* ist dabei nur als ein *κοινόν* gedacht; die gottmenschliche ein Neues gegenüber der göttlichen und der menschlichen,

die menschliche nur das Kleid des Logos (*ἀμφιασάμενος ὥσπερ καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν*). Von einem individuellen Menschen ist keine Rede, Christus ist kein Mensch wie Petrus und Paulus, er ist der Anfänger einer neuen Menschheit. Scheint es schwer, von hier aus apollinaristischen Konsequenzen auszuweichen, so hat es Cyrill thatsächlich doch gethan: an der Annahme der vollständigen Menschennatur durch den Erlöser hängt für ihn alles, Christus hat somit eine *ψυχὴ λογικὴ* besessen. Über den Widerspruch freilich, daß dennoch dieser Erlöser einen freien Willen nicht besessen habe, daß er also *ἄτρεπτος τὸν νοῦν* gewesen sei, helfen seine Behauptungen nicht hinweg. Sie sollen es auch garnicht, denn vermöge seiner Verwertung des Begriffes der Menschennatur brauchte er an dem *τέλειος ἄνθρωπος* den Anstoß nicht zu nehmen, den Apollinaris (Bd 1, 674, 29 ff.) daran zu nehmen gezwungen war. Um so leichter konnte er einer gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur im Erlöser das Wort reden und dabei die Gefahr der Vermischung wenigstens für seinen Glauben vermeiden.

Seine Christologie ist siegreich geblieben. Freilich war das in duabus naturis des Chalcedonense nicht in seinem Sinne gesprochen, aber die Interpretation, die es bei den späteren Theologen, besonders bei Leontius von Byzanz (s. d. A.) fand, ist ganz cyrillisch. Von der Enhypostasie ist freilich bei ihm nicht die Rede, aber das wäre auch nicht möglich gewesen, da er in der Christologie zwischen den Begriffen *φύσις* und *ὑπόστασις* zu unterscheiden noch keine Veranlassung hatte. Die Sache ist da. Hätte man ihm die Ausdrücke in ihrer späteren Differenzierung vorgehalten, er würde geantwortet haben, daß die menschliche Natur, die der Logos sich hinzufügte, keine eigene Hypostase, sondern diese eben an der göttlichen Natur besitze, die sich somit als das eigentlich Personbildende im Erlöser erweist. Im letzten Grunde blieb das alles ja ein Geheimnis, wie es ein Geheimnis blieb, daß die Jungfrau den Gott gebar. Wer in dieses Geheimnis einzutauchen, wer es zu erschöpfen versuchte, von dem hätte Cyrill mit den Worten der antiochenischen Bischöfe, die über Paul von Samosata zu Gericht saßen, sagen können: *ἐξορχεῖται τὸ μυστήριον*.

G. Krüger.

Cyrillus, Bischof von Jerusalem, gest. 386. — Ausgaben seiner Werke: von Prevot, Paris 1608; Th. Milles, Oxford 1703; Touttée, Paris 1720 (nach dessen Tode von Maran); bei MSG XXXIII; Reischl und Rupp, München 1858 u. 60. Zwei Bände griech. und latein., mit Einleitung und Leben C.s. Deutsche Uebersetzung in der „Bibliothek d. K. V. V.“, wo die Katechesen von Nirschl übersetzt sind (Kempten 1871). — Litteratur: Einzelne biograph. Mitteilungen bei Sokrates h. e. II, 28. 40; Sozomenos IV, 25; Theodoret II, 28; Du Pin II, 134 ss.; Ceillier, hist. gén. etc. VI, 477 ff.; Oudin, comment. de scriptor. etc. I, 456 ss.; Touttée (vor der Ausgabe seiner Werke); Tillemont, Mémoires VIII; Augusti, Denkwürdigk. IV; v. Cölln (in Ersch u Grubers Encykl. XXII); van Vallenhoven, de C.i Hieros. Catech., Amst. 1837; J. Th. Plitt, De C.i Hieros. orationibus quae exstant catech., Heidelb. 1855; Delacroix, St. C. de Jérus., sa vie et ses oeuvres, Par. 1865; Gonnet, De S. Cyrilli catechesibus, Par. 1876. Petit (1877).

Über der ersten Lebenshälfte C.s von seiner Geburt an bis zu seiner bischöflichen Wirksamkeit in Jerusalem ruht ein nur wenig aufgehelltes Dunkel; weder sein Geburtsort, noch sein Geburtsjahr sind bekannt, denn wenn als das letztere das Jahr 315 angegeben wird, so fehlt es doch dafür an hinreichenden Zeugnissen. Richtig ist, daß er noch als jüngerer Mann um die Mitte der dreißiger Jahre von Bischof Makarius in Jerusalem zum Diakon dieser Gemeinde geweiht worden ist, und daß er von dessen Nachfolger Maximus etwa 10 Jahre später die Presbyterweihe empfing. Von da ab tritt seine Persönlichkeit und sein Wirken in ein helleres Licht, sowohl was seine Teilnahme an den theologischen Kämpfen seiner Zeit angeht, als auch was die bedeutsame Lehrthätigkeit in der jerusalemitischen Gemeinde betrifft. Denn es darf als erwiesen angesehen werden, daß er seine berühmten Katechesen, von denen noch die Rede sein wird, bereits als Presbyter in Jerusalem gehalten hat (cf. Hieron., de vir. ill. CXII, exstant ejus *κατηχήσεις*, quas in adolescentia composuit). Der große Lehrkampf des 4. Jahrh. hat auch in C.s Leben bedeutungsreich eingegriffen. Ein Mann des Friedens und der Vermittlung, dazu ohne einen scharf ausgeprägten dogmatischen Lehrbegriff, nahm C. in dem arianischen Streit zuerst eine Mittelstellung ein, indem er, wie viele rechtgläubige Zeitgenossen, zwar dem Arianismus entschieden abhold war, wie sein Vorgänger, doch aber für die durch das Nicänum orthodox gewordene Formel *ὁμοούσιος* unbedingt einzutreten sich nicht sogleich entschließen konnte. Abweichend von seinem Metropoliten Acacius von Cäsarea, einem Parteigänger des Arius, stand C. auf Seiten der homoiusianischen Eusebianer, dem rechten Flügel der nachnicänischen Vermittlungstheologen, und geriet dadurch mit seinem Metropoliten in

Mißhelligkeiten, die noch dadurch verschärft wurden, daß Acacius eifersüchtig war auf C.s Bischofssitz; denn durch Canon VII von Nicäa war dem Bischof von Jerusalem eine Ehrenstellung neben den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien eingeräumt. Die von Hieronymus (in **Chronicon. ad ann.** 352) vertretene Ansicht, daß C. seine bischöfliche Stellung durch seine Sympathien mit dem Arianismus und durch Konzessionen erlangt habe, die er dem Acacius und dessen Anhang gelegentlich seiner bischöflichen Ordination gemacht haben soll, ermangelt der Glaubwürdigkeit. Die erwähnte Stelle im **Chronicon** zeigt sich als völlig unzuverlässig schon durch ihre starke Konfusion und Unklarheit, deren sich Hieron. schuldig macht, indem er mehrere Cyrille als Nachfolger des Maximus auf dem Bischofssitz in Jerusalem sucht. C. hat im Gegenteil aus seiner dem Arianismus widerstreitenden Überzeugung kein Hehl gemacht und dieser seiner Gegnerschaft mehrfache Verfolgungen zu danken gehabt, die ihn sogar zeitweise von Jerusalem verbannten. Ein von Acacius inspiriertes Konzil im Jahre 358 proklamierte seine Absetzung und nötigte ihn zu einem unfreiwilligen Aufenthalt in Tarsus. Allerdings ereilte bereits im folgenden Jahre den streitsüchtigen Acacius die Vergeltung, da ihn das vermittelnde Konzil von Seleucia, an welchem C. teilnahm, absetzte (359). Aber durch seinen Einfluß am Hofe erlangte Acacius bereits im Jahre 360 von neuem C.s Absetzung, bis die Julianische Regierung ihm, wie vielen andern, die Rückkehr ermöglichte (361). Noch einmal unter dem arianischen Kaiser Valens 367 mußte er der Ungunst der Zeit weichen (**Hieron. de vir. ill.** a. a. O.: **Cyr. . . . saepe pulsus ecclesiae et receptus, ad extremum sub Theodosio principe octo annis** (379—386) **inconcussum episcopatum tenuit**), und ist dann endlich bis zu seinem Tode (März 386) unbehelligt in Jerusalem Bischof geblieben, nachdem das sog. zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel, an welchem C. teilnahm (381), seine Ordination ausdrücklich als rechtmäßig anerkannt hatte.

Daß C. von seinem unbestimmteren früheren dogmatischen Standpunkt mit vollem Bewußtsein zur nicänischen Orthodoxie übergegangen ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Behauptung Hases, in C.s Katechesen finden sich noch nicht die nicänischen Formeln, trifft nur insofern zu, als das viel umstrittene *ὁμοούσιος* von C. vermieden ist. Bekanntlich waren auch andere Nicäner gegen diesen Terminus mißtrauisch, und selbst Athanasius hat nicht hartnäckig die Formel festgehalten, sobald die Sache gewahrt blieb. Und die Sache hat C. in unzweideutigen Wendungen festgehalten. Vater und Sohn sind ihm nicht zu trennen (**cat.** 4, 8), der Sohn ist *θεὸς ἐκ θεοῦ γεννηθείς, ζωὴ ἐκ ζωῆς, φῶς ἐκ φωτός, ὅμοιος κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι* (4, 7. 11, 4). Er hat dieselbe *δόξα* wie der Vater (6, 1), er hat die *θεότης πατρική* (6, 6) und Gott ist *φύσει καὶ ἀληθείᾳ* nur des Einen Vater, welcher als *τέλειος πατὴρ τέλειον υἱόν* gezeugt hat (7, 5). Der Sohn ist *ἐξ ἀρχῆς* oder *ἀεί* gezeugt, *θεὸς ἐκ θεοῦ, ἀΐδιος ἐξ ἀϊδίου πατρός* (11, 4); er ist der *ἐκ παρθένου γεννηθεὶς θεός* (12, 1). Die göttlichen Eigenschaften sind bei dem Sohn dieselben wie bei dem Vater (11, 18). Daher wird ebenso der Patripassianismus und Sabellianismus abgewiesen, wie die Formel des Arianismus *ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός* (11, 17—18). Es ist allerdings erkennbar, daß C. mit andern nicänischen Origenisten die Subordination des Sohnes nicht ganz überwunden hat, um die Einheit des göttlichen Wesens mit der Hypostase des Sohnes zu vereinbaren. Der Vater ist der allein ungezeugte, der Sohn der ewig gezeugte, *ἐξ ἑνὸς μόνου πατρὸς εἷς μονογενὴς υἱός* (11, 13); die Quelle der Gottheit, oder ihr eigentliches Prinzip ist doch nicht die *τριάς*, sondern der Vater: *ἀρχὴ υἱοῦ ἄχρονος, ἄναρχος πατήρ, πηγὴ τοῦ μονογενοῦς* (11, 20). Aber in dieser Meinung sind bekanntlich auch andere orthodoxe Nicäner hängen geblieben.

Im übrigen steht C. bezüglich seiner Lehraufstellungen auf dem Boden der orientalischen Väter. Das gilt von der starken Betonung der Willensfreiheit, des *αὐτεξούσιον*, und von der noch mangelhaften Wertung des Faktors, der im Abendland viel energischer gewürdigt wurde, der Sünde (2, 1 **cf. procatech.** 1 und 8). Die Sünde ist völlig ein Erzeugnis der Freiheit, nicht der natürlichen Anlage: *κακὸν αὐτεξούσιον, ἐκ προαιρέσεως τὸ κακόν* (2, 1; **cf.** 4, 18—19). Der Leib ist nicht Ursache der Sünde, sondern Werkzeug (4, 23; 9, 15); *οὐ κατὰ γένεσιν ἁμαρτάνεις* (4, 18). Das Heilmittel gegen die Sünde ist die Buße, auf welche C. ein großes Gewicht legt; wie man eine glühende Kohle wegwerfen kann, so kann man die Sünde heilen durch Buße, und selbst Adams Sünde konnte durch Buße ausgetilgt werden (2, 1. 3. 7). Auch in den christologischen Aufstellungen bietet C. wenig Charakteristisches. Die Person Christi ist nicht in ihrer centralen Stellung erkannt; heißt es auch, daß das *τίμιον αἷμα* Christi die Rettung aus

Sündennot sei (2, 5), so tritt doch der Ergismus in der starken Betonung von Buße und guten Werken als sündentilgenden Mitteln sehr in den Vordergrund. Selbst die alte orientalische Vorstellung von einem dem Teufel gespielten Betrug findet an C. noch einen Vertreter (12, 15: der Leib Christi war eine Lockspeise für den Teufel; der Drache, der sie hinunterschlang, konnte sie nicht bei sich behalten und spie mit ihr die schon Verschlungenen aus!). So vertritt C. auch wie viele orientalische Väter im wesentlichen eine moralistische Auffassung des Christentums: fromme Lehren und gute Thaten machen die *θεοσέβεια* aus (1, 2). In der Lehre von der Auferstehung des Leibes erscheint C. nicht ganz so realistisch wie andere Väter (cf. 4, 30; 18, 18—20), sein Kirchenbegriff ist aber im wesentlichen der empirische: die bestehende katholische Kirchenanstalt ist die wahre, von Christus gewollte, die Erfüllung der Kirche des AT. (18, 23 ff.). — Mehr Beachtung verdient die Auffassung des Abendmahls bei C., der in den fünf letzten Katechesen sich ausführlich hierüber ausspricht, freilich nicht immer mit wünschenswerter Klarheit. Vertritt er zuweilen, wie es scheint, noch die symbolische Auffassung, so nähert er sich anderwärts einem sehr realistischen Lehrbegriff. Zweifellos ist doch dies, daß C. noch die sinnlichen Träger der himmlischen Gabe von dieser zu unterscheiden weiß, sowie das andere, daß ihm Brot und Wein mehr sind, als bloße Symbole, sondern wirkliche Träger, Vehikel einer unsichtbaren Gabe. Brot und Wein sind nicht bloße Elemente, sondern Leib und Blut Christi, *οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ*, und zwar *μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (21, 3; 22, 6). In der Betonung dieser Thatsache kommt es zu starken Ausdrücken, welche, für sich allein betrachtet, dazu führen müßten, C. zu den strengen Realisten zu rechnen: *ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστὶ, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ . . . αἷμα Χοῦ* (22, 9). Christus wandelt Wasser in Wein, so kann er auch Wein in Blut verwandeln (*μεταβάλλειν*: 22, 2). Aber man darf nicht zu viel aus dergleichen Stellen herausdeuten; daß er nicht an Substanzverwandlung denkt ist evident, redet er doch auch bei dem Salböl von einer *μεταβολή* und verwahrt sich gegen den Gedanken einer *σαρκοφαγία* im Abendmahl (22, 4). Er weiß, daß es sich um eine *πνευματικὴ θυσία* handelt, um eine *θυσία ἱλασμοῦ* (23, 8), und daß das Brot der Eucharistie nicht dem Leib gilt und der Verdauung, sondern sich der ganzen *σύστασις* zur Wohlfahrt des Leibes und der Seele mitteilt, denn der Herr lade nicht ein zum Fleischessen (23, 15). So ist doch beides im Abendmahl, Sache und Bild, auseinanderzuhalten; das Abendmahl ist *ἀντίτυπος σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* (23, 20), *ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, ἐν τύπῳ οἴνου . . . τὸ αἷμα*. Wie das Brot dem Leibe angemessen ist, so der Logos der Seele (22, 3; 5). Und wenn er dazu bemerkt, durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi werde der Mensch *σύσσωμος καὶ σύναιμος Χριστοῦ*, die Christen seien *Χριστοφόροι*, da sein Blut und Leib in sie übergeht (22, 1; 3) so zeigt diese Ausdrucksweise, daß C. nicht an realen Leib- und Blutempfang denkt. C. bietet die interessante Bestätigung, welche auch bei andern Vätern nachweisbar ist, wie die sinnlich-realistische Volksvorstellung allmählich die spiritualistisch-symbolische verdrängt hat; aber überwiegend ist bei ihm noch eine geistigere Auffassung des Sakraments.

Die berühmten 23 Katechesen C.s, welche er noch als Presbyter in Jerusalem 347 oder 348 gehalten hat (ob, wie die Note zu **Hieron., de vir. ill. CXII** besagt, C. die Katechesen **ex tempore pronuntiavit**, mag dahingestellt bleiben), verdienen diesen Namen nicht etwa in dem Sinne, als ob sie in dialogischer Form von Fragen und Antworten abgefaßt wären; es sind lehrhafte Unterweisungen über die Hauptfragen des christlichen Glaubens und Lebens, oft im Predigtton gehalten, daher besser Katechismuspredigten zu nennen, welche ohne wissenschaftliche Erörterungen und dogmatische Untersuchungen es auf eine populäre Unterweisung derer absehen, welche aus dem Stand der Katechumenen zur Taufe und zur Teilnahme an den christlichen Heilsgütern vorbereitet werden sollten, — schöne, verständliche und warme Herzensergüsse eines Seelsorgers, der seine Hörer in die biblischen, kanonischen Schriften und in das Verständnis des Symbols einführen will. Wie jede Katechese an ein Schriftwort anknüpft, so ist auch der Schriftgebrauch in allen ein sehr ausgedehnter. Auffallend ist die Unverhülltheit und Breite, mit welcher geschlechtliche Dinge vor den Hörern erörtert werden. Nach einer Prokatechese allgemeinen Inhalts, folgen 18 Katechesen für die **competentes**, (*φωτιζόμενοι*), 5 für die Neugetauften, um sie in die kirchlichen Mysterien, besonders die eucharistische Feier einzuführen, daher *κατηχήσεις μυσταγωγικαί*. Sie sind sämtlich in der Fastenzeit gehalten und zwar so, daß die letzte auf den großen Sabbat (vor dem Osterfest) fiel. Mit der Erklärung des Symbols, wie es damals in der jerusalemitischen Gemeinde üblich war, und aus einzelnen Stellen leicht rekonstruiert werden kann, geht eine lebhafte Polemik gegen heidnische,

jüdische und häretische Irrlehren parallel. Zur Kenntnis sowohl der Methode der katechetischen Unterweisung im 4. Jahrh., als auch der liturgischen Verhältnisse, namentlich der Vorgänge bei dem Vollzug der Taufe und der Feier des Abendmahls, wovon C. uns das vollständigste Bild aus jener Zeit giebt, sind seine Katechesen von größter Wichtigkeit, abgesehen von der Bedeutung des cyrillisch-jerusalemit. Symbols für die Dogmengeschichte.

An der Echtheit der genannten 23 Katechesen ist nicht zu zweifeln. Dagegen unterliegt eine unter C.s Namen hinter den Katechesen aufgeführte Homilie über den Gichtbrüchigen (Jo 5), sowie ein Brief an Kaiser Konstantius, worin über die am Himmel sichtbar gewordene Erscheinung eines strahlenden Kreuzes Bericht erstattet wird, erheblichen Zweifeln. Die Ausführungen Touttées, welche Reischl und Rupp in ihrer Ausgabe sich aneignen, können die Bedenken, welche bei dem Mangel an Zeugnissen für das Alter der Schriftwerke und bei ihrer abweichenden Schreibweise obwalten, nicht entkräften. Für C.s Lehre sind diese Stücke überhaupt ohne Wert. Andere Homilien oder Briefreste (bei Migne a. a. O.) sind offenbar unecht. D. **Förster.**

Cyrillus Lukaris s. Lukaris.

Cyrillus (Konstantinus) gest. 869 **und Methodius** gest. 885, die sog. Apostel der Slaven. — Quellen: Vgl. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi (2. Aufl.) S. 1261 f. und Archiv f. slav. Philologie, Supplementband (Berlin 1892) S. 158 ff. — Teilweise Zusammenstellungen bei Dümmler, Die pannonische Legende vom hl. Methodius im „Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen" Band XIII, Wien 1854; Ginzel, Gesch. der Slavenapostel, Cyrill und Method, und der slav. Liturgie, Leitmeritz 1857, Alb. S. 1—104; Binhasov, Cyrill und Methodius (russisch, Petersburg 1868. 73, I S. 108—162; II S. 215—310; Leopold Karl Götz, Geschichte der Slavenapostel Konstantinus (Kyrillus) und Methodius, Gotha 1897, S. 241 ff.; Fontes rerum Bohemicarum I, 1 ff. von Perwolf. Ferner Miklosich, Vita s. Methodii, russico-slovenice et latine, Wien 1870, und Dümmler und Miklosich, Die Legende vom hl. Cyrillus in Denkschr. der kais. Ak. d. Wiss. Phil. hist. Klasse 19, Wien 1870, S. 203—248. MGSS XI, 1 ff. (Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum ed. Wattenbach). Auch A. Boczek, Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae I., Olmütz 1836. Jaffé². Neues Archiv der Ges. für deutsche Geschichtskunde V (1880). Die Papstbriefe der brittischen Sammlung von P. Ewald S. 301 ff. Friedrich, Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri über die Abfassung der „Vita cum translatione s. Clementis Papae". Eine neue Quelle zur Cyrillus- und Methodiusfrage. Sitzungsberichte der bayr. Akad. der Wiss., Histor. Klasse, Sitzung vom 2. Juli 1892, und in Revue internationale de Theologie, Bern 1896. — Litteratur außer der oben bereits erwähnten: W. Wattenbach, Beiträge zur Geschichte der christl. Kirche in Mähren und Böhmen, Wien 1849; Dudik, Mährens allgem. Gesch. I, 151 ff., Brünn 1860. Eine Samml. von Abhandlungen über Cyrill u. Methodius (von Gorskij, Philaret, Hilferding, Nevostruev, Grigorovitsch, Viktorov) herausgegeben von Pogodin (russ.), Moskau 1865; Voronov, Cyrill und Methodius, die hauptsächlichsten Quellen zur Geschichte d. heil. Cyr. und Method., Kiew 1877 (russ.; Abdruck aus den „Arbeiten der Geistl. Akademie zu Kiew" 1876 ff.). Eingehendes Referat hierüber mit selbstständiger Forschung von Jagic im Archiv f. slav. Philologie Bd IV S. 97 ff.; N. Bonwetsch, Cyrill und Methodius, die Lehrer der Slaven, Erlangen 1885; Martinov, St. Méthode apôtre des Slaves („Revue des questions historiques" 1880 S. 369 ff.) und La légende italique de ss. Cyrille et Méthode (ebd. 1884 S. 110 ff.; vgl. auch 1887 S. 220 ff.; ein von Martinov vorbereitetes umfassendes Werk ist nicht erschienen); Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs² II (Leipzig 1887) S. 174 ff. III S. 192 ff.; Rattinger, Stimmen aus Maria-Laach XXII; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II (Leipzig 1890) S. 639 ff; B. Bretholz, Gesch. Mährens I, 1 (Brünn 1893) S. 64 ff.

Durch den aus Döllingers Nachlaß von J. Friedrich veröffentlichten Brief des Bibliothekars Anastasius (über diesen s. I, 492 f.) an den Bischof Gauderich aus den Jahren 875—879 ist die Grundlage zu einer mehr denn bisher gesicherten Beurteilung der Quellen der Geschichte Constantins (Cyrills) gegeben. Das Gleiche ist in Bezug auf die Wirksamkeit Methods durch die Erschließung der Papstbriefe der britt. Sammlung (s. o.) der Fall. Die in die AS Mart. II, 19 ff. aufgenommene, in Italien entstandene — daher sog. italische Legende — Vita cum translatione s. Clementis muß nunmehr als zum Teil auf jenem Brief des Anastasius beruhend und daher in ihrem Grundbestand auf den Bischof Gauderich von Velletri zurückgehend bezeichnet werden, wenn schon darüber noch eine Differenz besteht, ob wir in Kap. 1—9 jener Legende, wie sie vorliegen, das Werk Gauderichs zu erblicken (so Goetz), oder Kap. 1 und 6 als eingeschaltet, die übrigen Kap. durch einige kleine Zusätze bereichert anzusehen haben (so Friedrich), ebenso darüber,

welcher Zeit Kap. 10—12 angehören, und wie sie sich zur Vita Cyrills verhalten. Umstritten ist noch Abfassungszeit und Wert der beiden sog. pannonischen Legenden, der Vita des Methodius und der des Constantinus (diese von Dümmler als altserbische Legende unterschieden), sowie ihr Verhältnis zu einander, während dagegen unter Kundigen darüber kein Zweifel besteht, daß die übrigen Relationen über das Leben der beiden Heiligen, nämlich die bulgarische (d. h. die in der griechischen Vita des Clemens, eines Schülers des Methodius, enthaltenen Mitteilungen), mährische („Mährische Legende von Cyrill und Method. Nach Handschriften herausgegeben von J. Dobrowsky, Prag 1826; Abdruck bei Ginzel Anh. S. 12), und böhmische Legende, um von anderen zu schweigen, jüngeren Datums, und historisch von geringem (die bulgarische Legende) oder keinem (so die übrigen) Werte sind. Was nun zunächst die Viten Methods und Konst.s anlangt, so halten Dümmler und Goetz die erstere für von einem unmittelbaren Schüler des Helden bald nach dessen Tode verfaßt, die des Cyrill für von ihr abhängig, dagegen hat Voronov unter Zustimmung von Jagić denselben Verfasser beider Legenden zu erweisen gesucht, zugleich ihre ursprünglich griechische Abfassung dargethan. Sein Hauptargument jedoch, daß nur so die Zurückstellung Methods in dem Leben Cyrills sich begreifen lasse (wie ja auch in der Vita des Methodius Cyrill zurücktritt), erklärt sich aber auch, wenn die Vita Cyrills unter Benutzung der älteren Methods und als Seitenstück zu derselben geschrieben wurde. Dazu kommt, daß die Vita Methods den Blick mehr auf das Abendland und die Beziehung zu Rom, die Cyrills mehr auf das Verhältnis zur anatolischen Kirche gerichtet hat, mag auch dieser Gegensatz kein ausschließender und ein wesentlich durch den Gegenstand bedingter sein. Für eine gegenüber der Methods spätern Abfassung der Vita Konst.s spricht auch, daß sie wenigstens zum Teil auf Grund von schriftlichen Vorlagen gearbeitet ist. Zu diesen haben wirkliche oder vermeintliche Schriften Cyrills selbst gehört. Was sie aus einer Disputation Cyrills mit Muhammedanern mitteilt (weniger das über die mit Bilderfeinden berichtete) kann solchen entnommen sein. In betreff der antijüdischen Disputation bemerkt die Legende ausdrücklich, daß sie Methodius ins Slavische übersetzt und in acht Abschnitte eingeteilt habe. Es hat also dem Verf. oder doch dem slavischen Übersetzer eine solche unter Cyrills Namen vorgelegen. Das Verhältnis der mitgeteilten Stücke (über ihren Inhalt s. m. Vortrag S. 19 Anm. 13) zu der sonstigen antijüdischen Litteratur ist noch nicht untersucht; Kap. 13 berührt sich mit der antijüdischen Schrift, über welche näheres in „Hippolyts Werken" I, 1 S. XVIII f. Ausdrücklich macht die Vita auch die eigene Erzählung Cyrills von der Auffindung der Gebeine des hl. Clemens namhaft (vgl. Kap. 8 ut scribit [so, scribitur bei Dümmler S. 235 ist Konjektur Miklosichs] in inventione eius). Zu der Annahme jedoch, daß von der Vita Cyrills die italische Legende verwertet sei, liegt kein Grund vor, obwohl ihr Verfasser in Rom geweilt zu haben scheint. Auch ist anzunehmen, daß eben sie es ist, welche schon im Sbornik vom J. 1076 zur Lektüre empfohlen wird, vielleicht daß schon im Calendarium Ostromirianum vom Jahre 1057 sich ihre Spuren finden. Sie wird daher mit Voronov, dem auch Goetz zustimmt, in das zweite Viertel des 10. Jahrhunderts anzusetzen sein. Ihr geschichtlicher Wert steht gegenüber den ursprünglichen Bestandteilen der italischen Legende und auch der Vita Methods zurück. Sie will in erster Stelle eine Heiligenbiographie sein (vgl. Voronov und Dümmler, Leg. Cyr. S. 213); ihr Hauptzweck ist nicht etwa, das Recht der slavischen Liturgie darzuthun, wogegen der breite Bericht über die antijüdischen Auseinandersetzungen spricht, doch mag dies als Nebenabsicht eintreten, nur nicht Rom (so Friedrich, Goetz), sondern den Griechen gegenüber. Stärker waltet in der Vita Methods eine Tendenz. Soll auch sie zunächst den Methodius als Heiligen feiern, so doch zugleich sein mit dem Roms zusammenfallendes Recht erweisen. Sie wird daher, falls nicht in ihr eine ältere Quelle verarbeitet sein sollte, nicht allzulang nach Methods Tode geschrieben sein. Deutliche Beziehungen zur italischen Legende liegen nicht vor. — Das Verhältnis dieser letzteren zu der Arbeit Leos von Ostia, die die Legenda aurea vermittelt hat, ist noch nicht klargestellt, auch noch nicht das zur Vita Cyrills. — Ob die griechische Vita des Clemens, herausgegeben von Miklosich (Wien 1847), etwa Theophylakt, dem die Überlieferung sie zuschreibt, zum Verfasser hat, ist nicht von Belang. Jedenfalls ist sie von einem Griechen und nach Kap. 23 erst einige Zeit nach der Übertragung des erzbischöflichen Sitzes nach Ochrida (Ende des 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts) abgefaßt. — In Bezug auf die Papstbriefe ist durch die Veröffentlichung der brittischen Sammlung der Brief Hadrians in der Vita Methods Kap. 8 als Fälschung, der vielfach angezweifelte Brief Stephan VI. als unzweifelhaft echt erwiesen (vgl. Ewald S. 408 Anmerk. 4; ebenso Martinov und Goetz).

Methodius — dieser der Ältere — und Konstantin waren die Söhne angesehener Eltern zu Thessalonich („Constantinus Thessalonicensis philosophus, vir apostolicae vitae" Anastasius Bibl., „genere . . nobili et honesto" Vita Meth. 2, „vir nobili genere" Leg. Ital. 1; — der Vater war Drungarius, Unterbefehlshaber, unter dem Strategen, Vita Cyr. 1); ihrer Nationalität nach Griechen, wie die städtische Bevölkerung Thessalonichs, aber wie diese des Slavischen kundig (Dümmler, Pann. Leg. S. 164 f.). Die Vita Konstantins hat eine Vorliebe für die Siebenzahl: er ist der jüngste unter 7 Brüdern, mit 7 Jahren erkor er sich die himmlische Weisheit zur Braut, mit 14 Jahren wurde er Waise. Ein einflußreicher Logothet, vielleicht der Eunuche Theoktist, soll Konst.s Überführung nach Konstantinopel bewirkt haben. Sicher falsch ist die Angabe gemeinsamen Unterrichts mit dem durch zwölf Jahre von ihm getrennten Kaiser. Photius soll unter seinen Lehrern gewesen sein; ihre spätere Freundschaft, wie einen gelegentlichen theologischen Konflikt erwähnt Anastasius (Mansi XIII S. 165, auch Ginzel S. 43: Qui [Photius] cum a Constantino philosopho magnae sanctitatis viro, fortissimo eius amico, increpatus fuisset, dicente: cur tantum errorem [die Lehre von 2 Seelen in jedem Menschen] in populum spargens, tot animas interfecisti). Nach der Vita soll er Gregor den Theologen sich zum Führer erkoren und seine Schriften auswendig gelernt haben (Kap. 3); daß er dasselbe in Bezug auf die Werke des Areopagiten gethan, die er als schneidigste Waffe gegen jede Häresie beurteilte, bezeugt der Bibliothekar Anastasius (ad Carolum regem Ioh. Scoti opp. ed. Floss S. 1028; auch abgedruckt bei Ginzel S. 44: quique totum codicem saepe memorati et memorandi patris memoriae commendabat u. s. w.).

Nach vollendetem Unterricht trat Konstantin in den geistlichen Stand ein und scheint die bedeutsame Stelle eines Chartophylax (so möchte mit Voronov S. 53 f. die Bezeichnung Konstantins als Bibliothekar [Vit. Cyr. 4] zu verstehen sein), erhalten zu haben, d. h. eines Sekretärs des Patriarchen, Bewahrers von Archiv und Bibliothek, dem zugleich im Gericht des Patriarchen eine Stelle zufiel. Nach halbjährlicher Abwesenheit von Konstantinopel, während welcher Zeit er sich in einem Kloster verborgen gehalten haben soll, überkam er dann die Aufgabe in der Philosophie wie Theologie zu unterrichten: die Worte der Vita Kap. 4 S. 232 ut doceret indigenas et peregrinos philosophiam wird Voronov zutreffend als aus unrichtiger Übersetzung von *ἵνα διδάσκαλος ᾖ φιλοσοφίας τῆς ἔσω τε καὶ τῆς ἔξω* verstanden haben, vgl. die bulgarische Legende: *Κύριλλος ὁ πολὺς μὲν τὴν ἔξω φιλοσοφίαν, πλείων δὲ τὴν ἔσω.* Hierin und wol nicht in seiner Richtung auf ein beschauliches Leben (so Dümmler, D. pann. Leg. S. 164), wird auch seine Bezeichnung als Philosoph begründet sein. In diese Zeit mag seine Polemik gegen den entsetzten bilderfeindlichen Patriarchen Johannes fallen, wenn die Angabe der Vita über eine solche Zutrauen verdient. Dieselbe berichtet auch von einer Reise Konst.s auf mohammedanisches Gebiet und Auseinandersetzungen daselbst; gerade damals hatte sich der Gegensatz zwischen Christen und Mohammedanern verschärft, vgl. Dümmler, Leg. Cyr. S. 209.

Die antijüdische Polemik Konstantins wird von der Vita seiner Mission zu den Chazaren zugewiesen, einem finnisch-türkischen Volk am Asowschen Meer unter einem jüdischen König, das Juden, Muhammedaner und Christen friedlich neben einander duldete. Auch hier steht dahin, in welchem Maß dem Bericht der Vita über diese, im Auftrag des Kaisers unternommene (Brief des Anast. 3 Const. philos. a Michaele imperatore in Gazaram pro divino praedicando verbo directus) Reise Konst.s zu den Chazaren Glauben zu schenken ist; doch hat Dümmler, Leg. Cyr. S. 210 darauf aufmerksam gemacht, daß z. B. das von der Vita über Gefahren durch die Ungarn Erzählte überraschend mit dem thatsächlichen Umherschweifen der Ungarn in jenen Steppen um jene Zeit stimmt. Nach der Vita soll Konst. in Cherson hebräisch und samaritanisch gelernt haben, nach der ital. Legende chazarisch; auch ein Evangelium und Psalterium in rössischer — also normannischer, gotischer — Sprache soll er entdeckt haben. Die Auffindung der Gebeine des hl. Clemens hat Konst. nach Anastasius selbst mehrfach geschildert (in einer Storiola, einem Sermo declamatorius und einem Hymnus, die beiden ersteren Schriften übersetzte Anastasius ins Lateinische). Da Konst. dabei aus Bescheidenheit seinen Namen nicht genannt hatte (Brief des Anastas. 2, vgl. auch 1 tacito nomine suo), so wird die noch gegenwärtig allein slavisch erhaltene, jedoch ursprünglich griechische Darstellung dieser Auffindung auf die eigene Cyrills zurückgehen — und zwar auf den Sermo declamatorius, wie Friedrich richtig erkannt hat S. 427. — Die Vita Konst.s beruft sich auf jene Schrift (siehe oben) und gerade hier treffen die italische

Legende und sie zusammen. Nach Anastasius war es bei der Rückkehr Konst.s von den Chazaren, daß er die Entdeckung der Gebeine des Clemens herbeiführte, während die italische Legende sich hier ungenau ausdrückt. Heißt es bei Anastas. (s. o. S. 386, 43) nur, daß Konst. behufs Verkündigung des Evangeliums gesandt worden, so wissen doch die Translatio 6 wie beide pann. Legenden von Verhandlungen mit den Juden daselbst. Daß auch Methodius den Konst. auf der chazarischen Reise begleitet habe (V. Const. 12, V. Meth. 4), dürfte spätere Erdichtung sein. Methodius, dem Mann praktischer Energie, war früher eine politische Stellung geworden, vermutlich die Statthalterschaft über slavische Teile des byzantinischen Reichs (V. Meth. 2); dann ward er Abt des berühmten Klosters Polychron.

Nun aber wurde dem Brüderpaar jener Auftrag, der seine geschichtliche Bedeutung begründet hat. Der Mährenherzog Rostislav hatte ein selbstständiges slavisches Reich aufgerichtet; seine Selbstständigkeit zu erhalten, mußte ihm die kirchliche Unabhängigkeit seines von Deutschland aus — wenigstens äußerlich — christianisiierten Reiches erwünscht sein. Hauck S. 640 Anm. 6 acceptiert die Angabe Theotmars (bei Boczek S. 61), daß Rostislav gleich zu Beginn des Streites mit den Franken die deutschen Priester vertrieben habe. So wendet jener sich nach Konstantinopel um Lehrer für sein Volk; daß man dort die Gelegenheit, den Einfluß auf die slavischen Staaten zu erweitern, mit Freuden ergriff, versteht sich von selbst, und die Brüder wurden mit der entsprechenden Mission betraut. 864 trafen sie in Mähren ein und betrieben nun unter Rostislav und an dessen Hofe ihr Werk. Die Heranbildung von Schülern als Gehilfen scheinen sie sich als erste Aufgabe gestellt zu haben (V. Cyr. 15 Rostislavus . . discipulos collectos tradidit ei erudiendos. — Ib. Kozel, princeps Pannoniae tradidit ei ad quinquaginta discipulos). Der Vermutung, daß erst hier Konst. seine Übersetzung einzelner Teile der Schrift in Angriff genommen habe, widerspricht die Angabe der Legende, es sei schon vor seinem Aufbruch nach Mähren geschehen; auch tragen die ältesten slavischen Denkmäler südslavischen Charakter. Konst. wird in gleichzeitigen Zeugnissen von Freunden und Gegnern als Erfinder der slavischen Schrift bezeichnet (Joh. VIII. bei Ginzel S. 61 litteras slovenicas a Constantino quondam philosopho repertas und Convers. Bagoar. in MGSS XI S. 13 Methodius . . noviter inventis sclavinis litteris; vgl. auch Schafarik, Über den Ursprung und die Heimat des Glagolitismus, Prag 1858, S. 5 ff.); das schließt ja eine Verwertung von bereits Vorhandenem nicht aus, nur hatten vor ihm „die Slaven keine eigene Schrift zum Bücherschreiben". Es handelt sich dabei um die sog. glagolitische Schrift, welche wir bis in die Mitte des 10., ja vielleicht bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen können; dieselbe bekundet einen gelehrten Urheber und ist wahrscheinlich vornehmlich in Anlehnung an die griechische, aber auch die lateinische Kursivschrift jener Zeit entstanden. (Eine Benutzung bei den Slaven vorgefundener Lautzeichen durch Konst. betont Miklosich s. v. „Glagolitisch" in Ersch und Grubers Allg. Encykl.). Jünger ist die sog. cyrillische Schrift und deren Heimat wohl in Bulgarien zu suchen (s. das Nähere u. a. bei Jagić, Slav. Archiv VIII [1884] S. 441—479). Welche Schriftabschnitte die Brüder übersetzt haben, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, doch tragen die zur regelmäßigen kirchlichen Verlesung dienenden ein älteres Gepräge; das NT und der Psalter wurden zuerst übersetzt, daneben noch einige Lektionen aus den andern Büchern des AT.s (vgl. den Art. Bibelübers. Bd III S. 151, 40). Die Konstatierung der zunächst übersetzten liturgischen Stücke stößt auf noch größere Schwierigkeiten. Die Translatio 7 erzählt nur von einer Übersetzung des Evangeliums durch Konst., auch die Vita Methods Kap. 6 nur von dem evangelium slovenicum; dadurch würde aber doch die Übersetzung auch liturgischer Stücke schon durch Konst. wenigstens noch nicht ausgeschlossen sein, nur ist die Angabe der Vita Konst.s: mox vero totum ordinem ecclesiasticum vertit, sicher übertrieben. Viel umstritten ist die Frage, welche Liturgie der Übersetzung sei es Konst.s, sei es Methods, als Vorlage gedient hat, die in Rom oder die in Konstantinopel gebräuchliche. Da aber nirgends ein Vorwurf wegen Abweichung von der römischen Gestalt der Liturgie verlautet, sondern stets nur der gegen den kultischen Gebrauch der slavischen Sprache, so ist eine Anlehnung an die abendländische Liturgie von vornherein wahrscheinlicher. Bestätigt wird dies durch die sog. Prager Fragmente und einige altglagolitische liturgische Stücke, von Jerusalem nach Kiew gebracht und dort von Sresnevsky aufgefunden, wohl das älteste slavische Sprachdokument; sie schließen sich an die lateinische Liturgie an, wie Ausdrücke wie Messe, Präfatio und der Name einer Felicitas zeigen. — Es war durch die Verhältnisse gegeben, daß die Brüder einen dauernden Erfolg nur erhoffen durften, wenn sie sich der Autorisation Roms erfreuten. Daher gehen sie nach dreiundeinhalbjährlichem Wirken

über Pannonien, wo sie bei Kozel günstige Aufnahme finden, nach Rom. Der Bericht der Vita Konst.s über eine Disputation in Venedig über den liturgischen Gebrauch der slavischen Sprache erregt, obwol er an Vita Meth. 6 eine Stütze findet, gerechte Bedenken. Um so gesicherter ist der feierliche Empfang der Brüder in Rom. Er galt in erster Stelle den Gebeinen des hl. Clemens, welche sie mit sich führten. Zugleich mußte die Rivalität mit Konstantinopel um die Autorität über die slavischen Gebiete die Beziehung zu dem Brüderpar für Rom sehr wertvoll machen. Von dem reichen Wissen Konst.s ließ man sich gern belehren: Anastasius hat ihn bald hernach als „Lehrer des apostolischen Stuhls" gerühmt (vgl. sein Schreiben an Karl dem Kahlen a. a. O., aber auch V. Cyr. 17 Romani . . non cessebant eum adire et de omnibus interrogare). Durch die beiden hervorragenden Bischöfe Formosus und Gauderich soll nach der Vita Konst.s die Ordination der slavischen Schüler der Brüder vollzogen worden sein, diese dann in slavischer Sprache in den ersten Kirchen Roms liturgisch fungiert haben. Dagegen erzählt die Vita Meth. 6: sanxit doctrinam amborum, evangelio slovenico in altari sancti apostoli Petri deposito et ordinavit presbyterum beatum Methodium (was dieser jedoch bereits gewesen sein muß), und die Translatio 9: consecraverunt ipsum et Methodium in episcopos, nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos. Schwer erkrankt trat Konst. in den Mönchsstand und starb 50 Tage nachher, am 14. Februar 869. In San Clemente ward er beigesetzt; vier Gemälde der Unterkirche gelten ihm. Die Bischofsweihe hat er wohl sicher nie empfangen, und der Name Cyrill ist ihm erst später beigelegt worden.

Methodius hat das Werk unter den Slaven nun allein fortgesetzt, aber zunächst nicht in Mähren, sondern in Pannonien. Der Grund hierfür lag wohl in der Gestaltung der politischen Verhältnisse Mährens. Hier wurde nämlich Rostislav von seinem Neffen Svatopluk gefangen an Karlmann ausgeliefert und Ende 870 von der Reichsversammlung verurteilt. Dagegen waren schon auf der Hinreise nach Rom freundliche Beziehungen zu Kozel angeknüpft worden. Mit dieser Wirksamkeit in Pannonien waren aber Konflikte mit dem deutschen Episkopat unausbleiblich gegeben. Sie bedeutete ja einen direkten Eingriff in die Rechte des Bischofs von Salzburg, zu dessen Diöcese Pannonien seit dreiviertel Jahrhundert gehörte. Noch 865 hatte Bischof Adalwin alle Rechte hier ausgeübt, und unter ihm leitete der Erzpriester Richbald das pannonische Kirchenwesen. Dieser letztere mußte sich bald nach Salzburg zurückziehen, aber Salzburg war natürlich nicht gewillt, seine Rechte preiszugeben. Methodius aber suchte seine Stütze in Rom: Kozel habe ihn mit ehrenvollem Geleit nach Rom gesandt behufs Empfang der Bischofswürde, berichtet die Vita. Das mitgeteilte Schreiben Hadrians (Kap. 8) freilich, mit der Billigung der slavischen Messe, ist erdichtet. Bezeichnend aber ist die Ernennung Methods vom Papst nicht zum pannonischen Bischof, sondern zum sirmischen Erzbischof, wodurch dem Rechte Salzburgs ein älteres gegenübergesetzt wurde. Der Annahme der Vita, Methodius sei 870 zum Bischof und erst 873 zum Erzbischof erhoben worden, widerspricht der Brief Johanns VIII. 3267, wonach Hadrian den Methodius zum Erzbischof geweiht hat; zu seinem Erzbistum aber zählt der Papst nicht nur Pannonien und Mähren, sodern auch selbst Serbien (vgl. Goetz S. 177). Schon jetzt wird auch Methodius dem Papst jene schriftliche und mündliche Zusage treuer Beobachtung römischer Ordnung gegeben haben, auf welche jene Schreiben Johanns vom Juni 879 hinweisen. In der päpstlichen Ernennung Methods zum Erzbischof lag aber eine so grobe Verletzung der Ansprüche Salzburgs, daß wohl noch 870 Methodius genötigt ward, vor einer wohl zu Regensburg in Gegenwart König Ludwigs abgehaltenen Synode sich zu verantworten. Die Erregtheit der Verhandlungen läßt schon die Vita Kap. 9, noch bestimmter die Briefe Johanns, besonders an Bischof Ermanrich, erkennen. Schließlich wurde Methodius abgesetzt und nach Deutschland verbannt (V. Meth. 9), wo er dritthalb Jahre gefangen gehalten wurde (Jaffé 2979; Coll. Britt. im N. Archiv V S. 304). Im engen Zusammenhang mit dieser Synode steht jene Denkschrift vom J. 871, die Conversio Bagoariorum et Carantanorum, welche das wohl begründete Anrecht Salzburgs auf Pannonien darthut, wohl für den Papst, aber ohne sich direkt an ihn zu wenden. Die bischöfliche Würde Methods wird hier einfach ignoriert, gegen ihn, den Eindringling, jetzt aber auch die Anklage wegen liturgischen Gebrauchs der slavischen Sprache erhoben (Kap. 12 S. 14 quidam Graecus Methodius nomine, noviter inventis sclavinis litteris, linguam latinam doctrinamque romanam atque litteras auctorales latinas philosophice superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et evangelia ecclesiasticumque officium illorum, qui hoc latine celebraverant). Dennoch trat der Papst mit ganzem Nachdruck für Method ein und sandte

schließlich den Bischof Paulus von Ancona, damit er ebenso Method restituiere, wie dessen Gegner entsprechend ihrem Vergehen — mit Exkommunikation — strafe; alsdann sollten Method und seine Gegner bei Androhung noch schwererer Strafe sich mit dem Legaten in Rom einstellen; die Rechte des Papstes und damit auch sein kirchliches Verfügungsrecht in Bezug auf Pannonien seien unverjährbar (Jaffé 2976). Thatsächlich ist der Papst mit seinen Forderungen durchgedrungen; Methodius hat die Freiheit und die erzbischöfliche Autorität über Mähren und Pannonien erlangt, nur die Feier der Messe in slavischer Sprache wurde ihm untersagt (Jaffé 2978). Kozels Fürstentum kam freilich nach seinem Tode wieder unter die Verwaltung deutscher Grafen, und damit war hier auch Methods Wirken eingeschränkt (Dümmler, Geschichte des ostfr. Reichs II S. 382), aber in Mähren herrschte Svatopluk jetzt wesentlich unabhängig und vertrieb die deutschen Kleriker (V. Meth. 10). Damit schien ein ungestörtes Wirken Methods gesichert zu sein; als eine Periode reicher Blüte der mährischen Kirche schildert daher die Vita (Kap. 10) die nächste Folgezeit (873—879). Das Verbot der slavischen Liturgie hat Methodius offenbar nicht beachtet (höchstens vielleicht im Sinne des gefälschten Hadrianbriefes, sodaß zuerst das Evangelium lateinisch verlesen wurde). Aber eben dies konnte mit Erfolg gegen ihn geltend gemacht werden, als fränkische Kleriker wieder in Mähren Eingang fanden, Methodius aber bei dem völlig sittenlosen Svatopluk (V. Clem. 5) wegen seiner Sittenstrenge mißliebig geworden war. Beim päpstlichen Stuhl wurde gegen Methodius Klage wegen der slavischen Liturgie und wegen des **filioque** erhoben (Jaffé 3267. 3268). Methodius mußte sich in Rom als rechtgläubig rechtfertigen — er konnte dies, denn noch wurde in Rom das Symbol ohne das **filioque** gebetet — und eidlich am Grabe des hl. Petrus sich dem Verbot der slavischen Liturgie zu fügen versprechen. War hiermit die Rechtgläubigkeit Methods noch einmal gerechtfertigt, so wurde doch zugleich der Schwabe Wiching Methodius zum Gehilfen gegeben. In dem Kampfe, der sich nunmehr zwischen Wiching und Methodius entspann, stand zwar Johann VIII. dem letzteren treu zur Seite, aber nach dessen Tod (Dezember 882) ward Methods Lage eine mißliche, so daß Goetz die Angabe der Vita Kap. 13, Methodius sei zum Kaiser, d. h. dem griechischen, gereist, für begründet hält, da dieser dort eine Anlehnung suchen mußte. Zu offenem Ausbruch des Streites kam es jedoch erst nach dem Tode Methods. Gorazd, den Method zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, wurde vom Papst Stephan VI. nicht anerkannt, bald auch mit allen Schülern des Methodius vertrieben. — Gegen die Bedenken, welche sich in Bezug auf die Datierung des Todes Methods auf den 6. April 885 aus den Schreiben Stephans erhoben worden sind, vgl. Martinov a. a. O. (1880) S. 391 ff. und Goetz S. 43 ff.

Bonwetsch.

Cyrus, Bischof von Phasis und Patriarch von Alexandria s. d. A. Monotheleten.

Cyrus, Perserkönig. — **B. Floigl, Cyrus und Herodot, Leipzig 1881; G. F. Unger, Kyaxares und Astyages. Abh. d. k. bayer. Ak. d. Wiss. I. Cl. Bd XVI, III. Abt.; F. Justi, Gesch. d. alten Persiens, Berlin 1879; Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887; J. E. Hagen, Keilschrifturkunden zur Gesch. des Königs Cyrus. Beitr. zur Assyriol. u. vergl. semit. Sprachw. II, Heft 1; E. Schrader, Keilinschr. Bibl. III, 2, 120 ff.; F. E. Peiser, ebd. IV, 258 ff.**

Der Name des Begründers des persischen Reiches lautet altpers. Kuru Nom. Kuruš, babyl. und neusus. Kuraš, hebr. כּוֹרֶשׁ, griech. *Κῦρος*. Die griech. Form beweist nicht, daß wir im Altpers. Kūruš — was den Zeichen nach auch möglich wäre — zu lesen haben: das *υ* beruht vielmehr auf Anlehnung an *τὸ κῦρος, κύριος*. Der Name Kuru ist altarisch, er begegnet uns in Indien in gleicher Gestalt als Stammesname. Er hat natürlich keine Verwandtschaft mit neupers. Khur, Khuršēd, wie man wegen der Erklärung des Ktesias, wonach er „Sonne“ bedeuten soll, wohl angenommen hat. Die hebr. Form beruht auf der babyl.

Cyrus gehörte der Familie der Achaimeniden an, die seit längerer Zeit — bereits unter der medischen Herrschaft — das Königtum in Persien innehatten. Wir besitzen drei Aufzählungen der Mitglieder dieser Familie: auf dem babyl. Thoncylinder des Cyrus, in der Inschrift des Darius von Behistan und Her. VII, 11. Aus der Kombination derselben ergiebt sich folgende Stammtafel:

Hakhâmanaš (Ἀχαιμένης)
|
Cišpi (Τεΐσπης)
|
Kambujiya (Καμβύσης)
|
Kuru (Κῦρος)
|
Cišpi

Kuru
|
Kambujiya
|
Kuru
|
Kambujiya

Ariyârâmna (Ἀριαράμνης)
|
Aršâma (Ἀρσάμης)
|
Vištâspa (Ὑστάσπης)
|
Dârayavahu (Δαρεῖος).

Cyrus gehörte somit zu der älteren Linie der Achaimeniden, die mit seinem Sohne Cambyses erlosch, während die jüngere mit Darius auf den Thron gelangte. Was wir über die Herkunft und die Jugendgeschichte des Cyrus bei griechischen Schriftstellern, namentlich Herodot und Ktesias, finden — daß er nämlich von geringer Herkunft war (Kt.) oder wenigstens in niedrigen Verhältnissen aufgewachsen (Her.) — ist danach als ungeschichtlich anzusehen. Der Bericht des Her. beruht, wie es scheint, auf persischen Sagen, wenigstens enthält er eine Reihe von einzelnen Zügen, die in der späteren iranischen Heldensage wiederkehren. Aus den Inschriften aber ergiebt sich, daß er aus einer Familie stammte, die schon seit längerer Zeit in Persien die königliche Würde innehatte. Auf dem babylonischen Thoncylinder bezeichnet Cyrus seine Vorfahren bis Teispes hinauf als Könige der Stadt Anšan; man hat darin vielfach eine Bezeichnung Susianas oder eines Teiles davon erkennen wollen, während andere annehmen, daß es der Name einer Lokalität in Persien, und zwar des Stammsitzes der Achaimeniden ist. Möglich ist es jedenfalls, daß die Könige von Persien den Fall des susischen Reiches zur Vergrößerung ihrer eigenen Macht benutzt haben und einen Teil von Susiana erobert haben, aber man darf daraus nicht, wie es Floigl thut, schließen, daß Cyrus nicht rein arischer Abstammung gewesen ist. In den babylonischen Inschriften wird er vor allem als König von Persien bezeichnet. Als Jahr des Regierungsantrittes des Cyrus ergiebt sich nach den verschiedenen Nachrichten bei griech. Schriftstellern und in den babyl. Inschriften 559; doch war er in den ersten Jahren seiner Regierung noch nicht selbstständiger Herrscher, sondern stand unter medischer Oberhoheit. Erst durch die 550 erfolgte Besiegung des letzten medischen Königs Astyages und die Einnahme von Ekbatana wurde er wirklich Großkönig und damit ging die Herrschaft über die iranischen Völker von den Medern auf die Perser über. Die Entstehung dieses neuen persischen Reiches bildete eine Gefahr für die anderen vorderasiatischen Reiche; darum schlossen Kroisos von Lydien, Nabûnâ'id von Babylon und Amasis von Ägypten einen Bund gegen Cyrus. Aber dieser kam ihnen zuvor und es gelang ihm, ehe die Streitkräfte der Verbündeten sich vereinigen konnten, durch eine siegreiche Schlacht und die Einnahme der Hauptstadt Sardes das lydische Reich niederzuwerfen und Kroisos gefangen zu nehmen (546). Darauf folgte 539 die Einnahme von Babylon, und zwar nach dem Berichte der babylonischen Inschrift ohne Blutvergießen, da die Bewohner der Stadt mit ihrem Könige Nabûnâ'id unzufrieden waren und Cyrus als Befreier begrüßten. Über die sonstigen Kriegsthaten des Cyrus im Westen und Osten besitzen wir keine brauchbaren Nachrichten; jedenfalls hatte das Reich bereits unter seiner Regierung eine Ausdehnung gewonnen, wie sie keines der früheren großen Reiche gehabt hatte. Auf der ersten Tafel der großen Dariusinschrift von Behistan findet sich eine Aufzählung der Länder, die dem Könige gehorchten; da nun Darius zur Zeit der Abfassung dieser Inschrift noch nicht in der Lage gewesen war, dem Bestande des Reiches, wie ihn Cyrus hinterlassen hatte, neue Eroberungen hinzuzufügen, dürfen wir annehmen, daß alle dort genannten Länder — natürlich mit Ausnahme von Ägypten, das erst von Kambyses erobert wurde — bereits unter Cyrus dem persischen Reiche angehörten. Danach umfaßte dasselbe ganz Vorderasien, sowie alle iranischen Völker und erstreckte sich im Osten bis zu den Grenzen Indiens. Nach den Berichten griech. Schriftsteller fand Cyrus 529 seinen Tod in einem Feldzuge gegen ein skythisches Volk; Herodot nennt die Massageten, Ktes. die Derbiker,

Berosos die Daer. Die Nachricht des Her., daß der Leichnam den Feinden in die Hände gefallen sei, ist sicher unrichtig, denn Cyrus wurde in der von ihm gegründeten Stadt Pasargadai bestattet. Bei Strabo und Arrian finden sich Beschreibungen des Grabmals des Cyrus, die von Männern herrühren, die als Begleiter Alexanders dasselbe selbst gesehen hatten. Man hat es wiederfinden wollen in einem Grabdenkmal, das nordöstlich von Persepolis bei dem Dorfe Murghab sich erhebt, in dessen Umgebung auch eine Inschrift mit dem Namen des Cyrus sich findet. Doch ist es unmöglich, daß dieses Denkmal wirklich das von den Griechen beschriebene Cyrusmonument ist, denn einmal passen die Nachrichten der Alten über die Lage von Pasargadai, wonach es südöstlich von Persepolis nach der Grenze von Karmanien zu an einem schiffbaren Flusse, der in den persischen Meerbusen mündet, gelegen war, nicht auf Murghab, das eben nordöstlich von Persepolis am Pulwar liegt; andererseits entspricht das Denkmal nicht der von den Griechen gegebenen Beschreibung, in welcher von dem dasselbe umgebenden Säulenumgang sich keine Erwähnung findet. Trotzdem dürfen wir mit Dieulafoy (L'art antique de la Perse I, Paris 1881) annehmen, daß die Inschrift von Murghab von Cyrus herrührt und daß die dort befindlichen Trümmer Reste einer von Cyrus gegründeten Stadt sind; aber einer Stadt, die er vor der Besiegung des Astyages erbaut hatte. Darauf weist hin, daß er in der Inschrift sich einfach als Khšâyathiya König bezeichnet, nicht als Großkönig oder König der Könige, denn den letzteren Titel konnte er natürlich erst nach seinem Siege über die Meder führen, während er bereits seit 559 König war.

Cyrus war gleich ausgezeichnet als Feldherr, wie als Staatsmann; seine staatsmännische Weisheit zeigte sich vor allem auch in der — sonst bei Orientalen ungewöhnlichen — großen Milde, die er den besiegten Königen gegenüber bewies, und durch welche er die unterworfenen Völker mit den neuen Verhältnissen auszusöhnen verstand. Besonders vermied er es, die religiösen Gefühle der Völker zu verletzen; er trat im Gegenteil überall als eifriger Vertreter der einheimischen Götter auf. Diese Praxis ist dann auch von den späteren Achaimeniden stets befolgt worden. Damit ist nun nicht gesagt, daß er kein eifriger Verehrer seines Gottes, des Ahura Mazdā gewesen wäre. Floigl hat, gestützt auf Nachrichten parsischer Schriftsteller der Sasanidenzeit, angenommen, daß die Religion des Zarathuštra erst unter Cyrus entstanden ist und daß Cyrus selbst sie noch nicht angenommen hat; aber diese parsischen Nachrichten beruhen nicht auf historischer Überlieferung, sondern auf einer Geschichtskonstruktion, und das Verhalten des Cyrus den babylonischen Göttern gegenüber ist ebensowenig für seine eigene religiöse Überzeugung beweisend, wie das des Darius, der doch sicher ein gläubiger Verehrer des Ahura Mazdā war, gegen die ägyptischen Götter.

Die Achtung, die Cyrus überall fremden religiösen Überzeugungen entgegenbrachte, zeigt sich auch in seinem Verhalten gegen die in Babylon gefangenen Juden. Im alten Testament, bei Jesaia, im Buch Esra und 2 Chron. wird Cyrus gepriesen als der Erwählte und Gesalbte Jahves, als der König, der von Jahve selbst dazu berufen war, Babels Macht zu brechen, die Juden aus der Gefangenschaft zu befreien und ihnen zum Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem behilflich zu sein. Die Worte, die ihm Esra 1, 2 und 2 Chr 36, 23 in den Mund gelegt werden: Alle Königreiche auf Erden hat mir Jahve, der Gott des Himmels, übergeben und er hat mir befohlen, ihm zu Jerusalem in Juda einen Tempel zu erbauen — können sehr wohl authentisch sein, denn er spricht sich auf dem von ihm herrührenden babylonischen Thoncylinder genau in derselben Weise aus. Nur daß er dort natürlich Marduk als den Gott bezeichnet, dem er seine Herrschaft und seine Siege verdankt. **B. Lindner.**

Cysat, Renward, und die Gegenreformation in der Schweiz. Hidber, Renward Cysat, der Stadtschreiber zu Luzern (Arch. f. Schweiz. Gesch. XIII und XX); Segesser, Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Luzern, III und IV; derselbe, Ludw. Pfyffer und seine Zeit, 3 Bde; Liebenau (AdB); Fleischlin (Wetzer und Welter); Meyer von Knonau, Aus der schweiz. Geschichte in der Zeit d. Reformation u. Gegenreformation (Hist. Ztschr. 43); Ehses und Meister, Nuntiaturberichte I, 1.

Die Schlacht bei Kappel hatte dem Vordringen der Reformation in der Eidgenossenschaft Einhalt gethan und die gegenseitige Anerkennung des reformierten und des katholischen Bekenntnisses bewirkt. Die Mehrzahl der 13 Kantone — die Westschweiz (Genf, Waadt, Neuenburg) stand damals noch außerhalb der Eidgenossenschaft — gehörte zur kath. Kirche (Luzern, Schwyz, Uri, Unterwalden, Zug, Solothurn, Freiburg), 2 waren paritätisch (Glarus, Appenzell) — ebenso die sog. gemeinen Herrschaften , nur 4 (Basel, Bern,

Schaffhausen, Zürich) rein protestantisch, — aber freilich waren diese 4 an wirklicher Macht und an geistigen Kräften den übrigen Kantonen zusammen überlegen. Die katholischen Kantone hatten den Vorteil der geschlossenen Lage für sich: an die Urkantone reihten sich südwärts die ganz oder zum größern Teil katholischen gemeinen Herrschaften Wallis, Tessin und Graubünden an; die übrigen katholischen Gebiete (Freiburg, Solothurn, Bistum Basel, St. Gallen) schoben sich überall trennend zwischen die reformierten Kantone.

Die Lage der katholischen Kirche in diesen ihr zugethanen Gebieten war allerdings vor dem Trienter Konzil nicht hoffnungsvoller als irgendwo sonst; die Geistlichkeit, und damit das ganze Kirchenwesen, befand sich überall in traurigem Verfall, — nur die Haltung der Regierungen und die konservative Gesinnung der Bevölkerung war in diesen kleinen demokratischen Staatswesen der Rückhalt des Katholizismus.

Die Gegenreformation fand nun in der Schweiz zwei Mittelpunkte: im Bistum Basel hat Bf. Jakob Christoph Blarer von Wartensee (1575—1608) die kath. Kirche zu neuer Wirkung und zu unbestrittener Herrschaft gebracht; in den Urkantonen führte das Zusammenwirken glaubenseifriger Staatsmänner und des Erzbischofs Karl Borromeo von Mailand zur inneren Kräftigung der Kirche, — Melchior Lussi in Unterwalden, Kaspar Abyberg in Schwyz, Peter A Pro in Uri, Ludwig Pfyffer und Renward Cysat in Luzern traten dabei am stärksten hervor. Luzern, das einzige größere städtische Gemeinwesen der Urkantone war das natürliche Centrum der gegenreformatorischen Bestrebungen in politischer und kirchlicher Hinsicht. Es ist darüber gestritten worden, ob Ludwig Pfyffer, der mächtige Schultheiß von Luzern, der „Schweizerkönig", oder Cysat, der bescheidne Stadtschreiber, von größerer Bedeutung für Staat und Kirche von Luzern gewesen sei; ein jeder der beiden Biographen, Segesser und Hidber, ist für seinen Helden eingetreten. Mir scheint unzweifelhaft, daß sich der weitaus stärkere Einfluß Pfyffers gar nicht bestreiten läßt; Cysat wird nur deshalb bei wichtigen Angelegenheiten so oft erwähnt, weil das im Wesen seiner amtlichen Stellung lag, — ein Umstand, den Hidber übersehen hat; ein selbstständiges Eingreifen Cysats in die öffentlichen Angelegenheiten ist nur selten festzustellen. Dennoch aber ist wohl Cysat in seiner vielseitigen Thätigkeit als Staatsmann, Litterat, Eiferer für die Kirche und Freund der Jesuiten der bezeichnendere Typus für die Entwicklung der Gegenreformation in der Schweiz.

Cysat stammte aus der mailändischen Adelsfamilie de Cesati (oder Cisati); sein Vater Joh. Baptist war in Luzern eingewandert und hatte sich dort 1544 mit der Ratsherrntochter Anna Margarete Göldlin verheiratet. Renward wurde 1545 geboren; zwei jüngere Brüder starben als Kinder kurz nach dem Vater (1549). Der Witwe blieben nur bescheidne Mittel; auch eine zweite Heirat besserte ihre Lage nicht. So wuchs C. in engen Verhältnissen auf; nach Besuch der deutschen Schule zu Luzern wurde er 1559 Apothekerlehrling. Er suchte sein Wissen autodidaktisch zu erweitern: er erwarb sich Kenntnis fremder Sprachen, bes. des Französischen und Italienischen, er beschäftigte sich mit Medizin und Alchymie und sammelte eifrig Pflanzen; auch geschichtliche Nachrichten trug er für sich in umfangreichen Auszügen zusammen. Zu kürzerem und zu längerem Aufenthalte kam er dann nach Italien; zuerst zu Einkäufen im Auftrage seines Herrn, später (1564) für ein Jahr als Lehrling in eine Mailänder Apotheke. Heimgekehrt übernahm er in Luzern selbst eine Apotheke und verheiratete sich 1568. Infolge seiner Sprachkenntnisse wurde er mehrfach bei Staatsangelegenheiten als Dolmetsch oder Übersetzer herangezogen; so konnte er sich 1570 mit einigem Rechte um das erledigte Amt eines Unterschreibers der Stadt Luzern bewerben. Die Stelle ward ihm zu teil, und da der Stadtschreiber in französischen Diensten abwesend war, so fiel ihm von Anfang an die ganze Arbeit dieser wichtigen Stellung zu. 1575 wurde er dann selber Stadtschreiber; bis zu seinem Tode (1614) hat er das Amt bekleidet. Schon als bloßer Verwaltungsbeamter entfaltete er hierin eine fruchtbare Thätigkeit: das Archiv der Stadt wurde von ihm — einem peinlichen Haushalter auch in den eignen Angelegenheiten — geordnet und dadurch wohl ein guter Teil der alten Akten vor dem Untergang gerettet; die Gesetze und Verordnungen der Stadt von 1252—1575 wurden von ihm zusammengetragen (1584 beendet), wichtige Ratschläge für den Kriegsfall stellte er in Luzerns „Geheimbuch" 1609 zusammen. Sein Amt — neben dem des Schultheißen das wichtigste für die öffentlichen Angelegenheiten der Stadt und des Staates — gab ihm aber außerdem ein Recht, auf die kirchlichen und politischen Verhältnisse Luzerns zu seinem Teile einzuwirken, — fiel doch dem Stadtschreiber, dessen Amt nicht jährlichem Wechsel unterworfen war, durch dessen Hand alle wichtigen Schriftstücke gingen, der an allen bedeutsamen Verhandlungen — zum mindesten als Protokollführer — teilnehmen mußte, keine geringfügige Rolle zu, — obwohl man nicht überall seinen Einfluß

sehen darf, wo er kraft seines Amtes lediglich Mithandelnder war. C. erhielt 1570 zugleich das sog. „römische Notariat" übertragen, wodurch sich ihm vielfache Beziehungen zu geistlichen Würdenträgern und auch zur Kurie eröffneten; schon 1570 kam er dadurch in nähere Berührung mit Karl Borromeo, dem Kardinal und Erzbischof von Mailand.

Die Reise nach der Schweiz, die Borromeo in diesem Jahre unternahm und die ihn über Dissentis, St. Gallen und Einsiedeln Ende August nach Luzern führte, ist der äußere Beginn der Gegenreformation für diese Gebiete geworden. Borromeo, dessen unermüdliche Thätigkeit in diesem Jahre der Durchführung der Konzilsbeschlüsse galt, gab die Anregung, wie dem schlimmen Zustand der Geistlichkeit abzuhelfen sei, — er selber hat später (1579) in Mailand ein Collegium helveticum zur Heranbildung tüchtiger schweizerischer Geistlicher gestiftet. Jetzt gab er in Luzern seinen anspornenden Rat — wäre es nach ihm gegangen, so hätte schon 1571 Pius V. den Bf. Bonomi zur Visitation der kath. Kantone absenden müssen — und er blieb seitdem mit den führenden Männern der katholischen Orte in Verkehr und unterstützte alle Maßregeln zur Hebung der Kirche in der Schweiz so sehr, daß man ihn wohl mit Recht als den geistigen Führer der schweizerischen Gegenreformation bezeichnen kann. Die Errichtung einer theologischen Lehranstalt war in den Urkantonen schon längere Zeit geplant worden; in Luzern gelang es nun, als ersten Mittelpunkt der neuen Bewegung 1574 ein Jesuitenkolleg ins Leben zu rufen. Ludwig Pfyffer und Cysat scheinen sich gleichmäßig darum verdient gemacht zu haben: Pfyffer gab den größten Teil des erforderlichen Geldes (30000 fl.), C. sammelte in der Bürgerschaft, sogar von Haus zu Haus, und bei den katholischen Freunden der Eidgenossen, beim Papst, bei König Philipp und beim Herzog von Savoyen. Als 1577 die Stadt Luzern den Jesuiten einen Palast einräumte und Geld noch hinzu gab, konnte die Zahl der Väter von 3 auf 20 erhöht werden. Cysats enges Verhältnis zu den Vätern der Gesellschaft geht daraus hervor, daß sie ihn zu ihrem Verwalter und Korrespondenten bestellten, — eine Thätigkeit, die ihn mit den sich über ganz Europa und selbst nach Ost-Asien ausdehnenden Beziehungen der Gesellschaft in Berührung brachte; aus dem ihm dadurch zugänglichen Material hat er 1586 eine Schrift über die Gründung von Jesuitenkollegien in Japan geschrieben. Zwei Söhne Cysats sind später in den Orden eingetreten.

Die Thätigkeit der Jesuiten in Luzern trug bald ihre Früchte: durch die Schule wirkten sie auf die heranwachsende Jugend, durch ihr strenges Beispiel auf die gesamte Geistlichkeit, — ja es wird sogar berichtet, daß das Leben der Bürgerschaft ernster und kirchlicher geworden sei. Die Opferwilligkeit nahm zu, neue Kirchen wurden gebaut; Prozessionen, Festspiele, die Feier kirchlicher Feste nahmen bald wieder einen breiten Raum im öffentlichen Leben ein. Die Stadtregierung unterstützte die Absichten der Jesuiten überall: lässige Priester wurden von der weltlichen Obrigkeit gemaßregelt, — die Möglichkeit, die Satzungen des Trienter Konzils durchzuführen, war vorhanden, seitdem die Geistlichen der alten Schule nicht mehr allein die Kirche vertraten. Und Luzern war — im Gegensatz zu den einem sich sträubenden Klerus gegenüber nachsichtigeren andern Kantonen — nicht schwankend, mit weltlicher Gewalt nachzuhelfen, wo die geistliche Obrigkeit versagte. Der rechtmäßige Oberhirt der Urkantone war der Bischof von Konstanz; aber der dauernde Aufenthalt des Bischofs und Kardinals Marx Sittich von Hohenems in Rom führte zu so vollständigem Versagen der bischöflichen Gewalt, daß der Wunsch nach Errichtung eines besondern schweizerischen Bistums oder doch nach Einsetzung eines apostolischen Vikars in Luzern laut wurde. Pius V. sagte 1571 die Absendung eines päpstlichen Visitators zu. Als dann 1577 die fünf Orte um Sendung eines Nuntius baten, erhielt Ninguarda, der Nuntius für Süddeutschland, noch im selben Jahre auch Aufträge für die Schweiz. 1579 kam dann, auf erneute Empfehlung Borromeos, der Bischof Bonomi von Vercelli als besonderer Nuntius nach Luzern, — die sieben katholischen Kantone, die Bistümer Konstanz und Basel waren ihm unterstellt. Durch Visitationen, die sich auch auf die gemeinen Herrschaften erstreckten, durch Gründung eines Kapuzinerkonvents in Altdorf — der ein Ausgangspunkt für viele weitere Gründungen wurde —, eines Jesuitenkollegs in Freiburg machte er sich um die Gegenreformation verdient; — freilich wurde er dadurch und besonders durch die Befürwortung eines 1579 zwischen dem Bischof von Basel und den katholischen Kantonen abgeschlossenen Bündnisses bei den protestantischen Kantonen so verhaßt, daß er 1580 auf bernischem Gebiete gröblich beschimpft wurde. Dieser Umstand — fast wäre ein Bürgerkrieg daraus entstanden — und sein zwar gerechtfertigtes und doch nicht ganz einwandfreies Eingreifen in den Churer Bistumshandel führte bereits im September 1581 zu Bonomis Abberufung. Ein Nachfolger wurde zunächst nicht geschickt; erst als die fünf Orte 1586 ihre frühere Bitte in Rom wiederholten, wurde im Sommer dieses

Jahres Johann Baptista Santonio, Bischof von Tricarico, zum Nuntius ernannt, sowohl der kirchlichen wie der politischen Verhältnisse halber (Frankreich!). Die Nuntiatur in der Schweiz ist seitdem eine ständige gewesen; auf Santonio, der infolge seiner Heftigkeit kein allzu geschickter Diplomat war — hätte er doch ganz gern einen Krieg gegen die protest. Kantone gesehen — und schon nach kaum einem Jahre wieder abberufen wurde (Sept. 1587), folgte Paravicini, dann Turriani; zugleich wurden mit der Resignation des Kardinals von Hohenems und der Wahl des Kard. Andreas von Österreich zum Bischof von Konstanz (1589) die kirchlichen Verhältnisse stetiger. Das Werk der kirchlichen Erneuerung hatte damit eine feste Gestaltung bekommen: Oberaufsicht und Handhabung der Disziplin ruhten in der Hand des Nuntius, die Heranbildung der Geistlichkeit wurde eine sorgfältig geregelte und das Schulwesen neu organisiert, — die Wirksamkeit der Jesuiten machte sich dabei hervorragend geltend. In der Seelsorge waren Jesuiten und Kapuziner, die Borromeo besonders förderte, erfolgreich thätig, wie denn die zunehmende Zahl ihrer Kollegien und Konvente den besten Beweis für ihre sich immer mehr ausdehnende Arbeit bietet: 1581 entstand ein Jesuitenkolleg in Freiburg, 1588 in Puntrut, 1607 in Wallis; die Kapuziner siedelten sich 1582 in Stans, 1583 in Luzern, 1585 in Schwyz, 1586 in Freiburg, 1588 in Solothurn, Sitten und Appenzell, 1597 in Zug an. Cysat war bei der Gründung der Jesuitenkollegien vielfach beteiligt.

Wie die weltliche Obrigkeit der katholischen Kantone alle diese zusammenwirkenden Elemente aufs kräftigste mit ihren Mitteln unterstützte, so ordnete sie auch ihre auswärtige Politik derselben Aufgabe unter; die frühere nationale Politik der Eidgenossen wurde zu einer konfessionell-kantonalen. Der Gegensatz zu den protestantischen Kantonen, durch den der Gesamtbund in diesem ganzen Zeitalter bedenklich erschüttert wurde, führte bundeswidrig zu engerem Zusammenschluß der katholischen Glaubensgenossen: 1579 wurde, wie schon erwähnt, eine Verbindung der 7 katholischen Kantone mit dem Bischof von Basel geschlossen und im Oktober 1586 kam der „goldne Bund“, ein Sonderbund der katholischen Eidgenossen zum Schutze ihres Glaubens zu stande, mit einer scharfen Spitze gegen die protestantischen „Stiefbrüder“ und mit Nichtachtung der alten eidgenössischen Satzungen. Und es war natürlich, daß die katholischen Kantone, da sie sich durch die Reformierten bedroht glaubten, zugleich auch bei den katholischen Mächten Europas Anlehnung suchten, — kirchliche und politische Momente vereinten sich dabei miteinander und die besondre Stellung der Schweiz zu Frankreich führte sogar mit Notwendigkeit dazu. Das Streben der Schweizer nach fremdem Dienste hatte ein festes System von Verträgen und Jahrgeldern vor allem mit Frankreich hervorgerufen. Durch allgemein bekannte Zahlung von Jahrgeldern an die leitenden Persönlichkeiten der einzelnen Orte sicherte sich Frankreich seinen Bedarf an Kriegsvolk und Führern, — Zürich war der einzige Staat, der sich von Zwinglis Zeiten an bis zum Ende des Jahrhunderts frei von dieser fremden Beeinflussung hielt. Die französischen Religionskriege führten nun dazu, daß — eine Quelle fortwährenden Zwiespalts — die protestantischen Kantone den Hugenotten, die katholischen der guisischen Partei sich verpflichteten, obwohl das Streben der franz. Regierung darauf hinging, Spaltung unter den Eidgenossen zu verhüten und sich alle gleichmäßig gefügig zu erhalten. Die Unsicherheit der französischen Verhältnisse seit der zweiten Hälfte der siebenziger Jahre, das Sinken des Vertrauens zur Ehrlichkeit Heinrichs III. und seiner katholischen Politik, führte einen Teil der kath. Orte zu engerer Anlehnung an Savoyen und Spanien. Schon 1577 hatten die Urkantone Zug und Freiburg unter dem Widerspruch Heinrichs III. — denn Frankreich mußte jeden andern Einfluß in der Schweiz fürchten — einen Vertrag mit Savoyen geschlossen und sich damit für Preisgebung des verhaßten calvinistischen Genf erklärt; als Heinrich III. sich dann 1584 mit den Guisen entzweite und die Liga, unterstützt von Spanien, sowohl gegen den König wie gegen Heinrich von Navarra die Waffen ergriff, steigerte sich die Unklarheit der schweizerischen Verhältnisse: in den katholischen Kantonen entschied sich eine Partei für die Liga und Spanien, eine andre blieb auch jetzt noch in Verbindung mit Heinrich III., — vor allem wohl der Rückstände an Sold und Jahrgeld halber, die noch vom Könige zu zahlen waren. Die savoyisch-spanische Partei hat schließlich das Übergewicht erlangt. Cysat ist von Anfang an ein Parteigänger Savoyens gewesen, — für den Bund von 1577 war er hervorragend thätig und er genoß am savoyischen Hofe ein hohes Vertrauen; Ludwig Pfyffer wandte sich langsam — schon seit 1576 — von Frankreich ab und neigte immer mehr zu einer Anlehnung an Savoyen und Spanien: im Mai 1587 kam der Bund mit dem König von Spanien zu stande, der die unter sich verbundnen katholischen Kantone in die große katholische Verbindung zwischen der Liga in Frankreich, Philipp II., Savoyen und der Kurie einreihte.

Ein Bürgerkrieg in der Schweiz war bei dieser vielfachen Spannung der Dinge fortwährend zu erwarten: die Arbeit der Jesuiten, das Auftreten des päpstlichen Nuntius, die Nichtachtung der alten Bünde, das Verhältnis der Kantone zu Genf und zu andern Anlehnung suchenden Orten, die Verbindung mit auswärtigen Mächten, — jedes einzelne dieser Momente hat mehr als einmal die Gefahr eines Bürgerkriegs als ganz nahe erscheinen lassen. Trotzdem blieb der Friede erhalten und das Verhältnis sowohl der reformierten wie der katholischen Schweizer zu Frankreich hat, nach der Thronbesteigung und Konversion Heinrichs IV., mit dem sich beide Teile einverstanden erklären konnten, auch auf die innere Lage der Schweiz ausgleichend eingewirkt, — das Sinken der spanischen Macht befestigte zudem das französische Übergewicht und dessen versöhnliche Tendenz in der Eidgenossenschaft von neuem. So blieben die Ergebnisse von Reformation und Gegenreformation seit dem Ende des 16. Jahrhunderts unangefochten neben einander bestehen.

Von den Führern der schweizerischen Gegenreformation hat Karl Borromeo († 1584) nur die guten Anfänge der Bewegung erlebt, Ludwig Pfyffer († 1594) sah noch das erfolgbringende, die Bewegung erst richtig sichernde Ineinandergreifen der kirchlichen und der politischen Aktion, Renward Cysat († 16. März 1614) hat noch die Festigung des neuen Zustandes und seine stillschweigende Anerkennung innerhalb der Eidgenossenschaft erlebt.

Es sei hinzugefügt, daß Cysat auch litterarisch für die Gegenreformation zu kämpfen strebte; es sind von ihm vier kleinere Schriften gegen die kirchlichen Widersacher verfaßt worden. Zur Hebung des kirchlichen Lebens suchte er durch Herausgabe geistlicher Lieder, durch eine Schrift über Nikolaus von Flühe, dessen Heiligsprechung er gerne gesehen hätte, zu wirken; wichtig war auch seine Umarbeitung und Erweiterung der alten Osterspiele, deren Leitung ihm mehrmals von der Stadtregierung anvertraut wurde. Außerordentlich umfangreich, aber wenig wertvoll ist der litterarische Nachlaß Cysats, den die Bürgerbibliothek zu Luzern verwahrt; er besteht aus zusammengetragenen Aufzeichnungen über Münz- und Wappenkunde, Geschichte und Naturwissenschaft. **Walter Goetz.**

Czenger, Synode und Bekenntnis, s. Ungarische Konfession.

Czerski, Johann s. Deutschkatholizismus.

D.

Dach, Simon, gest. 1659, und die Königsberger Dichterschule. — Litteratur: 1. Originaldrucke einzelner Lieder in den Bibliotheken von Königsberg, Göttingen, Dresden, Mitau, Weimar, in Privatbibliotheken, besonders in der des Frhrn. Wendelin v. Maltzahn. 2. Sammlung der Gedichte Dachs von J. C. Arlet, Rektor am Elisabeth-Gymn. in Breslau (gest. 1784), in 8 Bänden, in dem letzten befindet sich eine Handschrift: Joh. Georg Bocks, ordentl. Prof. der Dichtkunst zu Königsberg, Aufsatz von S. Dachs Leben und Merkwürdigkeiten nebst einigen eingerückten Gedichten desselben. Diese Sammlung ist in der Rhedigerschen Bibliothek, die den Hauptbestandteil der Bresl. Stadtbibliothek bildet. 3. Eine Sammlung Dachscher Originaldrucke in der kgl. Bibliothek zu Berlin in 3 Quartbänden. 4. Einzelne Kompositionen der Gedichte Dachs und seiner Freunde von Königsberger Meistern, reichlich in der Königsb. Univ.-Bibliothek vorhanden. 5. Arien von H. Albert. 6. Musikalische Kürbshütte, welche uns erinnert menschlicher Hinfälligkeit, geschrieben und in drei Stimmen gesetzt von Heinrich Alberten, Königsberg, das Titelbild trägt die Jahreszahl 1641. Diese seltene Schrift ist im Besitz des Herrn Bibliothekars Dr. Reicke hierselbst, durch dessen Güte ich Einsicht in sie gewinnen konnte. 7. Die preuß. Gesangbücher, besonders in den Ausgaben von 1665 u. 1675. 8. Die Sammlung seiner dem kurfürstlichen Hause gewidmeten Gedichte, die den Titel trägt: Churbrandenburgische Rose, Adler, Löw und Scepter; sie ist undatiert und stammt aus den Jahren 1680 oder 1681; sie ist wesentlich identisch mit der Sammlung, die 1696 unter dem Titel: Simon Dach, Poetische Werke, Bestehend in Heroischen Gedichten, in Königsberg erschien. 9. In biogr. Beziehung wertvolle Dokumente des Berliner geheimen Staatsarchivs. 10. Honor exequialis — exhibitus a Rectore et Senatu Academiae Regiomontanae 1659, abgedruckt in Henning Witten Memoriae philosophorum, decas septima Francof. 1679. 11. Erleutertes Preußen, Bd 1, Königsberg 1723, darin Biographie Dachs von Bayer. 12. Acta Borussica, Bd 2 Königsb. u. Leipzig 1731. 12. Lauson, Gedächtnisrede, Königsb. 1759, eine Bearbeitung des von Pisanski gesammelten Materials. 13. J. C.

Cosack, 1) Die Anfänge des ev. Kirchenliedes in Preußen in der deutschen Zeitsch. f. christl. Wissenschaft, Berlin 1854. 2) Simon Dach, Der Sänger des Todes, in den Neuen Preuß. Provinzialblättern, 3. Folge, Bd 3, Königsb. 1859. 3) Simon Dach in Pipers ev. Kalender 1859. 14. S. Dach, Altpreuß. Monatsschrift, Bd I, Königsb. 1869, mit Anmerkungen von Reicke 15. A. Kahle, Georg Weißel. Altpreuß. Monatsschr. 1. Bd Königsb. 1867. 16. Die abschließenden Arbeiten von Oesterley, deren sicherer Wegweisung dieser Artikel dankbar gefolgt ist. 1) Simon Dach in der Bibliothek d. Litter. Vereins i. Stuttg. CXXX, Tüb. 1876, S. 1035, 8°. 2) Simon Dach, seine Freunde und Johann Röling. Berlin und Stuttgart. W. Spemann (Kürschner, Deutsche National-Litteratur 30. Bd [ohne Jahreszahl]). 3) Gedichte von Simon Dach in: Deutsche Dichter des siebzehnten Jahrhunderts, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Karl Goedeke und Julius Tittmann, Leipzig 1876, S. 236, 8°. 17. H. Stiehler, Simon Dach, Königsberg 1896. Wichtig für die Kenntnis des geistigen Lebens in Königsberg während jener Zeit sind: 18. Pisanski. Entwurf der Preuß. Litteraturgeschichte, Bd 2, Königsberg 1853. 19) C. v. Winterfeld, Der ev. Kirchengesang, Tl. 2, Leipzig 1845. 20. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, Bd 3, Aufl. 5, herausgegeben v. K. Bartsch, Leipzig 1872.

Simon Dach wurde geboren am 29. Juli 1605 zu Memel. Sein Vater war gerichtlicher Dolmetscher der litauischen Sprache, seine Mutter Anna, geb. Lepner, gehörte einer angesehenen Familie an, ihr Großvater war Bürgermeister von Memel. Schon früh wurde Simon Dach für das theologische Studium bestimmt. Er besuchte die Stadtschule und bewährte schon hier poetische und musikalische Begabung, letztere im Geigenspiel. Vierzehn Jahre alt, kam er nach Königsberg und wurde in die Domschule gebracht, deren Rektor Petrus Hagius war, ein Dichter geistlicher Lieder und Verfasser zweier asketischer Schriften in poetischer Form, deren eines der Erbauung der Schüler dienen sollte, deren anderes die Schäden des Landes aufdeckte und an die Stände gerichtet war. Die in Königsberg 1620 ausbrechende Pest führte den jungen Dach im Anfang des Jahres nach Memel, das Nachlassen der Krankheit aber schon zu Ostern desselben Jahres nach Königsberg zurück. Bald darauf begleitete er einen Verwandten, Martin Wolder, der zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg ging, als Famulus. Zugleich setzte er selbst seine Studien auf der Wittenberger lateinischen Stadtschule fort, deren Rektor Seger ihn im lateinischen Versbau übte. Durch Vermittlung Wolders kam er mit den Theologen Balduin und Meisner in näheren Verkehr. Nach dreijährigem Aufenthalte daselbst begab er sich nach Magdeburg, wo ihn sein Verwandter, der Archidiakonus Christian Vogler, aufnahm. Auf dem dortigen Gymnasium genoß er den Unterricht von Evenius, Block, Möser mit so großem Erfolg, daß er 1625 eine Abhandlung in griechischer Sprache zu veröffentlichen und zu verteidigen wagte. Sie führt den Titel: Ἡ διάλεξις ἐξωτερικὴ θεολογικο-φιλοσοφική, περὶ τῆς τῶν ψευδομαθηματικῶν ἀστρολογίας κριτικῆς τῶν εὐτυχιῶν καὶ ἀτυχιῶν ἀνθρωπίνων κτλ. und enthält auf 14 Seiten in Quart 19 Thesen mit Aussprüchen der Bibel, der alten Philosophen, der Kirchenväter, Luthers, Calvins, Melanchthons u. s. w. über Astrologie" (Oesterley S. 25). Aber schon im folgenden Jahre verließ der Jüngling Magdeburg, von Pest und Krieg vertrieben, und kehrte nach Königsberg zurück. Am 21. August 1626 wurde er in die Zahl der akademischen Bürger der Albertina aufgenommen. Er studierte Theologie und Philosophie, nahm an den öffentlichen Disputationen und homiletischen Übungen teil, beschränkte sich aber je länger je mehr auf das Studium der humanistischen Wissenschaften, vor allem der lateinischen und griechischen Poesie. Er übertrug sie in deutsches Versmaß und versuchte sich in eigner deutscher Dichtung. Zu dem Entschluß, vom theologischen Studium zurückzutreten, mag die theologische Streitsucht, die er in nächster Nähe kennen lernte, beigetragen haben. War doch der Kampf zwischen Kaspar Movius, Pfarrer in Cauen, einem Mecklenburger (aus Parchim gebürtig), der Rathmanns Ideen verfocht, und Cölestin Myslenta, dem gelehrten theologischen Professor an der Albertina und Pfarrer am Dom, der die lutherische Orthodoxie führte, schon im vollen Gange. Dach mußte sich sagen, daß er die Stellung eines Geistlichen nicht bekleiden könne, ohne in theologisch-kirchliche Kämpfe hineingezogen zu werden. Dem widerstrebte aber sein irenisches Gemüt. — Noch Student als Privatlehrer beschäftigt, setzte er auch hernach diese Thätigkeit fort, bis er 1633 zum vierten Kollaborator an der Domschule, nach drei Jahren zum Konrektor an derselben ernannt wurde. Sein an sich schwächlicher, zu Brustbeschwerden geneigter Körper erlitt durch dieses mühevolle und mit mancherlei Ärger von seiten der Eltern der Schüler verknüpfte Amt schwere Schädigungen. Förderung seiner Talente und Erquickung des Gemüts gewährte ihm eine Reihe hervorragender Männer, die treue und innige Freundschaft mit ihm schlossen. Es waren dies Heinrich Albert, am 28. Juni 1604 zu Lobenstein im Voigtland geboren, der, nachdem

er in Leipzig anfangs die Rechte studiert, dann in Dresden unter Leitung seines italienischen Meistern folgenden Oheims Heinrich Schütz dem Studium der Musik sich zugewandt hatte, 1626 als Tonkünstler nach Königsberg kam. 1631 wurde er Organist an der Domkirche. Er starb am 10. Oktober 1651. Seine Versuche, die Grundsätze italienischer Musik zur Geltung zu bringen, blieben erfolglos. Zu spät, um bedeutende Leistungen hervorzubringen, schloß er sich an die preußische, von Eccard begründete und durch Stobäus fortgesetzte Tonschule an. Doch war er ein glücklicher Erfinder ansprechender Liedweisen. Auch dichterisch begabt war er. Wir besitzen von ihm weltliche und geistliche Lieder. Unter den letzteren sind die bekanntesten das Morgenlied: „Gott des Himmels und der Erde“ und das Sterbelied: „Einen guten Kampf hab ich“. Wir nennen ferner den hervorragenden Tonkünstler und auch poetisch begabten Stobäus, geboren in Graudenz den 6. Juli 1580. Er wurde 1602 Kantor am Dom, 1626 Kapellmeister an der Schloßkirche. Am 11. September 1646 starb er. Er war ein ebenbürtiger Schüler Eccards. Den größesten Einfluß auf Dach übte Robert Robertin aus (vgl. L. R. von Werner, Gesamlete Nachrichten zur Ergänzung der Preußisch- Märkisch- und Pohlnischen Geschichte, Bd I, Cüstrin 1755. Darin: XXVI. Leben Roberti Robertins, von Pisanski, S. 188—200. Ferner Oesterley, Robert Robertin in Altpreuß. Monatsschrift, Bd XII, H. I, S. 27—50). Robertin wurde am 3. März 1600 zu Saalfeld in Preußen geboren. Er studierte in Königsberg, Leipzig, Straßburg die humanistischen Wissenschaften und bearbeitete unter Leitung des Straßburger Bernegger den Florus. Nach kurzem Aufenthalt in Königsberg bekleidete er längere Zeit das Amt eines Hofmeisters bei mehreren adligen Familien und hatte als solcher Gelegenheit zu ausgedehnten Reisen, besuchte die Niederlande, England, Frankreich und verkehrte in Paris in den höchsten Kreisen. Einige Zeit war er Sekretär des dänischen Gesandten am französischen Hofe. 1630 kehrte er nach Königsberg zurück, verließ es aber bald, um zwei junge Landsleute nach Italien zu begleiten. Ueber Holland und Frankreich kehrte er im September 1633 nach Königsberg zurück. Bis zum Jahr 1636 blieb er hier als Sekretär des Grafen Adam von Schwartzenburg, des Heermeisters des Johanniterordens. Während des Jahres 1636 befand er sich wieder auf Reisen. 1637 wurde er Sekretär am Hofgerichte in Königsberg, 1645 erhielt er zu seinem bisherigen Amt die Stelle eines Obersekretärs und kurfürstlichen Rats bei der Regierung, am 7. April 1648 starb er infolge eines Schlagflusses. Seine Gedichte, überwiegend weltlichen Inhalts, zeichnen sich durch Gewandtheit der Form aus. Auch Abraham Calov, der von 1637—1643 an der Albertina lehrte, Albrecht Linemann, Professor der Mathematik von 1643—1653, und Valentin Thilo, Professor der Beredsamkeit von 1634—1662, bekannt, als Dichter der Lieder: „Groß ist Herr deine Güte“ und „Mit Ernst o Menschenkinder“ waren seine Freunde. — Am meisten hatte Dach Robertin zu danken, der ihn mit der modernen Litteratur bekannt machte, zu poetischer Thätigkeit anregte und seine Gedichte beurteilte. Robertin wurde der Mittelpunkt eines Dichterkreises, der nach dem Vorbild der italienischen Akademien und der deutschen fruchttragenden Gesellschaft sich organisierte. An poetischen Kräften hatte es auch vorher Preußen nicht gefehlt. Seit Paul Speratus (s. d. A.) hatte das geistliche Lied hier immer begabte Sänger gefunden, wie die Namen Johann Polianders und Ambrosius Lobwassers (s. d. AA.) beweisen. In Dachs Jugend fällt die poetische Wirksamkeit seines Lehrers Peter Hagius, des älteren Valentin Thilo (gest. 1620 als Diakonus an der Altstadt), Bernhard Derschows (geb. in Königsberg 1591, seit 1621 Pfarrer an der altstädtischen Kirche, gest. 1639), Verfassers des Liedes „Gar lustig jubilieren“, Georg Werners (geb. in Preuß. Holland 1589, gest. 1643 als Diakonus an der Löbenichtschen Kirche in Königsberg), Verfassers der Lieder: „Ihr Christen, auserkoren, hört“, „Nun treten wir ins neue Jahr“. „Ihr Alten mit den Jungen“, „Ich hab, Gott Lob, das Mein vollbracht“. Schließlich gedenken wir hier Georg Weißels. Er wurde 1590 in Domnau in Ostpreußen geboren, wo sein Vater zuerst Richter, dann Bürgermeister war. Er besuchte die Kneiphöfsche Gelehrtenschule, dann die Universität in Königsberg. Von Stobäus und Eccard empfing er die musikalische Ausbildung, der erstere hat auch einige Lieder Weißels komponiert. Nach Absolvierung des Trienniums, das der Theologie gewidmet war, machte Weißel eine Studienreise nach den Universitäten Wittenberg, Leipzig, Jena, Straßburg, Basel, Marburg. Zurückgekehrt leitete er als Rektor die Schule zu Friedland in Ostpreußen; aber schon nach drei Jahren legte er dies Amt nieder, um von neuem in Königsberg seine theologischen Studien fortzusetzen, und hier wurde er 1623 erster Pfarrer an der neugegründeten Alt-Roßgärtner Kirche. Er starb 1635, 45 Jahre alt. Wir besitzen von ihm etwa zwanzig Kirchenlieder, die alle durch Kürze ausgezeichnet sind. In denselben beobachtet er, M. Opitz folgend, die dem

Wortaccent nachgehende Abwechslung von Hebungen und Senkungen. Der Strophenbau ist sehr mannigfaltig, so daß fast jedes Lied eine eigne Melodie fordert. Aus seinen Liedern heben wir die beiden herrlichen Adventlieder hervor: „Such, wer da will, ein ander Ziel“, „Macht hoch die Thür, die Thor macht weit“, sowie das Sterbelied „Kurz ist die Zeit, kurz sind die Jahr“. Jetzt aber regte sich der dichterische Geist kräftiger; ist es auch nur Dach gelungen, sich einen dauernden Namen unter den Dichtern Deutschlands zu erwerben, so war, wenn auch in geringerem Maße, damals in Preußen dichterische Gabe weit verbreitet, und wo diese fehlte, war doch ein lebhaftes Interesse an der Poesie vorhanden. So sammelte sich nun anfangs um Robertin, später um einen gewissen Rütger oder Rotger zum Bergen (geb. in Riga den 10. Januar 1603, gest. am 16. März 1661 in Königsberg als kürfürstlicher Rat) eine nicht geringe Zahl von Dichtern und Freunden der Poesie. Teils waren sie in Königsberg ansässig, teils wohnten sie in Ost- und Westpreußen zerstreut. Außer den schon genannten Persönlichkeiten gehörten dem Bunde an: Michael Adersbach, (kurfürstlicher Geh. Rat, gest. 1640); sein Sohn Andreas Adersbach (geb. in Königsberg 1610, gest. 1660 als kurfürstlicher Rat); Christof Caldenbach (aus Schwiebus in Schlesien, 1640 Konrektor, 1646 Prorektor der Altstädtischen Schule, 1647 als Professor der Beredsamkeit, Dichtkunst und Geschichte nach Tübingen gerufen, wo er 1698 gestorben ist); Johann Baptist Faber (1575 in Meißen geb., Caldenbachs Nachfolger im Amt, gest. 1646); Christof Wilkow (geb. in Königsberg 1598, 1626 Archivar, 1629 Prorektor der Löbenichtschen Schule, zugleich seit 1638 königlicher polnischer Notar, 1641 legte er das Prorektorat nieder, gest. 1647); Johann Schimmelpfennig, Tribunalsrat; Christof Tinktorius 1636—1662, Prof. der Medizin; Christian Rose (geb. in Königsberg 1607, Ingenieur, gest. 1659 als Direktor des Hofhaltsgerichts); Erasmus Landenberg, akadem. Sekretär; Christian Sinnknecht (geb. 1615 in Königsberg, 1639 Inspektor der kurfürstlichen Alumnen, 1640 Pfarrer in Rastenburg, gest. 1644); Johann Lösel, Prof. der Medizin 1639—1655; Michael Behm, von 1639—1650 Prof. der Theologie; Georg Mylius (geb. 1613 in Königsberg, gest. als Pfarrer in Brandenburg bei Königsberg 1640), Verfasser des Liedes: „Herr, ich denk an jene Zeit“. Unter den auswärtigen Mitgliedern des Bundes nennen wir den Elbinger Prediger Balthasar Voidius, Johann Peter Titz (geb. 1619 zu Liegnitz, von 1651—1688 Professor am Gymnasium illustre in Danzig, gest. 1689); Balthasar von Grünendemwalde (aus Sachsen gebürtig, 1612 Poeta laureatus, Pfarrer in Wilda, dann in Petershof bei Wehlau, gest. 1650); den Ratsherrn in Elbing Gottfried Zamehlius. Daß auch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts es Preußen nicht an begabten Dichtern gefehlt hat, dafür legen Zeugnis ab die Namen eines Johann Röling und Michael Kongehl. Joh. Röling wurde am 23. September 1634 zu Lütjenburg in Holstein als Sohn eines Direktors und Oberinspektors der Graf Rantzauschen Güter geboren. Er besuchte die Schulen in Lübeck und Stettin und studierte in Rostock Theologie. 1660 wurde er infolge eines an den Großen Kurfürsten gerichteten Gesuchs als Nachfolger Dachs zum Professor der Poesie in Königsberg ernannt, erwarb die Magister-Würde und trat 1661 sein Amt an. Die finanziellen Sorgen, unter denen Dach gelitten hatte, trafen auch ihn, und wie dieser suchte er durch Gelegenheitsgedichte seine Einkünfte zu vermehren. 1667 erhielt er das Nebenamt eines Oberinspektors der kurfürstlichen Alumnen. Von zwölf Kindern verlor er neun. 1679 starb seine Frau, wenige Monate darauf folgte er ihr. Seine Gedichte sind zum größten Teil Gelegenheitsgedichte, er folgte auch insofern dem Vorgange Dachs. Außerdem verfaßte er aber eine Sammlung von Gedichten, die, systematisch geordnet, teils Ereignisse aus dem Leben Jesu, teils die wichtigsten Bestandteile der christlichen Lehre, teils einzelne christliche Tugenden behandeln, auch allgemeinere religiöse Betrachtungen enthalten, unter dem Titel: „Teutscher Oden sonderbares Buch von Geistlichen Sachen“, Königsberg 1672. Hier erreicht er Dach, während er auf dem weltlichen Gebiet hinter ihm zurücksteht. In das Ev. Gesangbuch für Ost- und Westpreußen 1887 ist nur ein Lied von ihm aufgenommen, das Passionslied: „Was soll ich, liebster Jesu u. s. w.“ Michael Kongehl wurde 1646 in Creuzburg in Ostpreußen geboren, widmete sich dem juristischen Studium, wurde Bürgermeister in Königsberg, und zwar für den Stadtteil Kneiphof, und starb 1710. Von ihm stammt das Lied: „Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein.“ — Die Namen Röling und Kongehl bezeichnen die Ausgänge der Königsberger Dichterschule. Der Bestand der Gesellschaft war zu den verschiedenen Zeiten ein verschiedener, und die genannten Männer haben nicht gleichzeitig ihr angehört, auch sind wohl nicht alle in gleichem Maße Mitglieder der Gesellschaft gewesen, einige mögen in loseren, andere in festeren Beziehungen zu ihr gestanden haben. Wie unter den Pegnitzschäfern und im

Schwanenorden war es auch hier Sitte, daß die Mitglieder Schäfernamen annahmen. Robertin hieß Berinto; Dach Chasmindo, Ischamond, Sichamond; Albert Damon; Adersbach Barchedas; Faber Sarnis. Auch bildeten Schäfergedichte, in denen nur selten Töne echter Empfindung spürbar wurden, häufig den Gegenstand ihrer dichterischen Produktionen. Dem Lobe der Freundschaft, sowie ernsten religiösen Stimmungen waren die übrigen Lieder des Bundes geweiht. Lebhaft spricht sich in allen, weltlichen und geistlichen, Gedichten das Bewußtsein der Vergänglichkeit aus, geweckt durch die Epidemien, die in jener Zeit mehrfach Königsberg verheerten, gegründet in der christlich-frommen Gesinnung, die jene Männer beherrschte. Der Volksmund charakterisierte den Geist der Gesellschaft, indem er sie als die Gesellschaft der Sterblichkeits-Beflissenen bezeichnete. Charakteristisch für den Geist, der in dem Kreise herrschte, ist die häufige Erscheinung, daß die im leichten Ton verfaßten Gedichte durch Nachbildungen ernstern Inhalts ersetzt wurden. In diesem Kreise entstand die im Verhältnis geringe Zahl der Gedichte Dachs, die nicht Gelegenheitsgedichte im engeren Sinne sind. Denn Grab- und Hochzeitslieder, auf Bestellung gearbeitet, von Albert oder Stobäus komponiert, nahmen seine poetische Kraft in erster Linie in Anspruch. Pekuniäre Not hinderte ihn, sich diesen Anforderungen zu entziehen. Seine Stellung an der Domschule (1633—1639), deren Lehrer und Schüler Leichenbegängnisse begleiteten, hatte den Anlaß gegeben, sich an ihn mit der Bitte um poetische Verherrlichung der Gestorbenen zu wenden. Er empfand diese Thätigkeit als eine Last, zumal seine Neigung ihn vielmehr zu lateinischer Dichtung zog, wie denn auch seine frühesten Dichtungen aus dem Jahre 1630 in lateinischer Sprache verfaßt sind. Es ist daher begreiflich, daß sich unter diesen Gedichten Dachs manche finden, deren poetische Bedeutung nur gering ist. Am wenigsten Wert aber haben die Gedichte und Festspiele, die er zu Ehren fürstlicher Persönlichkeiten verfaßte. Desto wirkungsvoller wurden dieselben für die äußere Gestaltung seines Lebens. Fürstliche Persönlichkeiten, Gustav Adolfs Gemahlin, Maria Eleonore, Königin Christine von Schweden, König Wladislaus von Polen wandten ihm ihre Huld zu. Er erwarb sich durch sie die Gunst der Kurfürsten Georg Wilhelm und Friedrich Wilhelm. Jener übertrug ihm die Professur der Poesie an der Universität, die er trotz der Schwierigkeiten, welche die philosophische Fakultät dem noch ungraduierten bereitete, am 1. November 1639 antrat. Am 12. April 1640 wurde er Magister. Bei seiner Habilitation vertrat er die drei Thesen: 1. Die Dichtkunst geht mit der Wahrheit um, und die Gedichte sind nicht Lügen. 2. Eine Tragödie kann auch ein fröhliches Ende haben. 3. Die Urheber unzüchtiger Verse verdienen den Ruhm von Poeten nimmermehr. Seine Vorlesungen, die übrigens von den dem Brotstudium zugewandten Studenten nicht zahlreich besucht wurden, waren der Auslegung des Ovid, Horaz, Juvenal und Seneca gewidmet. Die Universität zeichnete ihn aus, indem sie ihn 1656 zum Rektor wählte. Das Gehalt, das ihm bewilligt wurde, betrug 100 Thaler und einige Holz- und Korndeputate. Auf Grund dieser Besoldung wagte er es, einen eigenen Hausstand zu gründen. Am 29. Juli 1641 verheiratete er sich mit Regina Pohl, der Tochter des Hofgerichtsadvokaten Christof Pohl in Königsberg. Robertin gab dem jungen Paar ein Jahr lang in seinem Hause freie Wohnung und Lebensunterhalt. Die Ehe war eine sehr glückliche. Fünf Knaben und zwei Mädchen entsprossen ihr. Auf zwei Söhne, Simon und Christian, vererbte sich des Vaters dichterische Gabe. In dem Leben seines Sohnes Robertin spiegelte sich die konfessionelle Unsicherheit, die seit der Mitte des Jahrhunderts, infolge der synkretistischen Richtung, in Königsberg Platz gegriffen hatte. Zum zweiten Male katholisch geworden, starb derselbe, ein Greis, in einem Kloster zu Braunsberg. Da kein Sohn männliche Nachkommen hinterließ, so erlosch Dachs Name. — Daß Dach je zu „Anke van Tharau“ in einem Liebesverhältnis gestanden habe, ist eine unbegründete Behauptung. Das ihr gewidmete Lied setzt eine von keinem Hindernis gestörte Liebe voraus. Redete nun Dach hier in eigenem Namen, und seine Liebe wäre schließlich doch noch an einer Klippe gescheitert, so würden sich Spuren dieser schmerzlichen Wendung in seinen Gedichten finden, wo sie aber völlig fehlen. Dachs Lied ist vielmehr als ein Gedicht anzusehen, das der Verfasser im Namen des Verlobten Anna Neanders, des Predigers Portatius, vielleicht zur Hochzeit verfaßt hat. Es ist übrigens das einzige plattdeutsche Gedicht Dachs, von ihm selbst sein „Bauern-Lied“ genannt. Die beste Uebertragung in das Hochdeutsche stammt von Herder. Daß Dach bei unangenehmen Ereignissen gesagt habe: „das ist für Anke van Tharau“, halten wir für eine durchaus unzuverlässige Überlieferung. Der nach Dachs Tode von dessen Nachkommen gegen den Diakonus Georg Kolbe, den Beichtvater Dachs, angestrengte Prozeß bezüglich der Rede Kolbes bei Dachs Leichenbegängnis bezieht sich auf einen ganz anderen Gegenstand. Nach

der uns vorliegenden Schrift „Ehrenrettung Ihrer S. Groß-Achtbarkeit Herrn **M. Simonis Dachii** u. s. w. und **Georgii Colbii, Diakoni** u. s. w. 1659" hatte Kolbe in der Leichenpredigt erwähnt, daß Dach in seiner Krankheit eine Strafe Gottes dafür gesehen habe, „daß er mit seiner Feder manchen unwürdigen Menschen so hoch ausgestrichen und gelobet hätte, da er manchmal erfahren, daß alles niedrig wäre". Anke van Tharau war also hier ganz außer Spiel. Der Lebensgang des geschichtlichen Ännchen von Tharau entbehrt jedes poetischen Reizes, wenn er auch vielleicht für ihre Anziehungskraft ein Zeugnis ablegt. Nach dem Tode ihres ersten Mannes, des Pfarrers Johann Portatius in Trempen, später in Laukischken, heiratete sie dessen Nachfolger Grube und nach dessen Tode wieder seinen Nachfolger Beilstein, gleichsam ein Pfarr-Inventar. Sie überlebte auch diesen und zog nun zu ihrem Sohne aus erster Ehe, dem zweiten Pfarrer in Insterburg, Friedrich Portatius. Zu Ostern 1688 starb dieser, seine Witwe pflegte ihre Schwiegermutter. Im folgenden Jahre, um Michaelis 1689, starb diese, 74 Jahre alt.

Die widrigen Geschicke, die Preußen und Königsberg in jener Zeit trafen, die Drangsale des schwedisch-polnischen Krieges und häufige Epidemien trübten auch das Leben Dachs. Eigene Krankheit und der Tod naher Freunde übten einen schweren Druck auf seine Stimmung aus. Seine Kränklichkeit war im Zunehmen begriffen. Wie denn auch das Bild Phil. Westphals auf der v. Wallenrodtschen Bibliothek eine sehr zart organisierte Natur zeigt, das leichte Rot der Wangen scheint hektische Anlagen zu verraten. — Etwas günstiger hatten sich indessen seine pekuniären Verhältnisse gestaltet. Schon 1644 hatte ihm der Magistrat eine freie Wohnung auf Lebenszeit in der Magisterstraße eingeräumt. Vom großen Kurfürsten war sein Gehalt um 400 Gulden als persönliche Zulage erhöht worden, die freilich infolge der bedrängten Zeitlagen nicht regelmäßig gezahlt wurden. Dieser Herrscher war überhaupt gegen Dach sehr wohlwollend gesinnt. Weilte er in Königsberg, so lud er Dach, auch wohl seine Frau, und später die musikalisch begabten Kinder zu sich und ließ sich von ihnen ein Konzert veranstalten. Dach bezeugte seine dankbare Verehrung gegen den Kurfürsten, indem er alle Ereignisse, die das Herrscherhaus trafen, mit dichterischem Wort begleitete. Am 15. April 1659 starb Dach, wohl von der Schwindsucht aufgezehrt. Seine Witwe starb hochbetagt 1685. Dachs weltliche Gedichte haben mit Ausnahme einiger artigen und frisch belebten Natur- und Liebeslieder einen geringen Wert. Am unbedeutendsten sind, wie wir schon oben andeuteten, die Gelegenheitsgedichte, die fürstlichen Personen galten. Sie sind ermüdend breit, schwülstig, höfisch, im Geschmack der Zeit voll jener französisch-holländischen Steifheit, welche hier nur durch treuherzige Gemütlichkeit gemildert erscheint. Auch die beiden Schauspiele „Cleomedes" zur Verherrlichung des Königs von Polen, Wladislaws IV., und „Sorbuisa" (Anagramm zu Borussia) zur ersten Säkularfeier der Königberger Universität 1644, sind ohne dichterischen Gehalt. — Dachs eigentliche heimatliche Sphäre ist das religiöse Lied, hier erhebt er sich über das Niveau seines Jahrhunderts und tritt ebenbürtig neben Paul Gerhard. Wahrheit der Empfindung, Glaubensinnigkeit, der warme Hauch lebendiger Hoffnung, sowie Korrektheit des Ausdrucks und Leichtigkeit in Vers und Reim zeichnen es aus. Weniger hymnischer Schwung als stille, andächtige Betrachtung ist ihnen eigen. Den spezifisch kirchlichen Charakter tragen sie nicht, wie bei dem kasuellen Ursprung des bei weitem größesten Teils der Lieder auch nicht zu erwarten ist. Unter den von Oesterley gesammelten 165 Gedichten religiösen Inhalts befinden sich nur 36, für deren Entstehung kein besonderer Anlaß vorliegt; auch das als Passionslied angesehene: „Wer, o Jesu, deine Wunden" u. s. w. ist nicht ein Festlied, sondern auf den Tod einer Frau Löbel 1647 verfaßt. Dieser kasuelle Ursprung der geistlichen Lieder Dachs ist wohl die Hauptursache, warum eine so kleine Zahl derselben in die Gesangbücher, besonders die außerpreußischen, übergegangen ist. Doch mag dazu auch der Umstand mitgewirkt haben, daß Dach, angeregt durch Opitz, den Reformator in der Metrik, viele Lieder in neuen Strophenarten dichtete, für welche die gangbaren Melodien nicht verwendet werden konnten. — Die geistlichen Gedichte Dachs tragen keinen dogmatischen Charakter; es ist dies teils die Folge der kasuellen Bedingtheit ihrer Entstehung, teils aber auch aus seiner friedfertigen Gesinnung zu erklären, die es ihm ermöglichte, obwohl er auf seiten der korrekten lutherischen Theologie stand, ein befreundetes Verhältnis mit Gliedern der Partei Calixts zu bewahren. Die dogmatischen Kämpfe der Zeit haben sein innerstes Empfinden nicht berührt. Die Gedanken und Gefühle, die ihn bewegen, liegen außerhalb derselben, sie sind auf dem Boden des allgemein christlich-evangelischen Geistes erwachsen. Der Friede in Gott mitten in allem Streit der Welt, das Genüge an ihm bei aller Entbehrung, die Zuversicht zu seinem Walten trotz aller Trübsal des Menschenlebens, die frohe Aussicht,

von aller Gebrechlichkeit und Sünde hinweg in den offenen lichten Himmelssaal mitten hinein — das sind die Gedanken, die seine religiöse Poesie beherrschen. — Die friedfertige Gesinnung war übrigens keineswegs die maßgebende in dem Dichterkränzchen, dem Dach angehörte. Die Neugestaltung desselben nach Robertins Tode unter der Leitung Rütgers zum Bergen muß von den kirchlichen Streitigkeiten beeinflußt gewesen sein, die calixtinische Partei wird in demselben keinen Platz gefunden haben. In einem Sammelbande der hiesigen Universitäts-Bibliothek (Cdβ 430) finden sich: **Anagrammata e nominibus professorum academiae Regiomontanae** von dem Professor der Medizin Johannes Lösel, Rütger zum Bergen gewidmet, aus dem Jahre 1650. In demselben findet sich folgendes Anagramm auf den Calixtiner Michael Behm:

Hic male, hem subi.
Hic male si, Behmi, nunc est, peccata fatendo
Tecta subi, posthac Di meliora dabunt.

Und doch gehörten sowohl Lösel wie Behm früher dem Dichterbunde an..

(C. J. Cosack †) D. H. Jacoby.

D'Achery, Luc., gest. 1685. — Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques du XVII. siècle, T. XVIII, p. 1445; Tassin, Histoire littéraire de la Congrégation de Saint. Maur.; Nicérons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, herausgegeben von Rambach, Tl. XVI, S. 73—79 und Biographie universelle.

Johann Lukas D'Achery (dom Luc d'Achery) wurde im Jahre 1609 in Saint Quentin in der Picardie geboren, trat sehr früh in den Benediktinerorden und that in seinem 23. Lebensjahre am 4. Oktober 1632 Profeß in der Abtei der hl. Dreieinigkeit zu Vendome, welche zur Kongregation des hl. Maurus gehörte. Zu seiner Übersiedelung nach Paris gab sein Steinleiden Veranlassung. Im Kloster St. Germain des Prés zu Paris wurde er Vorsteher der Bibliothek. Er ordnete, katalogisierte und vermehrte dieselbe. Er erwarb sich eine ungemeine Bücherkenntnis und übersah bald die gesamte theologische und historische Litteratur. Er fand aber einen besonderen Beruf in sich, verborgene Werke hervorzuziehen und nur handschriftlich vorhandene drucken zu lassen und herauszugeben. Zu diesem Zwecke sammelte er viele Manuskripte und ließ sich andere wenigstens abschriftlich zuschicken, so daß er bald über den größten Teil der litterarischen Schätze der meisten Benediktinerabteien Frankreichs und der angrenzenden Länder verfügen konnte. In seiner klösterlichen Einsamkeit, die er während einer Zeit von 45 Jahren fast nie verließ, beschäftigten ihn nun hauptsächlich folgende zum Drucke gekommenen Arbeiten. Zuerst besorgte er die von Hugo Menard vorbereitete erste Ausgabe der Epistel des Barnabas (Paris 1645, 4°), dann veröffentlichte er eine alte Biographie und die gesammelten Werke Lanfranks von Canterbury und gab als Anhang einige kleine Heiligengeschichten und Traktate heraus (Paris 1648, Fol.). Es folgte ein Verzeichnis alter asketischer Schriften, gewissermassen ein Wegweiser in der betreffenden Litteratur (Paris 1648, 4°), die erste Ausgabe aller Werke des Abtes Guibert von Nogent mit einem Anhange kleiner Schriften verschiedener Schriftsteller des Mittelalters (Paris 1651, Fol.), und eine Regel für Einsiedler von einem gewissen Priester Grimlaicus aus dem neunten Jahrhundert (Paris 1656, 12°). Die Menge der ihm zuströmenden Handschriften nötigten ihn, ein größeres Sammelwerk anzulegen und erscheinen zu lassen. So kam das Werk zu stande, das seinen Namen noch lange erhalten wird und diesen Titel hat: **Spicilegium, sive collectio veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum latuerunt.** Paris 1655—1667, 13 B. in 4°. Eine neue Auflage, zu welcher Baluze und Martene eine große Zahl später gefundener Manuskripte verglichen hatten und in welcher die Schriften nach Inhalt und Zeitfolge geordnet waren, besorgte de la Barre (Paris 1723) in drei Foliobänden. Endlich lieferte D'Achery das Material zu den berühmten **Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti,** welche Mabillon durch seine Vorreden, Abhandlungen, Erklärungen und Anmerkungen zu seinem Werke gemacht hat. D'Acherys Verdienste sind von zwei Päpsten anerkannt worden. Er starb, nachdem er lange kränklich gewesen war und sich durch seine Arbeiten immer mehr geschwächt hatte, am 29. April des Jahres 1685 in St. Germain des Prés zu Paris.

(Albrecht Vogel †) Pfender.

Da Costa, Isaac, gest. 1860. — H. J. Koenen, Levensbericht van Mr. Is. da Costa, Leiden 1860; W. G. C. Bijvanck, De jeugd van Is. da Costa, 2 deelen, Leiden 1894—96; A. Pierson, Oudere Tijdgenooten, Bl. 1—35, Amsterdam 1888; L. Wagenaar,

Het Réveil en de Afscheiding, Heerenveen 1880; G. J. Vos, Groen van Prinsterer en zijn tijd, I, Dordrecht 1886; derselbe, Geschiedenis der Vaderlandsche Kerk, 2de deel, Bl. 184—272, Dordrecht 1882; J. C. L. Gieseler, Die Unruhen in der Niederl. Ref. Kirche, während 1833 bis 1839 — 1840; J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden, Groningen 1893; W. van Oosterwijk Bruijn, Het Réveil in Nederland, Utrecht 1889; derselbe, Persoonlijke Herinneringen uit de dagen van het Réveil, In „Ons Tijdschrift“, Leiden 1896; B. Glasius, Geschiedenis der Christelijke Kerk en Godsdienst in Nederland, Deel III, 1844; F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3e Aufl. 1883, Band II S. 412 ff.; D. Chantepie de la Saussaye, La Crise religieuse en Hollande, 1860; O. G. Heldring, Leven en Arbeid, Leiden 1871; Geschiedenis der Christelijke Kerk in Tafereelen, Deel V, Amsterdam 1859; Geschiedenis der Christelijke Kerk in Nederland, in Tafereelen, Deel II, Amsterdam 1869; Groen van Prinsterer, Handboek der Geschiedenis van het Vaderland, 5de druk, Amsterdam 1876; De Vereeniging: Christelijke Stemmen, Amsterdam 1847—1873; Da Costa's Kompleete Dichtwerken, uitgegeven door J. P. Hasebroek, Arnhem 1870.

Isaac da Costa und die Ereignisse, welche in dem protestantischen Niederland auf dem Gebiete der Kirche und der Theologie, insbesondere während des 3., 4. und 5. Decenniums des 19. Jahrhunderts stattfanden, sind unzertrennlich verbunden. Die Zeit, in die sein Leben fiel, war für das protestantische Niederland von großer Bedeutung, sowohl durch die allmähliche Modifizierung des Verhältnisses von Kirche und Staat, als auch durch das Hervortreten verschiedener theologischer Richtungen und durch den Streit der verschiedenen kirchlichen Parteien. Und wiewohl Da Costa in der Wissenschaft der Theologie nicht als Bahnbrecher gelten kann, und ihm in der Kirche kein bedeutendes Amt übertragen war, so stand er doch im Mittelpunkt dieser Bewegungen; denn durch seine umfassenden Kenntnisse, seine inbrünstige Frömmigkeit und seinen feurigen Glauben kam er in Beziehung zu einem breiten Kreise von Personen aus den verschiedensten Lagen der Gesellschaft, auf welche sein Einfluß groß und kräftig war.

Isaac da Costa wurde Januar 1798 zu Amsterdam geboren. Sein Vater, Daniel da Costa, ein rechtschaffener, arbeitsamer Handelsmann, Erzfeind des französischen republikanischen Revolutionsgeistes, und seine Mutter, Rebecca Ricardo, gehörten beide zu der Aristokratie der portugiesischen Israeliten. Wiewohl der Vater nicht zu den strengsten Israeliten gehörte, vermied er alles, was seine Glaubensgenossen ärgern könnte; und die Mutter vereinte Pünktlichkeit in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten mit großer Innigkeit des Gefühls und Sittenstrenge.

Schon früh zeigte Isaac da Costa große Begabung und ein lebhaftes Interesse für seine Vorfahren, die bis Anfang des 17. Jahrh. — die Zeit ihrer Übersiedelung nach den Niederlanden — bedeutende und ansehnliche Männer in der iberischen Halbinsel gewesen waren. Und lebenslang wies er mit innerer Genugthuung darauf hin, daß seine Ahnen einem Zweige des israelitischen Volkes zugehörten, der aus der babylonischen Gefangenschaft nicht nach Palästina zurückgekehrt war, und also sich nicht an der Kreuzigung Christi beteiligt hatte.

Schon im 8. Lebensjahre wurde Da Costa, der eine frühreife und deswegen einsame Jugend verlebt hatte, und der bis zu dem Mannesalter schwächlich blieb, in die lateinische Schule geschickt. Er verließ dieselbe 5 Jahre später, voll heißer Liebe für die griechischen Klassiker, eine Liebe der er, besonders in Beziehung auf Homer und Äschylos, sein ganzes Leben hindurch treu blieb. Mit 14 Jahren war ein von ihm verfaßtes Gedicht die Veranlassung zur freundschaftlichen Bekanntschaft mit Willem Bilderdijk, dem großen Gelehrten und Dichter, der nebst D. J. van Lennep, aber mehr noch als dieser, einen überwiegenden Einfluß auf ihn übte. Es war Bilderdijk, ein ausgesprochener Feind der Revolution, ein Gelehrter, der dem Calvinismus und dem Hause Oranien treu ergeben war, dem der Vater jetzt die weitere jugendliche Bildung Isaac da Costas anvertraute. Wohl selten entstand und bewährte sich ein innigeres Verhältnis als zwischen diesem ausgezeichneten Schüler und dem genialen Führer, in dem sich soviel das anzog, mit so vielem, das im allgemeinen abstoßend wirkte, zusammenfand.

Im Jahre 1816 begab sich Da Costa nach Leiden, wo auch Bilderdijk, der bei einer Ernennung zum Professor schmählich übergangen worden war, sich Mai 1817 niederließ. Bilderdijk gab daselbst interessante Vorlesungen über die vaterländische Geschichte, welche von großer Bedeutung wurden für die Bildung des kleinen Kreises begabter junger Männer, die sich ihm anschlossen.

Ende 1818 wurde Da Costa Doktor der Rechte, und Juni 1821 Doktor der Philologie, während unterdessen manche Probe seines dichterischen Talentes erschien. In

der Jugend hatte Da Costa einen Hang zur tiefen Melancholie, weil ihm der innere Frieden fehlte. Wie nicht wenige seiner Zeitgenossen war auch er von dem rationalistisch-voltairianischen Deismus gefesselt. Nur selten und in Anspielungen deutete Bilderdyk hin auf die Vortrefflichkeit des christlichen Glaubens. Jedoch der Samen fiel in gute Erde. Nach langem, innerlichem Kampfe kam Da Costa zu dem Glauben an Christus; und als er diesen einmal angenommen hatte, bemächtigte sich derselbe seiner ganzen Person auf immer. Da Costa, obschon er seine Abkunft aus Israel nie leugnete, wurde ein Christ in der vollen Bedeutung des Wortes; sein Lebenszweck wurde es, die widerwillige Menge zurückzuführen zu dem Christus des Evangeliums. Oktober 1822, ein halbes Jahr nach dem Tode des Vaters, wurde er zugleich mit seiner ebenso innig überzeugten Gattin, Hanna Belmonte, mit der er seit 1821 verheiratet war, und mit seinem geliebten Bluts- und Geistesverwandten Dr. med. Abraham Capadose, zu Leiden vom Pfarrer L. Egeling getauft. Seit jener Zeit war es sein Ideal, ohne als Parteihaupt aufzutreten, doch als „Helfer" zu arbeiten in dem Streit gegen den sich in allerlei Formen offenbarenden Unglauben.

In der Zeit, in der Da Costas Bekehrung stattfand, begann der vulgäre Nationalismus, insbesondere unter dem Eindruck des durch Napoleon herbeigeführten Unglücks, einer tieferen Religiosität zu weichen. Aber dieser Religiosität fehlte es an Kraft. Zwar wurden die Centraldogmen des Evangeliums nicht öffentlich geleugnet, wohl aber fast allgemein entweder verschwiegen oder verwässert. Es herrschte ein Supranaturalismus, der dem Rationalismus nicht feindlich gegenüber stand. Die Predigten waren gewöhnlich wenig erschütternde Moralpredigten. Im allgemeinen wurde festgehalten an der bekannten Trias Gott, Tugend und Unsterblichkeit; doch keine persönliche Schulderkenntnis, kein Drang zur Wiedergeburt aus dem heiligen Geist wurde gefühlt oder erweckt. Noch immer behauptete sich wohl die Orthodoxie, aber fast nur bei wenigen einfachen Leuten auf dem Lande. Wenn auch einzelne Stimmen sich vernehmen ließen zur kräftigen Anempfehlung des Glaubens und der Rechtgläubigkeit der Väter, — 1819 erschienen Ds. N. Schotsmanns drei Predigten, mit einem Vorworte Bilderdijks, unter dem Titel „Eerzuil ter gedachtenis van de te Dordrecht gehouden nationale Synode" — 1820 trat J. W. Bijgeboom in Seeland auf als Vorläufer der Separatisten, und begründete die sogenannte „Herstelde Kerk van Christus" — das alte Dogma schien auf immer ausgedient zu haben. Ruhe auf kirchlichem und religiösem Gebiet war fast das allgemeine Ideal. Selbstgefälligkeit, große Sympathie für die, wie es hieß, sich überall verbreitende Kultur und Bildung war die Hauptstimmung. Was das gewöhnliche Maß überschritt, wurde gefürchtet. Der herrschende gemütliche Optimismus ließ nur immer mehrere Segnungen der vielgerühmten Bildung und Religiosität erwarten. Sogar mit dem Loben der Männer, die man früher als groß erkannt hatte, war man behutsam. Ein berechtigter Zeuge, Prof. Tydeman, schreibt: Man strebte nach einer Eintracht, einer Neutralität, die darauf hinzielte, vom Hause Oranien kein Gutes und von den Gegnern dieses Hauses kein Böses zu sagen.

Während dieser laue Zeitgeist herrschte, wurde Da Costa zum Christentum bekehrt. Schon 1822 ließ er eine Flugschrift erscheinen: „Aan alle Christenen", in der er „in dem Namen des Herrn" seine Mitgläubigen aufregte zur Demütigung und zum Gebet, damit eine große Schar aus allen Nationen, Geschlechtern, Völkern und Sprachen kommen möchte zum Bekenntnis Jesu Christi. Noch mehr aber zeigte sich der Geist, der Da Costa beseelte, in einer 1823 herausgegebenen Schrift, Bezwaren tegen den geest der oeuw", der 1824 „De Sadduceën" folgte.

Die „Bezwaren", geschrieben mit ebensoviel Ironie und Bitterkeit wie Begeisterung und Glut, waren die Äußerung eines Gemütes, das tief verwundet war, weil es seinen Herrn und Heiland durch die Masse ausgeschlossen und verkannt sah. Das Büchlein wollte das ebenso verbreitete wie unberechtigte und schädliche Vorurteil bekämpfen, als überträfe das 19. Jahrhundert seine Vorgänger in jeder Hinsicht. Scharf betont Da Costa das Gegenteil dieser Behauptung: er zeigt den starken Rückgang an in wahrer Gottesfurcht, in Sittlichkeit, in Toleranz, in Humanität. Dieses gilt auch auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften. Der Politik, der Kirche, ebenso wie der Sprache und Kunst fehlte die alte Kraft. Man schwärmte auf thörichte Weise für ein System konstitutioneller Verträge zwischen Fürsten und Völkern, der falschen Theorie der Volkssouveränität entnommen. Hoch rühmte man auch die Richtung des Volksunterrichtes, welche jedoch nicht auf die Bildung tüchtiger Charaktere zielte. Das Jahrhundert, das sich mit seinem Geist der Freiheit und der Aufklärung brüstete, verdiente vielmehr das Jahrhundert der Sklaverei, des Aberglaubens, des Unglaubens und der Finsternis zu heißen. Mit dankbarer Aner-

kennung der kleinen Vorzeichen einer Änderung zum Guten in unserm Lande rief daher der Autor sein Volk auf zur Unterwerfung unter Gottes Macht und Wort, und zur erneuerten Bestätigung der Kraft der so lange verkannten Rechtgläubigkeit.

In der Schrift „De Sadduceeën“ sprach er in demselben Geiste, und bezeugte: die Neologie seiner Zeit und der Arminianismus des 17. Jahrhunderts seien nichts anderes als die Geistesverwandten des ungläubigen, leichtsinnigen Sadducäismus aus der Zeit Jesu.

In diesen Schriften legte Da Costa das Programm seines Lebens dar. Die reichen Gaben seines Wissens, seiner Beredsamkeit, seiner Dichtkunst, widmete er dem Dienste seines Herrn, damit Niederland zurückkehren möchte zu dem frühern Glaubensleben, zu der vorelterlichen Glaubenslehre. Da Costa wurde der Apologet der göttlichen, israelitisch-christlichen Offenbarung. In demselben Maße als ihm die Bestimmung Israels, die Zukunft der Welt und zugleich der einzige Weg zur Rettung der eignen Seele klarer wurde, erwachte in ihm immer mehr der geniale Dichter. Seine Dichtung wurde der Nachhall der orientalischen Poesie, weit stärker als es je bei einem in Stimmung und Bildung abendländischen Dichter der Fall war.

Aber, was Da Costa bezweckte, war es nicht durchaus unerreichbar? Die Antwort der Geschichte hierauf ist die folgende: die Opposition gegen den vorherrschenden und bis zu jener Zeit stets an Kraft wachsenden Geist in Kirche und Staat ist in Niederland erst unter der Führung von Männern wie Bilderdijk, Da Costa und Capadose von Bedeutung geworden; diese Opposition wurde immer umfangreicher und tiefer, als auch Männer wie W. de Clercq, Da Costas intimer Freund, Van der Kemp, Bähler und besonders seit 1830 G. Groen van Prinsterer sich ihr anschlossen.

Je nachdem die Bewegung, welcher sich Da Costa widmete, zunahm, offenbarte sich auch der Widerstand in immer stärkeren Formen. Es entstand eine innigere Verbindung, ein kräftigeres gemeinsames Streben, zugleich aber Spaltung unter den Geistesverwandten Da Costas. Dasselbe geschah aber auch bei seinen Gegnern. Auf kirchlichem, auf sozialem, auf politischem und allmählich auch auf theologischem Gebiete wurde gestritten. Es war aus mit der Ruhe und der Selbstzufriedenheit, welche die Tage von Da Costas erstem Auftreten gekennzeichnet hatten. Zu jener Zeit entstand auf jedem Gebiet eine Gärung, die noch immer fortwährt. Das Ende des 19. Jahrhunderts sieht die Bewegung noch keineswegs zur Ruhe gekommen, aber Da Costas vielseitiger Einfluß auf Niederland wird laut anerkannt.

Ein Sturm der Entrüstung erhob sich gegen den mutigen Kämpfer, der dem Zeitgeist so offenbar den Handschuh hingeworfen hatte. Es regnete meist anonyme Pamphlete und Schimpfgedichte gegen ihn. In Predigten wurde vor ihm gewarnt. Eine im guten Rufe stehende Zeitung nannte ihn „ellendeling“ (nichtswürdigen Menschen). Eine vielgelesene Zeitschrift nannte „De Bezwaren“ ein „theologisch en politisch keukenboekje“ (Kochbüchlein). Man sprach von „een canaille van een Da Costa“; einer der Minister des Königs titulierte ihn „den aap van den grimmigen Bilderdijk“ (den Affen des grimmigen Bilderdijks). — Und der Widerstand wurde keineswegs schwächer, als Da Costa etliche Jahre später behauptete: wenn der Zeitgeist sich nicht änderte, könnte es noch geschehen, daß „de Koning gedetesteerd, en geen Koning meer sterven zou“ (der König entsetzt, und nicht als König sterben würde).

Im Anfang wagte es fast niemand, mit Ausnahme einzelner aus dem Volke, Zustimmung zu Da Costa zu bezeugen. Die Polizei behielt ihn als staatsgefährlich im Auge. Die ihn besuchenden Personen wurden aufgezeichnet. Nur allmählich minderte sich die Antipathie der höheren Stände gegen ihn. Als 1830—1831 auf blutige Weise die Trennung zwischen Niederland und Belgien stattfand, und mehr noch, als 1840 König Wilhelm sich veranlaßt fühlte abzudanken, wurde der Optimismus vieler zerstört; und Da Costa, welcher unterdessen sanftere Formen angenommen hatte, wurde von vielen gehuldigt wie dem mit Seheraugen Begabten. Jetzt fingen auch die Vornehmen und Gelehrten an, seine Gaben zu erkennen, und scharten sich unter seine Führung. Im Jahre 1830 wurde er zum Mitglied der zweiten Klasse des königlichen Instituts der Wissenschaften, Litteratur und Künste ernannt, eine Auszeichnung, auf die er hohen Wert legte. In dieser Versammlung trug er, Dezember 1847, das berühmte Gedicht vor „Wachter, wat is er van den nacht?“, in welcher er prophetisch die bevorstehenden Ereignisse des herannahenden Revolutionsjahres zeichnete. Sein Dichterrang wurde ihm seitdem von niemand bestritten, und seine sogenannte politische Poesie erregte die feurige Bewunderung aller, die sich einer gewissen Bildung rühmten. Bei seinem Tode, April 1860, nachdem er fünf Monate hindurch auf einem schmerzlichen Krankenlager als ein wahrer Christ geduldig ge-

litten hatte, zählte er vielleicht ebenso viel Bewunderer wie er 1823 Gegner gehabt hatte. An seinem Grabe brachten die bedeutendsten Personen jedes Ranges und Standes, und sogar jeder Richtung, seinen seltenen Gaben und seinem edlen Charakter ihre Huldigung dar.

Der Vorsitzende der „Nederlandsche Maatschappij van Letterkunde te Leiden“, Dr. Janssen, kein Geistesverwandter Da Costas, erwähnte, Juni 1860, den Verstorbenen als „einen Schriftsteller, einzig in der vollsten Bedeutung des Wortes, einen lyrischen Dichter, gewaltig, erhaben, von Gottes Atem beseelt, „prophetisch“, aber „einen amtlosen Bürger“. Jedoch ist ihm die Kühnheit seines Auftretens von der tonangebenden, machthabenden Mehrzahl eigentlich nie verziehen worden. Die „liberale“ Obrigkeit hat nie den Mut gehabt dem so selten begabten Manne einen Lehrstuhl der Philologie anzuvertrauen, wenn er auch zweimal ernstlich dafür in Betracht kam. Diese Verkennung hat ihn tief schmerzlich verletzt.

In welcher Weise hat Da Costa mitgearbeitet an dem Wiederaufleben des Glaubens und der Orthodoxie?

Durch seine begeisternden Gedichte, durch eine große Zahl Schriften, deren einige sogar im Auslande hoch geschätzt wurden; durch seine Bibelstunden, in denen er fast alle Bücher der heiligen Schrift behandelte und deren Inhalt von seinem Freunde J. F. Schimsheimer sorgfältig aufgezeichnet wurde; durch seine angestrengte Arbeit als Lehrer an dem 1852 zu Amsterdam gestifteten schottischen Seminar, wo Arbeiter für das Evangelium für die Niederlande und für das Ausland erzogen wurden; durch litterarische und historische Vorträge zu Amsterdam, und seit 1844 an mehreren Orten des Landes, in denen er sich als christlicher Apologet treu bewährte; endlich durch die sympathische Teilnahme an allem, was mit seinen Prinzipien übereinstimmte.

Zu diesem Letzten hatte er immer mehr Gelegenheit und Anlaß. Im Jahre 1827 gab D. Molenaar, Pfarrer zu Haag, wiewohl anonym, eine Schrift „Adres aan alle mijne hervormde geloofsgenooten“ heraus, in welcher er die Rückkehr zu den alten Pfaden dringend anempfahl, und wovon im Jahre der Herausgabe neun Auflagen erschienen. Besonders aber muß hier das sogenannte „Réveil“ erwähnt werden. Dies Réveil — christliche „Erweckung“ — fing um 1815 in England an, wo es in methodistischen Kreisen entstand, und von woher es, besonders durch den Einfluß des calvinistischen Methodisten Robert Haldane, der 1816 Genf besuchte, nach der Schweiz verpflanzt wurde. Hauptsächlich durch Männer wie Malan, Merle d'Aubigné, Rochat, Gaussen, Bost, Vinet drang das Réveil um 1830 auch in Niederland durch, wo es zumal von 1840—1850 großen Einfluß übte. Weil das Réveil sich ebenso sehr dem Rationalismus wie der toten Orthodoxie widersetzte, fand es in Niederland, nach der Arbeit Da Costas und seiner Mitstreiter, einen fruchtbaren Boden, wenn auch besonders im Anfang die wissenschaftlichen Männer, die sich dem Réveil anschlossen, meistens mehr zu den Laien als zu den Pfarrern gehörten. Bei immer mehr Leuten wurde das persönliche Bewußtsein des durch die Sünde bejammernswerten Zustandes geweckt; die persönliche Annahme Christi wurde eine Thatsache, die ihre Kraft offenbarte in dem dankbaren Ernste, womit das Verlorene gesucht wurde. Bei großer Verschiedenheit in Gaben und Einsichten beruhte das Band, welches die Söhne des Réveil vereinigte, in der Einigkeit der Glaubensgemeinschaft mit dem lebenden Christus. Ohne etwas abzudingen von der Bedeutung der andern sich anschließenden Männer, — wie De Liefde, Van der Brugghen, De Clercq, Van Zuylen, Van Toorenenbergen, Van Eik, Elout van Soeterwoude, Mackay, Hasebroek, Wormser, De Marez Oyens, James, Beynen, Gregory Pierson, Brummelkamp, Chantepie de la Saussaye und mehrere — darf man behaupten, daß Groen van Prinsterer hauptsächlich als der Staatsmann, Heldring als der Philanthrop, Beets als der Prediger und Da Costa als der Prophet des Réveil auftraten. Es wurde eifrig gearbeitet mit dem Zweck, das in der Volksmasse noch unbearbeitet Gebliebene zu erreichen. Leidenschaftlich waren öfters die Worte, in denen sich die Abneigung gegen das Bestehende kundgab. Es war aber nicht zu leugnen, daß das Réveil die Leute aus dem Glauben zu dem Glauben bringen wollte.

Indem die Anzahl derjenigen zunahm, die keine Befriedigung fanden für ihre geistlichen Bedürfnisse in den von den meisten Kanzeln gehaltenen Predigten, war es unumgänglich, daß von denselben Versuche angewandt wurden, den Geist des Réveils mehr durchdringen zu lassen in den Organismus der Kirche, zumal der niederländisch-reformierten Kirche, welcher fast der ganze protestantische Teil des Volkes zugehörte.

Die Synode, die Oberleitung der Kirche, — im Jahre 1816 vom König Wilhelm I. eingesetzt, zwar mit der löblichen Absicht, die während der Zeit der Revolution zerfallene

Kirche zu ordnen, aber doch cäsareopapistisch, in Widerspruch mit dem kirchlichen Rechte — hatte den Auftrag, dem ihr gegebenen Reglemente gemäß, nichts an der Lehre der Kirche zu ändern. Thatsächlich aber hatte sich in der Kirche bereits eine gewisse Freiheit in der Lehre durchgesetzt, da über die Lehre der Prediger keine Aufsicht geführt wurde; und die meisten Mitglieder der Synode wünschten das Fortbestehen dieser Lehrfreiheit, weil sie selbst sich ihrer bedienten. Sie gehörten größtenteils zu jener freisinnigen Partei, deren Bestreben die Erreichung einer in der Religion und in der Kirche offenbar nicht zu erreichenden Neutralität war. Immer lauter wurde im Prinzip die Frage gestellt, ob die alten Grundlagen der Kirche sollten erhalten werden oder nicht; und jede zweideutige Antwort verzögerte und verwickelte nur die Krisis. Die Synode kam aber nicht dazu Maßregeln zu ergreifen, wodurch die Prediger strenger an die Lehre der Kirche gebunden wurden. Daher kam es 1834 bei manchen zu einer Trennung von der Kirche, welcher die Tonangeber in Staat und Kirche sich widersetzten, und Monate lang die Separatisten belästigten und verfolgten (vgl. Holland, kirchl. Statistik). Da die meisten Anhänger des Réveil sich nicht der von De Cock, Scholte, Geselle Meerburg, Brummelkamp, Van Raalte und Van Rhee geleiteten Trennung — einer Partei, der es aber auch an Einheit fehlte, wie man bald einsah — anschlossen, hielt der Streit in der Kirche selbst an. Zwar mißbilligten nachdrücklich die der Kirche Treugebliebenen, insbesondere Groen van Prinsterer, die Verfolgungsmaßregeln gegen die Separatisten; auch blieb die persönliche Zuneigung zu den Separatisten gewöhnlich bestehen, — der Streit aber gegen den noch immer übermächtigen Zeitgeist wurde durch die in der Kirche entstandene Spaltung nicht erleichtert. Groen van Prinsterer, der auch auf juridischem Wege die Wiederherstellung des alten Glaubensbekenntnisses der Kirche bezweckte, richtete sich wiederholt mit größern und kleinern Gruppen von Anhängern, welche bald mehr, bald weniger selbständig auftraten, an die Synode, damit diese Maßregeln nähme gegen die immer weiter gehende Lehrfreiheit. Wiederholt und scharf, zumal in den Jahren 1833, 1835 und 1841, wurde gestritten über die Frage, ob sich die Prediger halten sollten an die Lehre, in den symbolischen Schriften verfaßt „quia oder quatenus" mit der heiligen Schrift übereinstimmend. Die Synode sprach 1835 das folgende Urteil aus, woran sie sich strenge hielt: sie könne keine Änderung, keine Modifizierung oder Erklärung der Unterzeichnungsformel für die künftigen Prediger der Kirche annehmen. Vier Jahre nach dem Tode Da Costas, 1864, erkannte die Synode das Recht, wiewohl in beschränktem Maße, einer Lehrfreiheit „bestimmt durch den Charakter der niederländisch-reformierten Kirche, wie sie auch in den Reglementen der Kirche umschrieben ist". Doch immer deutlicher wurde es den Freunden des Réveil daß, wenigstens vorläufig, mehr zu erwarten war von der Arbeit unter den Mitgliedern der Gemeinde, als von den Adressen an die Synode.

Während das Letzte nicht versäumt wurde, setzte man hauptsächlich seit 1845 auch das Erste kräftig durch. Seit jenem Jahre wurden zu Amsterdam zweimal jährlich die Sitzungen der „christlichen Freunde" gehalten, vorzüglich auf Antrieb von Heldring. Da wurden auf praktische Weise besonders die geistlichen Bedürfnisse des Volkes hochernstlich besprochen. Es entspann sich allmählich jene vielumfassende Wirksamkeit unter Verlorenen und Unglücklichen aller Art, so eigentümlich „innere Mission" genannt, und wobei hauptsächlich der Unterricht der Jugend in positiv-christlichem Geist bezweckt wurde. Es ist sehr begreiflich, daß das Auftreten der konfessionellen Partei Opposition und Verdächtigung aller Art ins Leben rief; auch aber, daß alle, die den Konfessionellen gegenüberstanden, Thätigkeit und Energie entfalteten.

Im Jahre 1834 trat die sogenannte Groninger Schule auf, die den zu Groningen als Professoren und Lehrern arbeitenden Führern ihren Namen entlieh. Auch jene Schule widmete sich christlicher Bethätigung unter dem Volke; und ihre theologische Auffassung nahm einen höhern Standpunkt ein als der rationelle Supranaturalismus der ihr voranging. Hofstede de Groot, Van Oordt, Pareau, Muurling wurden die einflußreichsten Organe und Sprachführer derselben. Aber da die Christologie dieser Schule arianisch, und die Anthropologie semipelagianisch war, und Hofstede de Groot 1824 unumwunden erklärte: die Forderung, die Prediger der reformierten Kirche sollen dordtsch-rechtgläubig sein, mußte abgewiesen werden, so konnte der Réveil in ihr nur eine Gegenpartei sehen. Auf theologischem Gebiete waren es hauptsächlich Doedes, Van Oosterzee, Van Toorenenbergen, Chantepie de la Saussaye, welche gegen die Groninger Schule auftraten. Auch Da Costa erhob seine Stimme gegen sie, wurde aber in einem geringschätzigen Tone, als Unbefugter, als nicht wissenschaftlich gebildeter Theologe, abgewiesen.

Noch stärker wurde der Widerstand, als sich um das Jahr 1857 die moderne Theologie hören ließ durch ihre begabten Führer Busken Huet, Réville, Scholten, Kuenen, Opzoomer, A. Pierson und andere. Die obengenannte Theologie trat auf mit der Versicherung: sie würde Glauben und Wissenschaft mit einander versöhnen. Sie stand aber auf monistischem Standpunkte, und das Resultat davon war, daß sie das Wunder in Natur und Geschichte leugnete. Immer heftiger wurde der Streit. Die Synode hatte 1834 den Wunsch geäußert: die Prediger möchten umsichtig alles meiden, was die Reinheit ihrer Lehre und Predigt in Verdacht bringen könnte. Doch wurde dieser Wunsch immer weniger erfüllt. Es wurden, zumal 1836 zu Leiden und 1853 zu Amsterdam, Versuche gemacht, Pfarrer, die den Modernismus predigten, kraft kirchlicher Autorität zu verhindern, die an sie gerichteten Berufungen anzunehmen; aber umsonst.

Unterdessen wurden die Bande zwischen Kirche und Staat allmählich mehr gelöst. Der Staat gab, mit Ausnahme einzelner Punkte, 1842 der Kirche die Autonomie wieder, sodaß die Synode 1852 der Kirche eine Revision des allgemeinen Reglementes geben konnte, auf rein kirchlichem Wege, ohne Einmischung der Staatsautorität zu stande gekommen. Der Eifer, Propaganda zu machen für ihre eigenen Prinzipien, hielt bei jeder der Parteien an, nicht am wenigsten bei der orthodoxen, die 1856, nach der Schätzung eines Sachverständigen, schon ungefähr hundert Prediger zu ihren Mitkämpfern zählte. Das so wieder erweckte Leben erhielt neue Nahrung, als 1853, durch die Einführung der römisch-katholischen bischöflichen Hierarchie, in weiten Kreisen des Protestantismus das Bewußtsein von dem, was die Protestanten von Rom trennte, verschärft wurde. Erst nach dem Tode Da Costas entstand eine größere Konzentrierung der zahlreichen orthodoxen Partei, in welcher sich vielerlei Schattierungen gebildet hatten, durch die jährlichen Versammlungen der konfessionellen Pfarrer, 1862 zu Utrecht angefangen, durch die Vereinigung des christlich-nationalen Schulunterrichts im J. 1864, und später durch die christlich-philantropischen Stiftungen zu Doetinchem, die insbesondere die Erziehung gläubiger Prediger bezweckten. Und als darauf, Juli 1866, die Synode das März 1867 in Kraft tretende Reglement über die Ernennung von Mitgliedern des Kirchenvorstandes und die Berufung von Pfarrern erließ, wodurch der Gemeinde die Gelegenheit gegeben wurde, sich mittelst stufenweiser Wahlen deutlich über ihre Richtung auszusprechen, zeigte es sich klar, wie kraftvoll die orthodoxe Partei geworden war. In fast allen bedeutenden Städten und in manchen Dörfern eroberte sie sich die Kanzel durch die Wahl. Der Senfsame war ein üppig wachsender Baum geworden.

Unter allen diesen Aufregungen arbeitete Da Costa eifrig weiter. Er war und blieb antiseparatistisch und erwartete mehr von einer ungehemmten Freiheit für die Verbreitung des Evangeliums, als von juridischen Maßregeln, wenn er auch die Rechtmäßigkeit derselben nicht bestritt. Als sich 1842 die sogenannten sieben Haagschen Herren — Groen von Prinsterer, Van Hogendorp, Gevers, Capadose, Elout, Singendonck, Van der Kemp — an die Synode richteten, hauptsächlich die Groninger Schule anklagend, unterzeichnete Da Costa mit Vorsatz diese Adresse nicht. Von dem Chiliasmus angezogen, erwartete er mehr von der Zukunft des Herrn als von jener der Kirche, aber er beharrte bei dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe. Sein Lebensbeschreiber, H. J. Koenen, giebt eine genaue Liste aller seiner Schriften, die außer den Bibelbetrachtungen und Vorlesungen, 53 Nummern poetischen Inhalts und 71 Prosaschriften zählt. Die poetischen Schriften wurden 1861, mit interessanten Kommentaren versehen, herausgegeben von seinem dichterischen Freunde und Geistesverwandten J. P. Hasebroek, die Aufsätze religiösen und geschichtlichen Inhalts, 1863 von dem obengenannten Koenen.

Außer den Schriften, bei denen wir verweilten, nennen wir hier nur Da Costas „Opmerkingen over het onderscheidende Karakter der Groninger school," und „Wat door de Theologische Faculteit te Leiden alzoo geleerd wordt," besonders aber seine Arbeiten von bleibendem Werte: „Voorlezingen over de eenheid en overeenstemming der Evangeliën" (auch ins Englische übersetzt), „Paulus, Een Schriftbeschouwing"; „Israël en de Volken" (ins Englische und ins Deutsche übersetzt); „Beschouwingen van de Handelingen der Apostelen" (auch ins Deutsche übersetzt).

In großer Ehre bleibt bei jedem, der in Niederland den Namen eines gebildeten, feinfühlenden Menschen beansprucht, Da Costas Andenken; gesegnet aber bleibt sein Andenken bei Tausenden, für die er der Wegweiser wurde zu den lebenden Quellen des Evangeliums.

Dr. J. A. Gerth van Wijk.

Dämonen. Litteratur: de Visser, de Daemonologie van het Oude Testament, Utrecht 1880; Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipzig 1869; A. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes IV, 1866; Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada ZdmG XXXI, 1877; Conybeare, Christian Demonology, Jewish Quarterly Review Vol. VIII, IX, Lond. 1896, 97; Weber, Lehren des Talmud S. 242—250, ²(1896) S. 251—259; M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale, Paris 1897 f. dazu ThLZ 1897 Nr. 14; Nippold, Die Engels- und Satansidee Jesu, 1891; P. Schwartzkopff, Der Teufels- u. Dämonenglaube Jesu ZThK 1897.

Der Name Dämonen stammt aus der griech. Religion (s. Usener, Götternamen, S. 247—273. 291—301; Ukert, Über Dämonen, Heroen und Genien, ASG II, 185, 172 ff. Ferner vgl. die betr. Abschnitte in E. Rohde, Psyche 1894 sowie die Mythologien und Reallexica). In den Kreis der biblischen und christlichen Religion ist er eingeführt worden durch LXX, welche die שְׂעִירִים und שֵׁדִים mit *δαιμόνια* wiedergeben. Der Glaube an diese übermenschlichen Wesen, welche nicht direkt Götter sind, ist in allen alten Religionen weitverbreitet und gehört, wie es scheint, zu den unentbehrlichen Vorstellungen der Naturreligionen. Massenhaftes Material bieten die Religionsgeschichten und die Arbeiten der Ethnologen, ich nenne nur Tylor, Anfänge der Kultur, deutsche Ausgabe Lpzg. 1873 II, 108—115. 185 ff.; Achelis, Völkerkunde S. 371 f.; Stoll, Hypnotismus und Suggestion in der Völkerpsychologie, passim; H. Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 39—92, 262—273; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten III), S. 135 ff., ²S. 148—159; Golther, Hdb. z. german. Mythologie 1895, S. 72—191; Robertson Smith, the religion of the Semites, passim. Über pers. Dämonologie Spiegel, Iran. Altertumskunde II, 119—140, 1873; s. d. Abh. von Kohut, sowie überhaupt Roskoff, Gesch. d. Teufels. — Dieser Erscheinung gegenüber ist es auffallend, daß das AT. verhältnismäßig nur geringe Spuren von Dämonenglauben enthält. Wahrscheinlich aber liegt dies daran, daß die monotheistische schriftgelehrte Redaktion des Ganzen diese Unterströmung des Volksglaubens in den Hintergrund gedrängt oder übermalt hat. Gleichwohl fehlt es nicht an Spuren, daß diese Vorstellungen lebendig waren, z. T. allerdings sind es nur Rudimente. Über die שְׂעִירִים Jes 13, 21. 34, 14 und das angeblich ihnen dargebrachte Opfer Le 17, 7 (2 Kg 23, 8?) und über die Lilith Jes 34, 34 s. d. Art. Feldteufel; desgl. über Azazel (Le 16) den betr. Art. Bd II, S. 321,20. Ein Zeugnis für das Fortleben dieser Dinge sind schon die häufigen Verbote der Zauberei, die das Correlat des Dämonenglaubens ist Ex 22 17, Jes 2, 6. 3, 3, Dt 18, 10, Le 19, 26. Der böse Geist Sauls 1 Sa 16, 14 ist gewiß ein Dämon, der dem Zitherspiel Davids weicht, ebenso ist die Schlange im Paradies wohl ursprünglich ein Dämon, die Ohrringe Gen 35, 4 sind sicher eigentlich Amulette gegen Dämonen, wie vielleicht die Schellen am Gewande des Hohenpriesters (Smend, altt. Relig. Gesch. S. 126). Über andere Rudimente des Dämonenglaubens in der Ceremonialgesetzgebung s. Smend S. 327 ff.

Um so mächtiger tritt das Dämonenwesen im nachexil. Judentum hervor. Die neue Blüte dieses Glaubens kann, wie Kohut u. a. annehmen, durch den Einfluß der persischen Religion hervorgerufen, vieles dabei kann aber auch neubelebter alter, ursemitischer oder israelitischer Volksglaube sein. Im Falle des Asmodi (s. d. A. Bd II, S. 142,15) scheint die Abhängigkeit erwiesen. An einer umfassenden Untersuchung im Sinne der vergleichenden Religionsgeschichte fehlt es noch. „Dies Gebiet hat weder nationale noch religiöse Grenzen, es ist allen fremden Einflüssen offen und ausgesetzt" (Wellh.). Andererseits aber finden sich dieselben Erscheinungen auch spontan überall. — Der Talmud und die apokryphe jüd. Litteratur ist voll von Dämonen (Material bei Eisenmenger, entdecktes Judentum 1700—1711, Weber und Conybeare a. a. O.). Zur Vergleichung ist sehr geeignet die höchst anschauliche Schilderung bei Wellhausen a. a. O. ²148—159. Die Zahl der Dämonen ist Legion, das Vocabulaire Schwabs giebt ein Bild davon. „Ihre Individualität ist nicht ausgebildet, das Geschlecht bedeutet bei ihnen alles, die Person wenig" (Wellh.). Es giebt verschiedene Klassen oder Gruppen unter ihnen oder wenigstens verschiedene Arten der Bezeichnung: Schedim, Lilin (weiblich) und Ruchin. Als Haupt der Schedim gilt Asmedaj, Haupt aller Dämonen ist der Satan, oder, wie er auch heißt, Sammael, das Haupt aller Satane (Beresch. rabba 11; Satane im Plur. auch Hen 40, 7); wie Gott seine Engel im Gefolge hat, so giebt es auch Engel des Satans (Schemoth rabba 20, 2 Ko 12, 7, Mt 25, 14, Apk 12, 7. 9, Barn 18, 2). Über ihre Entstehung und Genealogie giebt es im Judentum verschiedene Anschauungen. Weit verbreitet ist die Hen 15 vorgetragene, wonach die von den Söhnen Gottes mit den Töchtern der Menschen

(Gen 6) erzeugten Riesen die bösen Geister aus ihrem Leibe haben entstehen lassen, die auf der Erde so viel Unheil gestiftet haben. Nach anderer Überlieferung sind die Riesen selbst Dämonen (Justin. Apol. II, 5. Tert. Apol. 22) oder auch die vom Himmel gestiegenen und gefallenen Engel selbst (Jalkut Schim., Beresch. 44). Andere Dämonen sind von Adam erzeugt (Weber a. a. O. ² S. 245 ³ S. 254). Nach einer, wohl griechischen, Vorstellung sind es die Seelen Verstorbener (Justin I, 18. Jos. b. j. VII, 6, 3 § 185). Es sind Geistwesen, nicht aus Fleisch und Blut (Eph 6, 12), fähig vielerlei Gestalten anzunehmen (Hen 19, 1), in Tiere (s. Wellh. a. a. O. ² 151 ff.), Menschen, ja sogar in Lichtengel verwandeln sie sich (2 Ko 11, 14). Vgl. Wellh. a. a. O. ² S. 148 f. „nach dem AT. ist anzunehmen, daß im Gegensatz zu Baschar (Haut und Fleisch) die Ginn Geist sind. Indessen, wenngleich die Geister nicht Fleisch und Blut sind, so sind sie doch irdisch und keineswegs übersinnlich in der strengen Bedeutung des Wortes. Sie erscheinen, sie begatten sich, sie essen und trinken, sie können verletzt und getötet werden. Nur sind sie den Gesetzen der gemeinen Kreatürlichkeit doch nicht unterworfen; sie haben dadurch etwas Widerspruchsvolles an sich. Sie wechseln ihre Gestalt; sie sterben auf den ersten Hieb und leben vom zweiten wieder auf: sie haben einen Löwenhunger und sind doch nicht im stande zu essen." Sie wohnen an öden und verlassenen Orten, Trümmerstätten (Jes 13, 21. 34, 14, Bar 4, 35, Apk 18, 2), Gräbern (Mc 5, 1 ff.), an Orten der Unreinlichkeit (Berachoth 60ᵇ), namentlich in der Wüste (Mt 12, 43. 4, 1 ff. vgl. Wellhausen a. a. O. ² 149 f.). Ihre Hauptmacht entfalten sie des Nachts, beim Hahnenschrei entweichen sie (Midr. Wajikkra Par. 5). Ihr Gesamtname im Talmud ist מזיקין Beschädiger, denn „operatio eorum est hominis eversio . . . . itaque corporibus quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus (Tert. Apolog. 22), besonders leicht verfallen ihnen Kranke, Wöchnerinnen, Brautleute. Namentlich alle aufregenden, unheimlichen, unnatürlichen plötzlichen Übel werden auf ihre Wirkung zurückgeführt. Das ganze Leben der talmudischen Juden ist von Dämonenfurcht angefüllt. Natürlich verleiten sie den Menschen auch zur Sünde (Hen 69, 4. 6), obwohl diese Seite neben der körperlichen und materiellen Schädigung sehr zurücktritt. Im Test. Ruben erscheinen 7 böse Geister als Verführer zu den verschiedenen Lastern. Bei dem Sünder kehren sie leichter ein als bei dem Gerechten (Test. Nephth. 8), man kann dem Teufel widerstehen (Ja 4, 8, Eph 6, 12, 1 Pt 5, 8), man kann den bösen Geistern aber auch durch Entgegenkommen den Weg bahnen (Mt 12, 43 ff.). Wer die Gebote übertreten hat, verfällt leicht den Dämonen (Debarim rabba 4), gefeit ist man gegen sie durch das Aufsagen des Schema wegen des darin vorkommenden Gottesnamens (Berach. 5ᵃ vgl. Wellh. a. a. O. ² S. 158) oder durch genaue Beobachtung anderer Gebote (Pesikta 187ᵃ). Wo messianische Gedankenkreise vorliegen, erscheinen der Teufel und sein Heer (Lc 10, 18) als die spezifischen Gegner wie des israelit. Volkes überhaupt (Apk 12, 10), so insbesondere des messianischen Heils. Wie die Versuchung Jesu ein Versuch ist, ihn von dem gottgewollten Messiaswege abzubringen, so hat Jesus überhaupt mit der Überwindung des Starken (Mt 12, 29) zu thun, dem er nach Lc 22, 3, 1 Ko 2, 8 äußerlich angesehen schließlich zum Opfer fällt. Aber wie er Mt 12, 26. 28 die Überzeugung ausspricht, daß er mit Hilfe des Geistes Gottes die *βασιλεία* des Satans zerstört und so der *βασιλεία* Gottes den Weg bahnt, so flößt er auch seinen Jüngern und dem ganzen Urchristentum die Siegesgewißheit gegenüber den Dämonen ein, die Lc 10, 17 ff. geschildert ist. Die Dämonen andererseits kennen und fürchten ihn als Messias (Mc 1, 24 u. ö.). Wie Jesus steht auch Paulus im beständigen Kampf mit überirdischen Mächten, ein Satansengel schlägt ihn mit Fäusten (2 Ko 12, 7) und nur vermöge seines kühn vorweg nehmenden Glaubens weiß er gewiß, daß *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ . . οὔτε δυνάμεις* sein und der Gläubigen Heil hindern können (Rö 8, 38). Freilich den Willen haben sie wohl und immer gilt es zu kämpfen mit den *ἀρχαί, ἐξουσίαι*, den *κοσμοκράτορες τ. σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, damit sie können *ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι* Eph 6, 12 f. (vgl. 1 Pt 5, 8). Aber sie haben nicht die Macht. Denn als damals die *ἄρχοντες τ. κόσμου τούτου* ihren höchsten Triumph zu feiern meinten, indem sie den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten 1 Ko 2, 8, wandte ihr Geschick sich plötzlich um, denn in der darauf folgenden Auferweckung hat Gott sie ausgezogen (ihrer Macht beraubt), zum öffentlichen Gespött gemacht und sie mit Christo im Triumph aufgeführt (Kol 2, 15). Daneben freilich steht die andre Anschauung, wonach ihre definitive Unterwerfung erst in Zukunft erwartet wird 1 Ko 15, 24. Diese Doppelheit der Anschauung wird gut illustriert durch Apk 12, wonach der Teufel zwar schon aus dem

Himmel gestürzt ist und damit das Regiment Gotte hat überlassen müssen, nunmehr aber auf die Erde kommt, um dort die kurze Zeit, die ihm noch bleibt, Unheil zu stiften. Wirklichen Sieg kann er nicht mehr davon tragen, „das macht, er ist gericht", aber kämpfen muß man gegen ihn noch beständig. Aber der Triumph über die Geistermächte hat nicht nur objektive Heilsbedeutung, sondern setzt sich sofort in Heil für die Gläubigen um. Denn durch den Sieg über sie ist nicht nur Christus ihrer Gewalt völlig entronnen, sondern zugleich auch die durch das Band der *σάρξ* mit ihm eng verbundenen Christen (Kol 2, 20, Ga 4, 3. 9. Ueber die Bezeichnung *στοιχεῖα τ. κόσμου* s. Everling, paul. Dämonologie S. 65—75. 92—99). Diese eigentümlichen Anschauungen des Paulus, die gleichwohl für ihn centrale Bedeutung haben, ragen aber noch in einen anderen Gedankenkreis hinein. Die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* oder *στοιχεῖα τ. κόσμου*, von denen Christus die Christen befreit hat, waren bis dahin die *ἐπίτροποι καὶ οἰκονόμοι* der vorchristlichen Menschheit, sowohl der Juden wie der Heiden (Ga 4, 1—4. 8 f.) und insofern wirklich die *ἄρχοντες τοῦ κόσμου*. Über die Juden herrschten sie durch das Gesetz, welches *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων* war (Ga 3, 19), aber auch die Heiden standen unter ihrer Gewalt, denn Gott hat sie zu Hirten und Wächtern der Völker gesetzt (Hen 89, 59 f., Targ. jer. I zu Gen 11, 6 f.). Mit dieser Anschauung verflicht sich eine andre Theorie, welche direkt dem AT. entstammt. Nach Ps 96, 5 sind alle Götter der Heiden אֱלִילִים, was LXX mit *δαιμόνια* übersetzen. Dt 32, 17, wo von der Abgötterei Israels die Rede ist, heißt es: sie opferten שֵׁדִים und nicht Gotte, LXX: *δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ* (Bar. 4, 7) vgl. Ps 106, 37. Diese Gleichsetzung der Götter der Heiden mit den Schedim kehrt im nachexilischen Judentum (z. B. Hen 19, 1 Orac. Sib. fragm. ap. Theoph. 19 f. Apk 9, 20), bei Paulus und durchs ganze kirchliche Altertum wieder. Paulus bestreitet ausdrücklich die Existenz von heidnischen Göttern überhaupt 1 Ko 8, 4 ff., die *εἴδωλα* sind tot 1 Th 1, 10, es sind *φύσει μὴ ὄντες θεοί* Gal 4, 8. Aber damit ist der Götzendienst der Heiden nichts weniger als etwa reine Einbildung. Wirklich werden ihre Opfer von jemandem empfangen, wirklich treten sie mit jemandem in innige religiöse Gemeinschaft, aber das sind nicht Götter, sondern sind Dämonen, die sich ihrer im Opfer so reell bemächtigen, wie Christus beim Herrenmahl die Gläubigen an sich zieht (1 Ko 10, 19 ff). Paulus „denkt sich, daß hinter den Bildgöttern der Heiden nicht eine Nichts ist, sondern die Dämonen lauern und das Reich des Satans liegt" (Holsten). Sie sind es also, die im heidnischen Kultus die Menschen im ekstatischen Taumel zu sich hinreißen (1 Ko 12, 2). Die Gleichsetzung der heidnischen Götter mit den Dämonen spielt dann wieder im altchristlichen Glauben eine große Rolle. Justin schildert die Entstehung des heidnischen Gottesdienstes folgendermaßen I, 5: *ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι ἐπιφανείας ποιησάμενοι καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἳ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλά, δέει συνηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους, θεοὺς προσωνόμαζον καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο.* Eifersüchtig wachen sie über ihrem Kultus und suchen jeden zu vernichten, der die Menschen aus ihrer Knechtschaft befreien will; den Sokrates haben sie umgebracht, und nun wollen sie auch die Christen verderben, welche durch Christus überzeugt *τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ θεοὺς εἶναί φαμεν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἳ οὐδὲ τοῖς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσιν* (I 5 fin.). Von ihnen gehen aber nicht nur die gegenwärtgen Christenverfolgungen aus I, 10. 12. 23, II, 1. 12. 13 vgl. 1 Pt 5, 8), sondern sie haben auch schon früher die neue Religion zu diskreditieren gesucht, indem sie allerlei Züge und Institutionen derselben vorweg nachgeahmt (I, 23. 66) und die Häretiker inspiriert haben (I, 26. 56. 58). Ihr Hauptbestreben ist eben, die Menschen von Gott und Christus abwendig zu machen (I, 58). Weiteres Material bieten namentlich Tatian (or. ad Graecos), Tertullian (Apolog. 22. 23 u. sonst) und Origenes (c. Celsum). Der Glaube an Dämonen lebt fort als Unterströmung in der christlichen Volksreligion bis in die Neuzeit. Seine auffallendsten Erscheinungen hat er in dem Hexenglauben (s. d. A. Hexen und Hexenprozesse) und in der Vorstellung von der Besessenheit.

Johannes Weiß.

Dämonische. — Litteratur: Conybeare, Christian Demonology (Jewish Quarterly Review Vol. VIII, IX, London 1896. 97); Nippold, Die psychiatrische Heilthätigkeit Jesu, 1889; Engels- und Satansidee Jesu, 1891; Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens, 1875; Längin, Der Wunder- und Dämonenglaube der Gegenwart, 1887; Hafner, Die Dämonischen des NT.s 1894; Laehr, Die Dämonischen des NT.s, 1894; Schwartzkopff,

Der Teufels- u. Dämonenglaube Jesu, ZThK 1897; A. Harnack, Medizinisches aus der alten Kirchengeschichte (TU VIII, 4 S. 111 ff.); Schürer, Zur Vorstellung von der Besessenheit im NT, JprTh 1892; Charcot, Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, Deutsch von Freund, Leipzig u. Wien 1886; Charcot et Richer, les démoniaques dans l'art, Paris 1887; Snell, Hexenprozesse und Geistesstörung, München 1891, S. 112—125. Vgl. noch den Artikel „Besessene" von Keim in BL I u. die betr. Ausführungen in den Darstellungen des Lebens Jesu. Vgl. auch Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge, 1. Hälfte 1897. Andere Litteratur s. u. im Text.

Die biblische Vorstellung von Dämonischen d. h. von Leuten, die von einem oder mehreren Dämonen besessen sind, hat ihren Hauptsitz in den erzählenden BB. des NT. Sprachgebrauch: Mc bevorzugt die Bezeichnung *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχειν* 3, 30; 7, 25; 9, 17: *ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον*, die vereinzelt auch bei Mt vorkommt 8, 16; 10, 1; 12, 43. 45. Eigentümlich ist dem Mc die Vorstellung, daß der Kranke *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* ist 1, 23; 5, 2. Diese Ausdrucksweise läuft parallel der anderen: *ἐν πνεύματι ἁγίῳ, θεοῦ* 12, 36. Lc 1, 17 u. ö. Das *ἐν* kann hierbei die Ausstattung mit etwas bezeichnen, wie *ἐν στολαῖς περιπατεῖν* 12, 38, *οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος* 5, 25; es könnte aber auch das *πνεῦμα* in unpersönlicher Weise als das Element bezeichnen, in welchem der Kranke sich bewegt. Daneben hat Mc auch die Ausdrücke *δαιμόνια* und *δαιμονίζεσθαι* 1, 32; 5, 15. 16. 18. Letzteres Wort ist sonst dem Mt eigentümlicher 4, 24; 8, 16. 28. 23; 9, 32; 12, 22; 15, 22. Dies Passivum von *δαιμονίζειν* vergöttern hat im NT vollständig die Bedeutung angenommen: von einem Dämon besessen sein, wofür die Griechen in der Regel sagen *δαιμονᾶν* (nie im NT). Vgl. jedoch den Zauberpapyrus Par. ed. Wessely (Denkschr. d. Wiener Akademie XXXVI) 86. 3007 *δαιμονιαζομένους*. Pap. W. Leidensis 6. 30 *δαιμονιζόμενος*. Andere Stellen bei Usener, Götternamen 293 Anm. Neben dem häufigen *δαιμόνια*, hat Mt nur einmal *δαίμονες* 8, 31 (Mc 5, 12 rec.). Lc hat nur einmal *δαίμων* 8, 29, einmal *δαιμονισθείς*, nie den Ausdruck *ἐν πν. ἀκαθ.*, sonst wechselt er mit den Bezeichnungen des Mc und Mt ab, liebt aber *πν. πονηρόν* 7, 21; 8, 2; 11, 26 (= Mt 12, 45) AG 19, 12 f. 15. 16. Merkwürdig ist Lc 4, 23 *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*. Ähnlich Apk 16, 14 *πνεύματα δαιμονίων* (*δαιμόνων*). In der Lc-Stelle liest D *πνεῦμα δαιμόνιον ἀκάθαρτον*. Diese LA ist nicht unbedingt zu verwerfen, da sie durch Pariser Zauberpapyrus 3038. 65. 75 *ἐπάκουσον πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον* gestützt ist. Sollte die rec. vorzuziehen sein, so wäre zu fragen, ob Lc hier *πν.* unpersönlich gedacht habe, vielleicht auch 13, 11 *πνεῦμα ἀσθενείας*. Der Sprachgebrauch des Joh ist konstant *δαιμόνιον ἔχειν* 7, 20; 8, 48 f. 52; nur 12, 21 *δαιμονιζόμενος*.

Die Vorstellung ist sonst, auch bei Lc, ganz allgemein die, daß der Dämon als ein zweites persönliches Wesen in den Menschen eingeht (Lc 8, 30; dem *εἰσέρχεσθαι* entspricht das *ἐξέρχεσθαι* und *ἐκβάλλειν*), in ihm wohnt wie in einem Hause Mt 12, 44; Lc 11, 24, wie in dem citierten Gleichnis plastisch geschildert wird. Besonders bemerkenswert ist hier der Zug, daß die Geister gerne im Menschen wohnen, sie sehnen sich, wenn sie durch *ἄνυδροι τόποι* streifen, nach der heimischen Stätte (wo sie Nahrung und Trank finden? vgl. Hen. graec. 15, 11 *ἀσιτοῦντα κ. διψῶντα*) zurück. Vor einer Verbannung in die Unterwelt fürchten sie sich Lc 8, 31, nach Mc 5, 10 wollen sie nur nicht aus dem ihnen lieb gewordenen Lande weg (Abschwächung?). Darum ziehen sie die Wohnung in den Säuen vor. Vgl. Philostr. vita Ap. III 38. Der Dämon ist der Tyrann und Plagegeist des Menschen (Mt 15, 22 *κακῶς δαιμονίζεται*), treibt ihn, wohin er nicht will (Lc 8, 29); seine Mißhandlungen empfindet der Kranke als solche, wie man daran erkennt, daß die Austreibung des Dämons ihn zu unauslöschlicher Dankbarkeit gegen den Befreier bewegt (Mc 5, 18 ff; Lc 8, 2). Aber die Sklaverei kann soweit gehen, daß der Wille des Besessenen völlig unterjocht wird von dem Geist. Dann wird er zum sinnlos tobenden menschenfeindlichen Einsiedler, der an Gräbern und andern einsamen Stätten haust, zum gemeingefährlichen (Mt 8, 28) Wahnsinnigen, der gegen sich und andere wütet und durch nichts, auch durch starke Fesseln nicht, zu bändigen ist (Mc 5, 3—6). Am stärksten äußert sich die völlige Unterjochung darin, daß oft des Kranken Selbstbewußtsein von dem Dämon absorbiert wird. Er unterscheidet sich nicht mehr von ihm, sondern redet, als ob er der Dämon wäre (Lc 4, 34; Mc 1, 24 *οἶδα*, nicht *οἴδαμεν* zu lesen, das durch ℵLΔ cop. arm. aeth. Or. u. a. nur sehr einseitig bezeugt ist). Am merkwürdigsten wirkt dies, wenn er im Plural von sich redet, da er von mehreren Dämonen besessen ist (Lc 8, 2; Mt 12, 45: 7 Geister) (Mt 8, 29. 32). Mc 5, 9 sagt der Kranke auf die Frage Jesu: *λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν* (vgl. Lc 8, 28) — ein seltsamer Wechsel. Für die

Erzähler sind der Dämon und der Besessene so sehr eins, daß es z. B. Mc 3, 11 heißt: *καὶ τ. πνεύματα τ. ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες*. Ganz unmöglich freilich ist der Ausdruck AG 8, 7 *πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο* (s. Blaß z. St.).

Die Zustände, in welche die Besessenen von den in ihnen hausenden Dämonen gebracht werden, sind sehr verschiedenartig geschildert. Der erste Dämonische, dem Jesus in der Synagoge von Kapharnaum begegnet Mc 1, 23—28 und der dämonische Knabe am Fuße des Verklärungsberges 9, 20—27 haben das gemeinsam, daß sie uns vorgeführt werden, wie im Moment des Zusammenstoßes mit Jesus krampfartige Zuckungen sie erschüttern (*συνεσπάραξεν αὐτὸν* 9, 20 vgl. 1, 26; 9, 26). Der Kranke fällt zu Boden, wälzt sich auf der Erde und Schaum steht ihm vor dem Munde. Es ist ein Anfall, der aufs Haar den Zufällen Epileptischer gleicht. Nach der Aussage des Vaters 9, 18 kommt es öfters vor, daß der Dämon ihn packt und an ihm reißt (*ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει*), dann schäumt er, knirscht mit den Zähnen und magert ab. Mitunter wirft ihn der Dämon ins Wasser und ins Feuer, um ihn zu vernichten. Der Vater wie der Erzähler sehen diese Zustände natürlich nicht als Epilepsie an, sondern als wirkliche Mißhandlungen des feindlichen Dämon, der es auf die Vernichtung des Knaben von Kindheit an abgesehen hat. Bemerkenswert ist, daß, obwohl die Zufälle intermittierend auftreten, doch die Besessenheit als eine chronische gedacht ist: *ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον*. Mit diesem Zusatz *ἄλαλον* ist wohl nicht wie Lc 11, 14 gemeint, daß der Knabe überhaupt stumm war infolge seiner Besessenheit, sondern es fiel auf, daß dieser Dämon nicht, wie andere, in den Momenten seiner Wirksamkeit schrie oder redete. Bei dem ersten Anfall 9, 20 wälzt der Knabe sich offenbar stumm auf der Erde, erst bei der Austreibung schreit er 9, 26. Lc dagegen läßt ihn 9, 39 bei allen Anfällen plötzlich aufschreien. Außerdem fügt er noch den für das Bild der Epilepsie bezeichnenden Zug hinzu, daß der Dämon *μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ συντρῖβον αὐτόν* (vgl. 2 Ko 12, 7). Bei Mt ist der Bericht nicht nur bedeutend kürzer, sondern es fehlen auch sämtliche auf Epilepsie deutende Züge. Statt dessen wird das Leiden direkt als Mondsucht bezeichnet: *σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει* 17, 15. Dazu paßt dann der Zug, daß er oft ins Wasser und oft ins Feuer fällt, der bei Mc nicht motiviert ist und bei Lc überhaupt fehlt. B. Weiß nimmt (wahrscheinlich mit Recht) an, daß Mt den ältesten Bericht erhalten habe, in welchem die Mondsucht als Folge der Besessenheit erschien und Mc habe, obwohl er den Fall als Epilepsie ausgemalt, doch in jenem Zuge eine Reminiscenz an den älteren Bericht erhalten. Jedenfalls ist schwer zu glauben, daß der erste Evangelist von sich aus diese Änderung getroffen habe, da er sonst 4, 24 die *δαιμονιζόμενοι καὶ σεληνιαζόμενοι καὶ παραλυτικοί* als verschiedene Gruppen auseinander hält. Der Dämonische in der Synagoge von Kapharnaum läßt die Merkmale der Epilepsie (Schaum) vermissen, zeigt dagegen die Symptome der epileptoiden Hysterie, insbesondere hebt Lc hervor (4, 35), daß der Sturz bei dem Anfall ihm nicht geschadet habe (Anästhesie). Auf alle Fälle lernen wir aus Mt und Mc, daß derartige schwere Störungen und Zufälle, welche den ganzen Menschen erschüttern, auf die Einwirkung von Dämonen zurückgeführt werden. Auch das gefährliche Gebahren des Tobsüchtigen Mc 5, 2—5 erscheint nur bei dieser Annahme begreiflich. Seine übernatürliche Stärke, sein Wüten gegen sich selbst (*κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις*), die Bedrohung anderer Mt 8, 28 läßt sich nur ansehen als Wirkung menschenfeindlicher Dämonen. Daß er sich mit Vorliebe in den Bergen und in *ἔρημοι τόποι* Lc 8, 29 aufhält, ist den Neigungen der Dämonen entsprechend, deren Heimat die Wüste ist. Daß er Gräber aufsucht, ist das spezifische Merkmal der Besessenen auch nach talmudischen Aussagen (Hieros. Th'rumoth 1 f. 40. 2): **Haec sunt signa insani** שוטה**: exit nocte et pernoctat in sepulcro et vestes suas lacerat et quicquid ei datur, pessumdat. Dixit R. Chuna: ille solum, in quo sunt haec omnia? In quo non sunt omnia — eum qui exit nocte, chondriacum voco, qui dormit in monumentis, ligatum a daemonibus, qui vestes lacerat, melancholicum, qui pessumdat, quicquid ei datur, Cardiacum.** Daß der Gadarener Besessene keine Kleider an hat, wird bei Lc 8, 27 erzählt, bei Mc 5, 15 vorausgesetzt. Aber auch andere Zustände von weniger gewaltsamer Natur werden auf Besessenheit zurückgeführt, so Mt 9, 32 Stummheit = Lc 11, 14, Mt 12, 22 Blindheit und Stummheit. Aber dies scheinen doch nur Nebenumstände zu sein, wenigstens bei anderen Blindenheilungen, wie Mc 10, 46 ff.; Mt 9, 27—31 und vor allem bei den beiden nur von Mc berichteten Heilungen des Taubstummen in der Dekapolis und des Blinden bei Bethsaida (7, 32. 37; 8, 22—26) wird von Dämonenaustreibungen ebensowenig etwas erzählt, wie bei der Hei-

lung des Aussätzigen, des blutflüssigen Weibes, des Mannes mit der verdorrten Hand und anderen Krankenheilungen. Überhaupt hat die Überlieferungsschicht, welche bei unserem Mc und seinen Nachfolgern vorliegt, nur einen begrenzten Kreis von auffallenden Gemüts- und Nervenleiden als Besessenheit aufgefaßt und hat diese scharf von anderen Krankheiten unterschieden. Auch Lc 4, 40 f. kennt die Dämonenaustreibungen nur als Spezialfälle unter den allgemeinen Krankenheilungen vgl. 6, 17 ff; 7, 21. Act 5, 16; 8, 7 werden neben Dämonischen speziell Paralytiker und Lahme genannt, vgl. auch Lc 13, 32. Je deutlicher diese Unterscheidung in unsern Evangelien vorliegt, um so wichtiger ist es, auf einige nicht getilgte Spuren älterer Überlieferung zu achten, wonach ein bei weitem größerer Kreis von Krankheiten, wahrscheinlich alle, auf Dämonen zurückgeführt werden. Von der Mondsucht Mt 17 war schon die Rede. Lc 13, 11 erzählt nach seiner Sonderquelle die Heilung der verkrümmten Frau, welche einen Geist der Schwachheit hatte und vom Satan gebunden war 18 Jahre lang 13, 16. Ebenso scheint Lc das Fieber der Schwiegermutter des Petrus als Besessenheit aufzufassen, da er Jesum eine Bedrohung vornehmen läßt, wie bei Exorcismen 4, 39. Die Abendheilungen in Kapharnaum werden bei Mt 8, 16 f. in folgender Form erzählt: *προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς. καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τ. κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.* Hier sind die Exorcismen entweder als das Ganze gedacht, von dem die Heilungen nur ein Teil sind, oder diese sind erst zu der allgemeinen Angabe über die Exorcismen vom 1. Evang. hinzugefügt. Jedenfalls sind die letzteren durchaus die beherrschende Hauptsache. Diese Auffassung blickt auch noch in anderen evangelischen Berichten durch. Mc 1, 39 wird die Thätigkeit Jesu als *κηρύσσειν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν* beschrieben; von Heilungen ist nicht die Rede, obwohl soeben erst 1, 32. 34 Heilungen und Exorcismen erwähnt waren und sofort wieder zwei Heilungen berichtet werden. Die Aufgabe der Zwölf ist nach Mc 3, 14 f. *κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια*, 6, 7 empfangen sie diese *ἐξουσία* und üben sie nach 6, 13 auch aus; Mc allerdings fügt noch hinzu, daß sie Kranke durch Ölsalben heilten; dieser Zug fehlt aber den Seitenreferenten. In der großen Aussendungsrede bekommen die Jünger bei Lc nur den Auftrag, *θεραπεύετε τοὺς ἀσθενεῖς* 10, 9, ohne daß Exorcismen erwähnt werden, Mt allerdings nennt sie neben den Heilungen 10, 8. Sollten nicht in den Heilungen des Lc die Exorcismen enthalten sein? Jedenfalls ist das wahrscheinlich in der Rede an die Boten des Täufers Mt 11, 5; Lc 7, 22, wo unter allen Wundern Jesu gerade die Exorcismen fehlen. Dies wäre unbegreiflich, wenn nicht die Anschauung obwaltete, daß alle Heilungen Jesu eigentlich Exorcismen waren, weil alle körperlichen Leiden in der Idee Wirkungen der Dämonen und des Teufels sind. Nach der Volksanschauung ist das keineswegs fernliegend, da der Satan als der Bringer alles Übels erscheint (vgl. Lc 13, 11 Ass. Mos. 10: et tunc Diabolus finem habebit et omnis tristitia cum eo abducetur). — Aber noch in anderer Weise spielt die Vorstellung des Besessenseins in den Evangelien eine Rolle. Von Johannes dem Täufer wird im Volke behauptet, weil er einen düsteren, asketischen, schroffen Eindruck macht, er habe einen Dämon (Mt 11, 18; Lc 7, 33). Ja sogar gegen Jesus richtet sich ein solches Urteil Jo 7, 20; 8, 48; 10, 20: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται* Mc 3, 30: *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει*, v. 22 *Βεελζεβοὺλ ἔχει.* In unmittelbarer Nähe dieser von den Gegnern erhobenen Verleumdung findet sich die Meinung der um Jesus besorgten Verwandten, welche ihn festnehmen wollen: *ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.* Das ist der Eindruck derer, die ihm nicht geradezu feindselig sind. In seinem glühenden, rastlosen Eifer, in seiner über alles Maß gesteigerten pneumatischen Energie, die in so erregten Scenen wie Mc 3, 10 ff. hervortrat, erscheint er von einer übernatürlichen Gewalt gepackt, die ihn ganz und gar beherrscht und nach der Befürchtung der Seinen ihn aufreibt. Die Gegner freilich nehmen es sich nicht übel, ihn direkt als Dämonischen zu bezeichnen und, wie Gunkel p. 38 wohl mit Recht sagt, „er muß in seinem pneumatischen Wirken einem Dämonischen nicht so ganz unähnlich gewesen sein". Ist es doch nach urchristlicher Anschauung keineswegs leicht, den wahren Geist Gottes von dem dämonischen zu unterscheiden 1 Jo 4, 1—3; Did 11, 7 ff.; Mt 24, 11. 24, so daß zu der *διάκρισις πνευμάτων* geradezu ein besonderes Charisma gehört 1 Ko 12, 10; 14, 29. — Der pharisäische Vorwurf erscheint bei Mc 3, 22; Mt [9, 34]; 12, 24; Lc 11, 15 noch in einer besonders zugespitzten Form. Bei Mc 3, 22 stehen die beiden Formulierungen der Anklage in Parall. membr. neben einander: *ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια*, während Mt Lc nur die zweite Formel haben: *ἐν B. τῷ ἀρχ. τ. δαιμ. ἐκβ. τὰ δαιμόνια* (über die Doppelheit bei Mc und die gleiche Doppelheit in der Antwort Jesu sowie über die Quellenverhältnisse vgl. meinen Aufsatz in den ThStK 1889). Während die

erste Formel sagt, Jesus sei von dem Beelzebub (s. d. A. Bd II S. 514, 29) besessen, ihn also einfach als Dämonischen bezeichnet, bringt die zweite die Abweichung, Jesus bediene sich des B., der ihm irgendwie unterworfen oder verbündet sei, als Mittel bei seinen Exorcismen. Obwohl dies ein anderer Gedanke ist, so geben doch beide leicht ineinander über. Ganz ähnlich in der indischen Religion (s. Oldenberg a. a. O. p. 263 Anm.), wo der Zauberer, der durch einen Dämon wirkt und sich seiner Hilfe bedient, als „Behältnis des Dämons" bezeichnet wird, der Dämon wohnt in ihm. — Noch eine Einzelheit sei hier eingeschaltet. Die Bedrohung des Sturms ist Mc 5, 39 so geschildert, wie eine Bedrohung von Dämonen, die Vorstellung scheint zu sein, daß im Sturm Dämonen toben (vgl. Hen 60, 11 ff. lib. jub. 2; Apk 7, 1). — Auffallend berührt uns der Umstand, daß in so geringem Maße, oder eigentlich fast garnicht, sittliche Defekte und Verirrungen auf dämonische Einwirkungen zurückgeführt werden, weder von der Volksvorstellung noch von Jesus selber. Denn Mt 11, 18; Jo 7, 19; 8, 48. 52 ist doch nur das Auffallend-Absonderliche, nicht eine sittliche Verirrung der Grund zu den Nachreden der Gegner. Und das Gleichnis Lc 11, 24 ff. führt uns nicht weiter, als daß Jesus ein Entgegenkommen, Bewillkommnen von seiten des Menschen annimmt. Die einzigen Stellen, die in Betracht kommen, sind Lc 22, 3. 31 f. und die Versuchungsgeschichte vgl. Mc 8, 22 f. Aber auch hier erscheint der Satan mehr als der prinzipielle Gegner und Durchkreuzer alles messianischen Beginnens, denn als Prinzip der Sünde (s. d. A. Teufel).

Wir wenden uns zur Betrachtung der Exorcismen Jesu. In einzelnen Fällen werden die Vorgänge sehr anschaulich geschildert. Zunächst ist zu bemerken, daß die Dämonischen durch die Nähe Jesu in eine ganz besondere Erregung geraten. Der Knabe am Verklärungsberge bekommt schon bei der bloßen Annäherung an Jesus Mc 9, 20 einen krampfartigen Zufall, der Gadarener Besessene stürzt, sowie er Jesus erblickt, auf ihn zu und huldigt ihm 5, 6, und der Kranke in der Synagoge von Kapharnaum 1, 23 wird durch die Rede Jesu so in Erregung versetzt, daß er laut aufschreit. In den beiden letzten Fällen erwacht in den Besessenen eine hellseherische Fähigkeit. Sie erkennen und rufen Jesus als den Sohn Gottes an, nicht ohne ihn heftig abzuwehren (*τί ἡμῖν καὶ σοί*), weil sie wissen oder instinktiv fühlen, daß er gekommen ist sie zu verderben. Darum flehen die Dämonen bei Mt 8, 29, er möge sie nicht vor der Zeit peinigen; — daß sie ihm einmal zum Opfer fallen müssen, wissen sie, aber sie sind entsetzt, daß es schon so weit sein soll. Nach Mc 3, 11 f. wären diese Erkennungsscenen regelmäßig vorgekommen. Es ist den Evangelisten, besonders dem Mc, merkwürdig und seltsam gewesen, daß Jesus so von den Dämonen zuerst in seinem wahren Wesen erkannt worden sei, und sie erzählen denn auch, daß Jesus diese Huldigungen energisch zurückgewiesen habe Mc 1, 25; 3, 12. Aber dies übernatürliche Erkennen ist für die Volksvorstellung insofern nicht befremdend, als ja diese Wesen einer höheren Welt angehören und darum für die Kraft des Geistes Gottes in Jesus ein geschärftes Wahrnehmungsvermögen haben. Denn der Geist Gottes, den Jesus seit der Taufe besitzt, ist in der That diejenige Macht, vor welcher die Dämonen sich fürchten können und müssen. Er ist das Zeichen, daß Gott mit Jesus ist AG 10, 39 und ihn in der Zerstörung der Werke des Teufels AG 10, 39; 1 Jo 3, 8 unterstützt. Vermittelst des Geistes thut Gott durch Jesus alle Krafthaten, Zeichen und Wunder AG 2, 22 und so auch diese *δυνάμεις κατ' ἐξοχήν*. Jesus selbst sagt, daß er im Geiste Gottes Mt 12, 28, oder wie es bei Lc 12, 20 heißt, durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe. Es ist der späteren Zeit aufgefallen, daß er statt aller Manipulationen (Räuchern u. dgl.) lediglich durch das Wort (*λόγῳ* Mt 8, 16) die Geister ausgetrieben habe (Justin. I 30; Ps. Clem. Hom. I, 6 ed. Lag. p. 41 f. *πολλὰ θαυμάσια σημεῖα τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν . . . . πάντα δαίμονα φυγαδεύει* Orig. c. Cels. I 6 von den christl. Exorcismen überhaupt). In der That genügt in allen näher beschriebenen Fällen des Exorcismus lediglich das bedrohende (*ἐπετίμησεν*), anherrschende Befehlswort Jesu, um die Wandlung in dem Besessenen zu bewirken. Daneben steht freilich das Wort Mc 9, 29, wonach Jesus sich bewußt ist, daß seine Erfolge Gebetserhörungen sind. Zunächst wird durch das Wort Jesu bei dem Kranken ein Paroxysmus hervorgerufen Mc 1, 26; 9, 26. Ein solcher wird auch bei der Tochter der Syrophönicierin 7, 30 vorhergegangen sein, trotzdem die Heilung aus der Ferne geschah, denn die Mutter findet sie daheim auf dem Bette liegend d. h. doch wohl in demselben Zustande der Erschlaffung und Ruhe, der bei dem Knaben den Leuten den Eindruck macht, er sei tot. An diesem Zustande der Beruhigung, der auf den letzten Sturm folgt, wird erkannt, daß der Dämon ausgefahren sei (Mc 5, 15 *καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα*);

gelegentlich kündigt sich dies auch durch einen letzten starken Schrei des Kranken an Mc 1, 26. Höchst originell ist die Art, wie die Austreibung der Dämonen beim Gadarener Besessenen konstatiert wird Mc 5, 13. Natürlich wird der Übergang der Dämonen in die Säue daran wahrgenommen, daß die furchtbare Aufregung, welche den Menschen verlassen hat, auf die Säue übergegangen zu sein scheint. Dieser Vorgang wird sich wohl am besten so erklären, daß der Kranke bei dem letzten Paroxysmus sich in die Schweineheerde stürzte und sie in jähem Schrecken den Abhang hinabjagte. Die Erzählung selbst ist Niederschlag derber Volksüberlieferung nicht ohne Humor, der Evangelist versteht sie vielleicht schon symbolisch (?). Vgl. hierzu das bei Josephus und Apollonius von Tyana Bemerkte. Selbstverständlich fehlen alle diese Aufregungen, wo Jesus andere Krankheiten heilt, auch da, wo sie auf dämonischen Urspung zurückgeführt werden, wie Lc 13, 13.

Die Geschichtlichkeit der Begegnung Jesu mit Dämonischen und seiner Erfolge an ihnen ist auch von Kritikern wie Keim zugestanden worden, wenn auch die Einzelheiten preisgegeben werden. In der That gehören diese Dinge nicht nur zu den bestbeglaubigten, anschaulichsten, sondern auch in sich wahrscheinlichsten Zügen der evangel. Geschichte. Wie noch gezeigt werden wird, waren Exorcismen zu der Zeit an der Tagesordnung und wenn irgend ein Wunder, so wurden sie von einem Messiaspropheten erwartet. Der Hauptbeweis für die Geschichtlichkeit liegt in Aussprüchen Jesu, in denen die große Bedeutung dieser Dinge für ihn selbst und sein messianisches Wirken hervortritt. Lc 13, 32 nennt Jesus selbst das Dämonenaustreiben und Heilungen vollbringen als seine Hauptthätigkeit, worüber er sogar die Verkündigung beiseite läßt. In der Rede an die Boten des Täufers erscheinen wenigstens die Heilungswunder als die spezifischen Anzeichen der messianischen Epoche (Mt 11; Lc 7). Vor allem aber verbreitet die Beelzebubrede über seine Anschauung von der Sache ein helles Licht (Mt 12, 25—32; Lc 11, 17—23). Wir ersehen aus ihr, was dem Historiker ohnehin selbstverständlich sein sollte, daß Jesus nicht nur an das Vorhandensein von Dämonen (vgl. die Parabel Mt 12, 43 ff.; Lc. 11, 24 ff.), sondern auch an die Möglichkeit des Exorcismus glaubte wie seine Zeitgenossen. Setzt er doch Mt 12, 27; Lc. 11, 19 als gewiß voraus, daß es auch unter den „Söhnen" d. h. Schülern und Anhängern der Pharisäer-Partei Exorcisten giebt, deren Erfolge er keineswegs bekritteln will. Er verlangt nur für sich die gleiche Beurteilung, wie man sie ihnen widmet. Am wichtigsten ist Mt 12, 28; Lc 11, 20: Nach Widerlegung der Anklage, daß er seine (übrigens unbestrittenen) Erfolge dem Bunde mit Beelzebub verdanke, kommt er auf die einzig übrigbleibende Auffassung seines Thuns: wenn ich aber, wie ihr mithin zugestehen müßtet, mit dem Finger (oder Geiste) Gottes die Dämonen austreibe, so solltet ihr vielmehr aus diesen Erfolgen mit mir den Schluß ziehen, daß die Herrschaft Gottes bereits angebrochen ist und sich zu uns genaht hat. Diese Schlußfolgerung, welche ihm selbstverständlich erscheint, beruht darauf, daß die Dämonenaustreibungen nach Mt 12, 26; Lc 11, 18 eine Schwächung und Zerstörung der Herrschaft des Satans sind, *βασιλεία τοῦ Σατανᾶ* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sind ausschließende Gegensätze. In diesem Worte, welchem freilich die Gegner nicht geneigt sein werden zuzustimmen, kommt das siegreiche Selbstbewußtsein Jesu zu einem schlagenden Ausdruck. Die staunenswerten Erfolge, die ihm in der Kraft des Geistes Gottes gelingen, sind ebenso viel Niederlagen des Satans, der die messianische Zeit in feindseliger Gesinnung aufhalten will, sie sind aber zugleich Siege Gottes über ihn und Anfänge der Verwirklichung des ersehnten Zustandes, wo in der erneuerten Welt Gottes Regiment und Wille allein herrscht und alles Übel und alle Gott feindlichen Mächte vernichtet sind. Jesus empfindet in kühnem Glauben die Erfüllung dessen voraus, was der Verfasser der Ass. Moysis 10 schreibt: **et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius et tunc Diabolus finem habebit et omnis tristitia cum eo abducetur.** Aber noch tiefer führt uns die Beelzebubrede in das Selbstbewußtsein Jesu hinein. An den oben erörterten Spruch schließt sich (Mt 12, 29; Lc 11, 21 f.) das bekannte Gleichnis von der Besiegung des Starken. Das kann in diesem Zusammenhang nur den Sinn haben, daß Jesus seine Erfolge über die Dämonen daher leitet, daß er vorher den Herrn derselben, den Satan selbst, überwunden hat. Kein Zweifel, daß er damit auf die eigenen Erlebnisse in seinen Versuchungen anspielt. Er hat — auf welche Weise immer — die Erfahrung gemacht, daß der Satan ihm und seinem Werke nichts mehr anhaben kann, da er gefesselt zu Boden liegt. So hängt jenes triumphierende Wort von dem Gekommensein der Herrschaft Gottes aufs engste zusammen mit den religiösen Erfahrungen Jesu. In diesem Lichte wird auch ein anderes dunkles Wort klar Lc 10, 18 ff.: Auf die freudige Meldung der Jünger, daß ihnen auch die Dämonen unterthan seien, antwortet er:

ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Das kann in diesem Zusammenhange nur bedeuten: Wundert euch nicht über eure Erfolge, denn der Herr des Dämonenreiches ist in seiner Macht gebrochen. Dadurch ist es möglich geworden, daß ihr treten könnet auf „die ganze Macht des Feindes (Satans)." Auch hier spielt er auf eine Erkenntnis an, die ihm irgendwie, sei es durch Vision, sei es durch andersartige innere Offenbarung zu teil geworden ist. Es ist derselbe Gedanke, wie in dem Gleichnis vom Starken. Wir glauben uns nicht zu täuschen, wenn wir in diesen religiösen Erfahrungen den eigentlichen Grund seiner Siegesgewißheit und den Kern seiner Überzeugung sehen, daß das Reich Gottes nicht mehr in nebelhafter Ferne stehe, sondern unmittelbar nahe gerückt sei. Wenn er auch seinen Jüngern sagt Lc 10, 20, daß sie sich nicht so sehr über ihre Exorcismen als darüber freuen sollen, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind, so scheint doch für ihn die Bedeutung dieser Dinge eine bei weitem größere zu sein. Er spürt in diesen Siegen über das Satansreich die Morgenluft des Reiches Gottes. Durch diese Worte Jesu ist die Geschichtlichkeit der Dämonenaustreibungen im allgemeinen sichergestellt, indem sie geradezu als einer der wichtigsten Punkte im Leben Jesu erwiesen sind. Was die Einzelheiten der Erzählungen anlangt, so ist gegen Keim II, 202 vor allem die Heilung in der Synagoge von Kapharnaum für geschichtlich zu halten. Gerade sie macht einen sehr überzeugenden Eindruck. Ebenso ist gegen den Knaben am Verklärungsberge nichts einzuwenden. Eher kann man bei der Gadarener-Geschichte an einen Zusatz von volkstümlicher Legendenbildung denken. Aber auch hier wird ein wirklicher Vorgang zu Grunde liegen. Die allgemeinen Schilderungen der Evangelisten wie Mc 1, 34; 3, 11 f. wird man in ihrer Massenhaftigkeit etwas reduzieren müssen.

Die evangelischen Erzählungen treten aber erst in das rechte Licht und eine gerechte Beurteilung wird erst ermöglicht, wenn man sie nicht mehr isoliert, sondern sie in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang stellt, in den sie gehören. Es zeigt sich nämlich, daß die geschilderten Anschauungen und Vorgänge in der Zeit Jesu und in seinem Religionskreise keineswegs vereinzelt stehen. Zuletzt hat Conybeare eine große Masse Material zusammengetragen, aus welchem die ungemeine Verbreitung des Glaubens an Dämonische und Exorcismen erhellt, und zwar aus dem ältesten Christentum, Judentum und anderen Religionen. Hier sei zunächst an die altchristlichen Daten erinnert, aus denen hervorgeht, daß die Exorcismen in der alten Kirche fortgedauert haben. Die AG berichtet außer einigen allgemeinen Angaben hierüber 5, 16. 8, 7 (vgl. Mc 3, 12. 6, 7. 16, 17) von zwei Fällen mit mindestens so großer Anschaulichkeit, wie die Evangelien. 16, 16 ff. erregt unser besonderes Interesse das *πνεῦμα πύθων* oder *πύθωνος* (rec.), ein Bauchredner-Dämon (s. Wetstein z. St.); die Ephesinische Erzählung 19, 13—19 enthält keinen eigentlichen Exorcismus, sondern zeigt nur die erregende Wirkung des Namens Jesu auf den Besessenen und feiert in höchst drastischer Weise den Triumph dieses Namens über die jüdischen Exorcisten, die sich unrechtmäßiger Weise seiner bedienen. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist dieselbe wie Mc 9, 38 ff., Lc 9, 49 ff., daß der Name Jesu, den die Dämonen fürchten gelernt haben, auf sie unmittelbar wie eine kräftige Zauberformel zu wirken pflegt. Bei dem fremden Exorcisten wird sogar von Jesus angenommen, daß er wirkliche Erfolge hat und deshalb läßt Jesus ihn gewähren, weil er ja mit helfen muß, das Reich des Satans zu zerstören. AG 19 scheitert zwar das Unternehmen der jüd. Exorcisten, aber dies wird als ein gänzlich unerwarteter Erfolg erzählt. — Es ist merkwürdig, daß in den Paulinischen und anderen Briefen von Dämonischen und Exorcismen nicht ausdrücklich die Rede ist. Indessen werden wir doch diese Vorstellungen bei Paulus voraussetzen dürfen, wenn er von der Fähigkeit und Notwendigkeit redet, die Geister zu unterscheiden (1 Ko 12, 10 vgl. auch 12, 3, wo offenbar an eine Ekstase unter dem Einflusse eines christusfeindlichen Dämon gedacht ist). Und unter den *χαρίσματα ἰαμάτων* oder den *δυνάμεις* (12, 10. 29 f.) werden sicherlich Exorcismen mit einbegriffen sein. Da dem Paulus wie dem gesamten Urchristentum die überwältigenden Kraftwirkungen des Geistes Anzeichen und Vorschmack des Reiches Gottes gewesen sind, so werden hierbei die Siege über die Dämonen keine geringe Rolle gespielt haben. Die Überzeugung, welche 1 Jo 3, 8 ausgesprochen ist, lebt fort in der alten Kirche. Justin beruft sich II, 6 darauf, daß *δαιμονιολήπτους πολλοὺς κατὰ πάντα τ. κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τ. ὀνόματος Ἰ. Χρ .... ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐξορκιστῶν καὶ ἐπᾳστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας. ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας*; Dial. c. Tryph. 30. 76. 121, besonders 85: *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ... πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ*

ὑποτάσσεται; Iren. II, 49, 3 erwähnt unter den Wundergaben seiner Zeit auch erfolgreiche Exorcismen: *οἱ μὲν δαίμονας ἐλαύνουσι βεβαίως καὶ ἀληθῶς, ὥστε πολλάκις καὶ πιστεύειν αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς καθαρισθέντας ἀπὸ τῶν πονηρῶν πνευμάτων καὶ εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.* Tert. fordert im Apologeticus 23 sogar folgende Probe heraus: Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris quem daemone agi constet. Jussus a quolibet christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi deum de falso vgl. cp. 46, de cor. 11, de idol. 11. Vgl. Min. Fel. cp. 27. Vor allem bezeugt Origenes die Fortdauer der Exorcismen (c. Cels. VII, 4, VIII, 58, I, 67. 6. 25, III, 24 u. ö.). Reiches Material hierüber bei Harnack (TU VIII, 4 p. 111 ff.), Probst, Sakramente und Sakramentalien p. 39 ff. Während in der älteren Zeit viele Christen, natürlich nur charismatisch Begabte, Exorcismen vollzogen (Orig. c. Cels. VII, 4: *ἰδιῶται*), erscheinen bereits bei Cyprian Exorcisten als besondere Beamte (epist. 16), ebenso Can. Conc. Antioch. 10, Const. Apost. can. 26 vgl. Probst a. a. O. S. 43 ff.; Achelis, Die Kanones Hippolyti (TU VI, 4 S. 157 ff.); Sohm, Kirchenrecht I, 62. Aber auch durchs Mittelalter bis in die neueste Zeit hinein hat sich der Glaube an dämonische Besessenheit und an Exorcismen in der katholischen Kirche erhalten. Vgl. Längin, Der Wunder- und Dämonenglaube u. s. w. 1887. Besessenheits-Epidemien: Legué, Urbain Grandier et les possédées de Loudun, Paris 1884; J. F. C. Hecker, Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters, herausgegeben von Hirsch, Berlin 1865. Mancherlei für unseren Gegenstand enthalten auch die Geschichte der Hexenprozesse von Soldan, 2. Aufl. bearb. v. Heppe, Stuttgart 1880 und die Gesch. d. Hexenprozesse von S. Riezler, Stuttgart 1896.

Wenn die Häufigkeit der Exorcismen im christlichen Altertum durch die gewaltige religiöse Erregung und die Siegesgewißheit des bergeversetzenden Glaubens der Christen zu erklären ist, so verliert die Erscheinung doch ihre Singularität, wenn man sieht, wie gleichzeitig im Judentum und Heidentum der Glaube an Besessene und die Exorcismen blühen. Im AT. kommt namentlich der böse Geist in Betracht, welcher den Saul plagt (LXX: *πνίγειν*), nachdem der Geist Jahves von ihm gewichen ist. Diese רוּחַ־רָעָה erscheint zwar 1 Sa 16, 14 ff. 19, 9 als von Jahve gesandt, ja sogar als ein *πνεῦμα κυρίου*. Aber die Art, wie er durch das Zitherspiel Davids verscheucht wird, läßt vermuten, daß die Vorstellung einer richtigen Besessenheit zu Grunde liegt, die durch die Redaktion monotheistisch abgedämpft ist. Vgl. die Paraphrase des Josephus, der den Vorgang als Besessenheit denkt Ant. VI, 8, 2 § 166. 168 cap. 11, 2 § 211. 214. Der Lügengeist, welcher 1 Kg 22, 19 ff. die Propheten beherrscht, ist deutlich als Persönlichkeit geschildert. Zweifelhaft ist Ri 9, 23; 2 Kg 19, 7; Jes 29, 10, aber auch hier liegt wohl überall die Vorstellung von Besessenheit letztlich zu Grunde. Der Asmodi des Buches Tobit tötet nur, von Besessenheit ist nicht die Rede, wohl aber steht er mit dem Weibe in Verkehr. Zwar nicht Philo (Conybeare a. a. O. Vol. IX p. 81), wohl aber Josephus bezeugt seinen Glauben an Besessenheit (Ant. VI, 8, 2 § 166. 168. 11, 2 § 211. 214 b. jud. VII, 6, 3 § 185), und bei Gelegenheit der Erwähnung des Salomo (Ant. VIII, 2, 5 § 45) und seiner exorcistischen Fähigkeiten sagt er, daß *μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει* und erzählt zum Beweise ein höchst drastisches Beispiel von Exorcismus, bei dem er zugegen gewesen sei (§ 46 ff.). Interessant an dieser Erzählung ist die Manipulation: der Exorcist hält dem *δαιμονιζόμενος* einen Fingerring unter die Nase, unter dessen Siegel eine der von Salomo angegebenen heilkräftigen Wurzeln steckt und zieht dem Besessenen den Dämon aus der Nase. Der Mensch fällt hin und der Exorcist beschwört den Dämon nicht wiederzukehren, wobei er des Salomo gedenkt und die *ἐπῳδαί*, welche jener verfaßt hat, spricht. Zum Beweise, daß der Dämon ausgefahren, befiehlt er ihm, ein Gefäß mit Wasser umzustoßen, was denn auch geschieht (vgl. den Übergang der Dämonen in die Säue Mc 5). Über Dämonische und Exorcismen im Talmud s. Conybeare p. 84 ff. Jüdische Exorcisten erwähnt von Jesus Mt 12, 27, ferner AG 19, 13—20. Bei Orig. c. Cels. I, 28. 38 wird das Dämonenaustreiben als eine Spezialität der Juden bezeichnet, die sie von den Ägyptern gelernt hätten. Lucian erwähnt im Philopseudes cap. 17 Leute, *ὅσοι τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάττουσι τῶν δειμάτων οὕτω σαφῶς ἐξᾴδοντες τὰ φάσματα*, insbesondere einen bekannten Syrer aus Palästina, welcher *ὅσους παραλαβὼν καταπίπτοντας πρὸς τ. σελήνην καὶ τὼ ὀφθαλμὼ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα* (vgl. Mc 9) *ὅμως ἀνίστησι καὶ ἀποπέμπει ἀρτίους, ἐπὶ μισθῷ μεγάλῳ ἀπαλλάξας τῶν δεινῶν. ἐπειδὰν γὰρ ἐπιστὰς κειμένοις ἔρηται, ὅθεν εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται ἑλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ὅθεν ἂν αὐτὸς ᾖ, ὅπως τε καὶ ὅθεν εἰσῆλ-*

θεν ἐς τὸν ἄνθρωπον· ὁ δὲ ὅρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθείη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα· ἐγὼ γοῦν . . . καὶ εἶδον ἐξιόντα μέλανα καὶ καπνώδη τὴν χροιάν. Ferner nennt er einen von einem arabischen Exorcisten herrührenden Ring, der *ἐκ τῶν σταυρῶν* verfertigt war, mit dem Geister verscheucht und andre Wunder erzielt wurden. Für die griechische Vorstellung stammen Magie und Magier aus dem Osten. Von Julian dem Chaldäer berichtet Suidas: *ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία* (vgl. Augustin de civ. dei X, 9). — Wenn Lucian auch den Glauben an diese Dinge verspottet, wenn auch Hippokrates von Kos bereits um d. J. 400 v. Chr. in seiner Schrift *περὶ ἱερῆς νούσου* die Ansicht verficht, daß die Epilepsie nicht von Dämonen herrühre, sondern eine Krankheit sei wie andere auch, so besteht doch der Glaube an diese Dinge im Hellenismus ruhig weiter (vgl. Usener, Götternamen S. 292 ff.). Berühmt sind die Exorcismen des Apollonius von Tyana (Philostr. vita Apoll.), welche unsre Aufmerksamkeit durch ihre frappierende Ähnlichkeit mit den neutestamentlichen Erzählungen erregen. Die Annahme Baurs (Apoll. v. Tyana, Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1832, 4. Heft S. 143 ff), daß die Erzählungen den evangelischen nachgebildet seien, ist nicht zu halten (s. Conybeare, Vol. IX, p. 104 f.). Sie bestätigen nur die ungemeine Verbreitung dieser Anschauungen und Vorkommnisse. Bemerkenswert ist, daß dem Philostratus hierfür als Quelle gedient haben die Aufzeichnungen des Syrers Damis. In der ersten Erzählung (III, 38) bringt ein Weib ihren 12 jährigen Knaben, der seit 2 Jahren von einem lüsternen Dämon besessen ist, sie nennt ihn *δαίμων εἴρωνα καὶ ψεύστην*. Der Dämon duldet nicht, daß der Knabe unter Menschen ist, sondern entführt ihn in die Einsamkeit; der Knabe hat nicht mehr seine eigne Stimme *ἀλλὰ βαρὺ φθέγγεται καὶ κοῖλον, ὥσπερ οἱ ἄνδρες, βλέπει δ' ἑτέροις ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τοῖς ἑαυτοῦ.* In Angst geraten vor dem mächtigen Zauberer, droht der Dämon den Knaben zu vernichten, falls die Mutter ihn zu jenem bringe. Apollonius giebt dem Weibe eine *ἐπιστολή* für den Dämon *σὺν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει,* die sie ihm zu lesen geben solle. Fast genau dieselbe Erzählung teilt Stoll mit (s. u.) p. 34 f. nach Watters, Chinese Fox.-Myths p. 55. Der erfolgreiche Exorcismus wird am lebendigsten vorgeführt IV, 20. Einem ungebärdigen geckenhaften jungen Mann, der sich wie ein Betrunkener bei den Reden des Apollonius benimmt, sagt er auf den Kopf zu: *οὐ σὺ ταῦθ' ὑβρίζεις, ἀλλ' ὁ δαίμων, ὃς ἐλαύνει σε οὐκ εἰδότα.* Der Dämon gerät unter den Augen des Apollonius in Angst und verspricht unter entsetzlichem Schreien, weder den Jüngling noch sonst einen Menschen je wieder zu belästigen; Apollonius läßt ihn ausfahren und zum Beweise eine in der Nähe befindliche Statue umwerfen (vgl. Jos. Ant. VIII, 2, 5 § 45). Der Kranke erwacht wie aus einem tiefen Schlaf, reibt sich die Augen, schämt sich und kehrt *ἐς τὴν αὑτοῦ φύσιν* zurück; er kleidet sich wieder vernünftig und wird ein Anhänger des Apollonius (eine ähnliche Geschichte in den Actus Petri c. Simone XI). IV, 25 bezwingt er eine Empuse, indem er sie nötigt, sich als solche zu bekennen (vgl. Tert., Apol. 22). Vgl. noch IV, 10, VI, 27.

Als redendes Zeugnis für den Glauben des Altertums an dämonische Besitzung und für die ausgebreitete exorcistische Praxis sind uns noch heute zahllose **Zauberformeln** erhalten. Eine reichhaltige Sammlung bei R. Heim, incantamenta magica graeca latina (Jahrbb. f. klass. Phil. XIX. Suppl. Bd 1893). In neuerer Zeit sind eine große Menge von sogen. Zauber-Papyri gefunden. Ein vollständiges Verzeichnis mit Litteratur giebt Haeberlin (Centralblatt f. d. ges. Bibliothekswesen 1897 und auch selbständig erschienen unter dem Titel „Griech. Papyri"). Die wichtigsten Texte bei Albr. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, Jahrbb. f. kl. Philol. XVI. Suppl. Bd 1888. Denkschriften der Wiener Akad., phil. hist. Cl. XXXVI, 1888, XLII, 1893. ABA, phil. hist. Cl. 1865 (Berlin 1866). Eine Gruppe unter ihnen sind die Ephesia grammata, die z. B. Plutarch erwähnt (symp. VII, 5, 4 p. 706[d] *οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν*) vgl. Hesych. s. v. *γράμματα,* Clem. Alex. Strom. V, 8, 46 Menand. frgm. 133. Suid. s. v. Über sie handelt außer Heim a. a. O. p. 525 f. Wessely, Ephesia grammata, Jahresber. über das k. k. Franz-Joseph-Gymnasium, Wien 1886. Das Eigentümliche der Ephesia grammata ist der Gebrauch von *βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα* (Lucian, Nec. cp. 9), unter ihnen namentlich hebräische Worte, wie z. B. ein Vers aus dem Hohenliede 6, 8 (s. Heim S. 528). Mit Vorliebe wurden nun aber in den Zauberformeln auch der hebr. Gottesname und der Name Jesu gebraucht, die als besonders kräftig geschätzt wurden (Orig. c. Cels. IV, 33: *τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τ. ἔθνους* [sc. *Ἰουδαίων*] *χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῷ κατεπᾴδειν δαίμονας τῷ· „ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς*

'Ισαὰκ καὶ ὁ θεὸς 'Ιακώβ", ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τ. ἐπῳδῶν καὶ μαγειῶν πραγματευομένους. Εὑρίσκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη τ. θεοῦ ἐπίκλησις καὶ παράληψις τοῦ θεοῦ ὀνόματος). Einige Beispiele: Par. Zauber-Papyrus Z 1227—1244 u. Z 3019 ff.: *ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων ἰησοῦ· ιαβα· ιαη· αβραωθ· αϊα· θωθ· ελε· ελω· αηω· εου· ιιβαεχ· αβαρμας· ϊαβα ραου* u. s. w.

Conybeare hat in seiner Abhandlung schließlich noch ein reiches Material mitgeteilt zum Beweise, daß der Glaube an Dämonische und Exorcismen bei allen Völkern der Welt verbreitet sind. Für die Babylonische Religion vgl. man Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausg. 1874; Tallquist, die assyr. Beschwörungsserie Maqlu (1894); King, Babylonian Magic and Sorcery (1895); Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, 1. Lieferung die Beschwörungstafeln Surpu, Leipzig 1896. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Rel.-Gesch. [2]I, S. 211—215. Für die Vedische Religion vgl. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, S. 57 ff. 262—273. 476—523. Für die Persische vgl. Chantepie de la Saussaye, [2]I 181—185. 189—198. Ferner vgl. Robertson Smith, the religion of the Semites 112—131; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten III) [2]Berlin 1897 S. 148—167; Tylor, Anfänge der Kultur, deutsche Ausg. 1873 II, 108 bis 115. 185 ff. Ferner vgl. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, Leipzig 1894. Über Besessene in Rußland vgl. A. v. Rothe, Geschichte der Psychiatrie in Rußland, Leipzig, Wien 1895 S. 17—26. Besessene in Japan: Chamberlain: Things Japanese, Londo-Tokyo 1890 S. 87 ff. Mitteilungen der deutschen Gesellschaft f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens 59. Heft S. 453 ff.

Die Beurteilung der Besessenheitserscheinungen ist natürlich von dem allgemeinen Weltbilde abhängig, das im Bewußtsein des Kranken, der Ärzte und Geistlichen lebt. Trotz Aufklärung und Fortschritten der Naturwissenschaften ist die naive supranaturale Auffassung dieser Dinge auch heute noch keineswegs überwunden. Vgl. Nippold, Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens 1875 und Längin, D. Wunder- und Dämonenglaube in der Gegenwart; Justinus Kerner, Geschichte Besessener neuerer Zeit, Karlsruhe 1834; Zündel, Pfarrer Joh. Christoph Blumhardt, ein Lebensbild [3] Zürich 1882 S. 117 ff. Die alte Auffassung hat in der kathol. Kirche und in der evangel. Orthodoxie einen starken Halt an den biblischen Erzählungen und überhaupt dem supranaturalen Standpunkt der Bibel, der in der Auslegung nicht verschleiert werden darf. Für die biblicistische Orthodoxie besteht nun die unüberwindliche Schwierigkeit, einzusehen, daß die Männer des NT., insbesondere Jesus, in dieser Frage auf dem religiösen und naturwissenschaftlichen Standpunkte ihrer Zeit gestanden haben, von dem wir durch das Weltbild der modernen Naturwissenschaft verdrängt sind. Die „natürliche" Betrachtung dieser Dinge ist vom Rationalismus, insbesondere von Semler (commentatio de daemoniacis, quorum in NT. fit mentio, 1760. Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute, 1762), angebahnt und heute in der historischen Theologie anerkannt. Da wir Theologen keine kompetenten Beurteiler der vorliegenden psychischen Thatsachen sind, so haben wir Belehrungen anzunehmen von den Medizinern, die gerade in neuerer Zeit den Besessenheitserscheinungen ein sorgfältiges Studium gewidmet haben. Durch die Arbeiten von Charcot, Richer, Snell u. a. ist heute die Meinung herrschend geworden, daß die Krankheiten in den meisten Fällen als schwere Hysterien aufzufassen sind, womit sich, dem Gesichtskreise der Kranken entsprechend, suggestive Wahnvorstellungen vom Besessensein verbinden. Sehr deutliche und lehrreiche Abbildungen mit Erläuterungen enthält das Werk von Charcot u. Richer, les démoniaques dans l'art, Paris 1887. Die Heilungen, die auch heute möglich sind, werden ebenfalls als Suggestionswirkungen erklärt, die im Urchristentum um so leichter begreiflich sind, als hier die gewaltige religiöse Erregung, der aufs Höchste gespannte Glaube, eine hervorragende Empfänglichkeit bedingt haben wird. Diese Auffassung braucht niemanden anstößig zu sein, da unser Glaube an eine göttliche Leitung der Geschichte unserer Religion die Wahl der Mittel, deren Gott sich bei ihrer Gründung bedient hat, ihm zu überlassen hat und es durchaus keine Gottes unwürdige Vorstellung ist, daß die von ihm geweckte religiöse Bewegung auf natürliche Weise solche Wirkungen in den Gemütern der Menschen erzielt habe.

Der in neuerer Zeit entbrannte Streit zwischen Irrenseelsorgern und -Ärzten (s. d. Schriften von Hafner u. Laehr) ist zu beurteilen nach den gesunden evangelischen Grundsätzen bei Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge, 1895 S. 314—334. Daselbst auch mancherlei einschlägige Litteratur (S. 334). **Johannes Weiß.**

Dänemark. Statistisk Tabelvaerk; H. Matzen u. J. Timm, Haandbog i den danske Kirkeret (Kopenhagen 1891); Nyholm, Grundtraek af Danmarks Statsforfatning og Statsforvaltning (Kopenh. 1880) 113f.; V. Beck, Den indre Missions Virksomhed i Aaret 1896 („Den indre Missions Tidende“ 1897, Nr. 18); T. Loegstrup, Nordiske Missionaerer, 1897 (Kopenh. 1897).

Das Königreich Dänemark hat (der Volkszählung von 1890 zufolge) auf 693 ½ Q.-Meilen 2172380 Einwohner. Die Nebenländer des Königreichs bestehen aus den Färöern (23 Q.-Meilen mit 12955 Einw.), Island, den westindischen Inseln und Grönland. Die Bevölkerung bekennt sich, mit verhältnismäßig geringen Ausnahmen, zur evangelisch-lutherischen Kirche. In betreff der konfessionellen Verhältnisse weist die letzte Volkszählung (1890) folgende Resultate auf: Die evgl.-luth. Volkskirche 2138529; andere luth. Gemeinschaften 10624; Reformierte 1252; Anglikaner 137; Methodisten 2301; kath.-apost. Kirche (Irvingianer) 2609; Baptisten 4556 [1860: 2270; 1870: 3223; 1880: 3687]; röm. Katholiken 3647 [1860: 1240; 1870: 1857; 1880: 2985]; griech. Katholiken 38; verschiedene christl. Sekten 1106; Juden 4080 [1870: 4290; 1880: 3946]; Mormonen 941 [1860: 2657; 1870: 2128; 1880: 1722]; Religionslose 2148 [1860: 151; 1870: 205; 1880: 1074. Diese Zahl wächst in dem Maße, als der Sozialismus sich ausgebreitet hat]; ohne Angabe 412.

Dem Gesetze zufolge, welches der mit absoluter Staatsgewalt bekleidete König Christian V. 1683 publizierte, sollte die evangelisch-lutherische Religion die einzige sein, welche in den Reichen und Landen des dänischen Königs geduldet werden durfte. Demnach gab es fortan eine Staatsreligion und eine betreffs ihrer Verwaltung gänzlich der Krone untergebene Staatskirche. Nur den fremden Gesandten wurde es erlaubt, Hausgottesdienste nach ihrer abweichenden Konfession halten zu lassen. Im Fortgange der Zeit mußte zwar, als eine Frucht des lebhaften internationalen Verkehrs und der Verbreitung liberalerer Ideen, auch anderen Konfessionsverwandten ihre Religionsübung gestattet werden, welche jedoch eine mehr oder minder beschränkte blieb, auch nur als eine tolerierte galt. Auch mußten sie fortwährend der Staatskirche, zur Bestreitung der Bedürfnisse derselben, gewisse Beiträge leisten, sowie es auch aufs strengste verboten war, Proselyten zu machen. Ist es hiermit nun freilich in neuester Zeit anders und besser geworden, so ist doch immer noch die Kirche in ihrer bisherigen Abhängigkeit vom Staate, welche insofern sogar noch verschärft worden, als der religionslose Reichstag mit der Krone auch die kirchliche Gesetzgebungsmacht teilt und diese bei den wichtigsten Fragen in entscheidender Weise geltend macht. Die erwähnte Änderung der Verhältnisse ist durch das Grundgesetz vom 5. Juni 1849 eingetreten, dessen betreffende Bestimmungen auch ins revidierte Grundgesetz vom 28. Juli 1866 aufgenommen wurden. Die wichtigsten Paragraphen sind folgende: § 3 lautet: „Die evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom Staate unterstützt“; § 5 bestimmt daher auch: „Der König muß zur evangelisch-lutherischen Kirche gehören“. Von besonderer Bedeutung ist § 75, welcher die Zusage enthält: „Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz geordnet“ — eine Zusage, auf deren Erfüllung noch immer gewartet wird. § 76 lautet: „Die Bürger haben das Recht, sich zu einer Gemeinde zu vereinigen, um Gott auf die ihrer Überzeugung entsprechende Weise zu verehren, jedoch so, daß nichts gelehrt noch vorgenommen werden darf, was der Sittlichkeit oder der öffentlichen Ordnung widerstreitet“. Und dazu § 77: „Niemand ist verpflichtet, für einen anderen Gottesdienst, als denjenigen, zu welchem er sich selber hält, persönliche Beisteuer zu leisten; jedoch muß jeder, der nicht seine Zugehörigkeit zu irgend einer der vom Staate anerkannten Glaubensgemeinschaften nachweist, die zum besten des Schulwesens den Mitgliedern der Kirche gesetzlich obliegenden Abgaben leisten“, worauf § 78 ergänzend hinzufügt: „Die Verhältnisse der von der Volkskirche abweichenden Glaubensgemeinschaften werden durch Gesetz geordnet“ (was gleichfalls bisher noch unterblieben ist). § 79 verfügt: „Niemandem darf, seines Glaubensbekenntnisses wegen, der volle Genuß seiner bürgerlichen und politischen Rechte verkümmert werden, sowie andererseits niemand aus dem angeführten Grunde sich der Erfüllung allgemeiner Bürgerpflichten entziehen darf“. Dann besagt § 85: „Alle die Kinder, deren Eltern unvermögend sind, für die Unterweisung derselben zu sorgen, sollen in den Gemeindeschulen freien Unterricht erhalten“. Und nicht minder liberal lautet § 86: „Jeder ist berechtigt, durch den Druck seine Gedanken zu veröffentlichen, wofür er jedoch den bestehenden Gerichten verantwortlich wird. Die Censur und andere vorbeugende Maßregeln können nicht wieder eingeführt werden“. Hierbei ist auf folgende Bestimmungen des bürgerlichen Strafgesetzes hinzuweisen: „Wer die Glaubenslehren irgend einer im Lande bestehenden Religionsgemeinschaft verhöhnt und

verspottet, wird mit Gefängnis oder Geldstrafen bestraft". Dasselbe enthält auch Strafbestimmungen gegen jede Störung des öffentlichen Gottesdienstes.

Demnach waren die Religions-(Gewissens-), die Assoziations- und Preßfreiheit seit dem Jahre 1849 vollkommen gesichert. Nicht lange nachher wurde, durch Gesetz vom 13. April 1851, im Interesse der Dissenters und um der gemischten Ehen willen, die fakultative Civilehe in solchen Fällen eingeführt, wo entweder der Bräutigam oder die Braut, oder beide, den Dissenters angehören oder aus der Volkskirche ausgetreten sind. Für die Einführung der obligatorischen Civilehe wird in den letzten Jahren, auch von kirchlicher Seite, stark agitiert. Die gebotene kirchliche Trauung auch geschiedener Eheleute hat mehrere Prediger und christlich gesinnte Laien zu energischen Vorkämpfern der obligatorischen Civilehe gemacht.

Von eingreifender Bedeutung für die dänische Kirche ist ein am 4. April 1855 erlassenes Gesetz über Lösung des Parochialbandes gewesen, ein Gesetz, welches wesentlich auf die Initiative Grundtvigs und seiner Anhänger, auch im Reichstage, zurückzuführen war. Durch dasselbe wird jedem Mitgliede der Volkskirche das Recht erteilt, sich nach Gutdünken irgend einem außerhalb seines eigenen Kirchspiels stationierten Geistlichen behufs der Befriedigung seiner geistlichen und kirchlichen Bedürfnisse anzuschließen. Wer das Parochialband für sich und die Seinen lösen will, ist nur gehalten, mit demjenigen Geistlichen der Volkskirche, unter dessen Seelsorge er sich hinfort stellen will, hierüber persönliche Abrede zu treffen, zugleich aber auch dem Propste seiner Diöcese Mitteilung von diesem Vorhaben zu machen. Letzterem liegt es darauf ob, den Pastor, dessen bisheriges Gemeindeglied sich von ihm lossagt, hiervon zu benachrichtigen. Der „Löser des Parochialbandes" („Sognebaandsloeseren") hat von jetzt ab nur diejenigen Kirchensteuern, die herkömmlich an Grund und Boden, sowie am Gewerbe haften, dem ordentlichen Parochus zu entrichten, während er die sog. Festopfer und alle vorkommenden Accidentien an den frei erkorenen Seelsorger zahlt. Ein späteres Gesetz vom 25. März 1872 geht in dieser Richtung noch weiter. Den betreffenden (mit ihrem Parochus unzufriedenen) Gemeindegliedern wird gestattet, in ihrer eigenen Pfarrkirche durch den fremden Geistlichen, ihren persönlichen Seelsorger, Kindtaufen, Kopulationen, Parentationen vollziehen zu lassen, ebenso auf dem Kirchhofe die herkömmliche Pastoralhandlung dem hospitierenden Geistlichen aufzutragen, natürlich nur in solchen Zeiten, wo die kirchlichen Lokalitäten nicht schon amtlich okkupiert sind. Ein weiterer Schritt in der Richtung der kirchlichen Freiheit geschah schon früher durch das Gesetz vom 15. Mai 1868 über „Wahlgemeinden innerhalb der Volkskirche", d. h. alle aus freier Wahl der Beteiligten hervorgehenden und neugebildeten Gemeinden, vorläufig auf 5 Jahre. Auf Grund dieses, (am 7. Juni 1873 mit einigen Änderungen und Beilagen bestätigten, siehe unten) Gesetzes kann die Regierung überall und jederzeit, wo sich ein Bedürfnis darnach ausspricht, die Einrichtung solcher Wahlgemeinden, als innerhalb der Volkskirche bestehend, genehmigen, und diese Gemeinden als Glieder der Volkskirche unter folgenden Bedingungen anerkennen: 1. daß eine Anzahl von mindestens 20 Familienvätern, Witwen oder anderen, einem Hausstande vorstehenden Personen dem Kultusminister die Thatsache beglaubige, daß sie sich ein kirchliches Gebäude oder Bethaus erworben haben, welches mit allem, was zu einem öffentlichen Gottesdienste und den einzelnen kirchlichen Handlungen erforderlich ist, wohl versehen, nicht etwa nebenher zu außerkirchlichen Zwecken verwandt werden darf; 2. daß das nachgewiesene Gebäude von dem Wohnorte keines einzelnen Mitgliedes jener als Minimum genannten Anzahl weiter als eine Meile entfernt liegen dürfe; 3. daß die Betreffenden in Gemeinschaft mit einem ordinierten Geistlichen der Volkskirche, welcher aber jetzt ohne Anstellung sein muß, die königliche Bestätigung der Wahl desselben nachgesucht und erlangt haben; 4. daß jedes einzelne der Mitglieder sein bisheriges Parochialband persönlich gelöst hat; 5. daß diese sich bereit erklären und im stande sind, in Zukunft sowohl ihr Kirchengebäude zu erhalten als ihren Pastor zu salarieren. Die Wahlgemeinde und ihr Pastor stehen beide unter Aufsicht des betreffenden Bischofs und Propstes und müssen sich in allen Stücken nach den Gesetzen und Verordnungen richten, welche für die gesamte Volkskirche gelten.

Dieses Gesetz wurde von den Anwälten desselben als eine Schutzmauer betrachtet gegen die Gefahren einer Zukunft, in welcher die Gemeinden unter den Druck ungläubiger Majoritäten geraten könnten, um den gläubigen Minoritäten in solchem Falle eine gesetzliche Stellung zu sichern und zugleich Austritte aus der Volkskirche und kirchliche Spaltungen zu verhüten. Zwar wurde innerhalb der vorläufigen fünfjährigen Versuchszeit von dem Gesetze nur in geringem Maße Gebrauch gemacht; dennoch wurde diese Zeitgrenze durch eine Zusatzverordnung vom 7. Juni 1873 aufgehoben, und das Gesetz mit einigen

geringen Änderungen bestätigt. Mit Rücksicht auf volksarme Kirchspiele wurde bestimmt, daß es schon genügen solle, wenn nur zehn der Familienväter von dem gottesdienstlichen Lokal der Wahlgemeinde weniger als eine Meile entfernt wohnten; und solchen Gemeinden wurde zugelassen, auch theologische Kandidaten, wenn diese über 30 Jahre alt seien, zu ihren Pastoren zu wählen. Auf Grund dieser gesetzlichen Bestimmungen bildeten sich hier und dort im Lande mehrere Wahlgemeinden, insbesondere in Gegenden, wo ein regeres kirchliches Leben, vorzugsweise in Grundtvigscher Richtung, erwacht war, und die Wahlgemeinden sind, von begabten, eifrigen Predigern bedient, hier und dort zu Brennpunkten für eine religiöse Neubelebung der Nachbarschaft geworden. Die ängstlichen Besorgnisse, mit denen anfänglich das Gesetz in manchen Kreisen aufgenommen wurde, namentlich die Besorgnis vor einer Auflösung des kirchlichen Bestandes, sind zum Teil verschwunden. Hierbei kommt gewiß der Umstand in Betracht, daß wenn auch verschiedene Richtungen und Anschauungen innerhalb der dänischen Geistlichkeit sich geltend machen, diese doch in einem Grade, wie heutigen Tages wohl selten in irgend einer anderen Volkskirche, einig zusammensteht im Bekenntnis zu den Grundwahrheiten des Evangeliums und zum lutherischen Bekenntnis.

Die oberste Leitung der geistlichen Angelegenheiten gehörte früher der kgl. dänischen Kanzlei, welche ein eigenes geistliches Departement hatte. An ihre Stelle ist seit 1849 das Ministerium für das Kirchen- und Unterrichtswesen getreten. Gegenwärtig hängt sehr viel von der persönlichen Gesinnung des Kultusministers ab, welcher indes keineswegs nach spezifisch-kirchlichen Rücksichten gewählt wird. Bischöfe, wie Monrad, Engelstoft (der Kirchenhistoriker), P. C. Kierkegaard (ein Bruder des bekannten Sören Kierkegaard) und jetzt (September 1897) Sthyr haben in kürzerer oder längerer Zeit die Portefeuille des Kultusministeriums innegehabt.

In kirchlicher Hinsicht ist das Königreich in 7 Stifte eingeteilt, an deren Spitze Bischöfe stehen (ursprünglich „Superintendenten" genannt): 1. Seeland (mit den Inseln Möen und Bornholm, nebst den dänischen Nebenländern, ausgenommen Island); 2. Fünen (mit Aerö, Langeland und einigen anderen kleinen Inseln): 3. Laaland mit Falster; 4. Aalborg; 5. Viborg; 6. Aarhus; 7. Ribe. Island bildet ein eigenes Stift. Den Bischöfen, welche vom König berufen und angestellt werden, liegt es ob, die erwählten Pastoren zu ordinieren, ferner über Kirchen und Schulen die oberste Inspektion auszuüben, und sie bilden ein Mittelglied zwischen dem Kultusministerium und den Predigern und Gemeinden. Das Mittelglied zwischen den Bischöfen und Pastoren bilden die Pröpste, welche die Regierung ebenfalls ernennt, und zwar unter den Geistlichen der betr. Propstei. Die sog. „Landemoder", d. h. jährlichen Konvente oder Versammlungen der Geistlichen des Stiftes, haben bisher keine größere Bedeutung in kirchenregimentlicher Hinsicht gehabt. Vor Erlaß des Grundgesetzes gab es eine Anzahl Patronatsstellen, deren Patrone ursprünglich das Berufungsrecht, später nur das jus proponendi (Präsentations- oder Vorschlagsrecht) besaßen. Infolge der neuen politischen Verfassung des Reiches sind aber auch alle Vorschlagsrechte wegfällig geworden und von dem königlichen Summepiskopate absorbiert worden. Als Ratgeber des Kultusministeriums wurde 1883 durch kgl. Resolution — ohne Mitwirkung des Reichstages — ein sogenannter „kirchlicher Rat" errichtet. Dieser, der aus den sieben Bischöfen des Königreiches, aus einem Mitgliede der theol. und einem der jurist. Fakultät besteht, tritt jedes Jahr im September zusammen und tagt in etwa 14 Tagen. Die obengenannte kgl. Resolution macht es dem Kultusministerium zur Pflicht, die Erklärung des kirchlichen Rates über alle kirchlichen Gesetzesvorlagen einzuholen.

Hinsichtlich der Lehre stellte schon die Kirchenordnung Christians III. von 1537 (über die Quellen dieser siehe: Kirkehist. Samlinger 2. Reihe, Bd II) keine nähere Glaubensnorm auf außer der heil. Schrift, und erwähnte kein symbolisches Buch, sondern allein „Gottes reines Wort, welches ist das Gesetz und das Evangelium", und unter Friedrich II. wurde die Einführung der Konkordienformel abgelehnt. In Christians V. „dänischem Gesetze" heißt es: „Keine andere Religion darf in den Reichen und Landen des Königs zugelassen werden, als diejenige, welche mit Gottes Wort, den allgemeinen ökumenischen Symbolen, der augsburgischen Konfession und Luthers kleinem Katechismus übereinstimmt." Diese bilden noch immer die objektive Lehrbasis; und auf die heil. Schrift und die genannten Symbole werden fortwährend die Geistlichen durch ein feierliches Ordinationsgelübde, welches (seit 1870) an die Stelle des früheren Priestereides getreten ist, verpflichtet.

Für die Kultushandlungen (Agenda) galten als die unbedingt bindenden Normen bis vor einigen Jahren im wesentlichen das Ritual vom Jahre 1685 und das Altarbuch

von 1688. Jedoch wurde 1736, also unter dem Einflusse des damals von oben stark begünstigten Pietismus, die Konfirmation gesetzlich eingeführt, und im Jahre 1770 unter Struensees Ministerium eine Anzahl von Feiertagen (das Epiphaniasfest, die Marientage, der St. Johannis- und Michaelstag u. a. m.) abgeschafft. Im Jahre 1783 wurde der Exorcismus in dem Taufformulare getilgt. Neue Entwürfe zum Rituale traten in neuerer Zeit mehrfach zu Tage, teils auf die Initiative der Regierung (Bischof J. P. Mynsters Vorschlag v. J. 1839), teils auf privatem Wege (P. A. Fengers Vorschlag 1874); keiner derselben hat aber offizielle Sanktion erhalten. Dagegen wurde durch Vermittelung des kirchlichen Rates 1895 eine revidierte Liturgie für Taufe und Abendmahl, 1896 ein neues Ritual für die Trauung autorisiert, und eine revidierte Liturgie für die Weihe der Prediger und Bischöfe ist zu erwarten. An die Stelle des bisher allgemein geltenden „evangelisch-christlichen Gesangbuches“ (über dessen rationalisierenden Charakter s. d. A. Balle Bd II S. 373, 30) trat im Jahre 1855 ein auf Anregen des Roeskilder Predigerkonventes gesammeltes und redigiertes „Psalmebog“. Dieses sog. Konvents-Psalmebog ist, mit Zulassung des Kirchenregiments, in den meisten Gemeinden des Landes in Gebrauch, aber fast überall in Verbindung mit einem oder zwei (1873 und 1890) autorisierten „Anhängen“ („Tillaeg“); der letzte giebt die älteren Gesänge in mehr ursprünglicher Gestalt. An einer reduzierenden Zusammenstellung des Gesangbuches mit den beiden „Anhängen“ wird jetzt gearbeitet. — Das Volksschulwesen steht in Dänemark auf einer hohen Stufe. Bei einer Soldatenprüfung im Jahre 1873 ergab sich, daß unter je Hundert 86,4 schreiben und lesen konnten, 11,6 lasen, und nur 2 übrig blieben, die weder das eine noch das andere gelernt hatten. Vgl. Schmidts Pädag. Encyklopädie I. 2. Aufl., 1876 (Art. Dänemark von Frisch und Michelsen). Beim Religionsunterrichte in der Volksschule wird entweder Luthers kleiner Katechismus zu Grunde gelegt, oder Balslevs „Luthers Katechismus mit einer kurzen Erklärung“. Letzteres Büchlein ist im Jahre 1849 in Kopenhagen erschienen, seitdem fast in jedem Jahre neu aufgelegt; in deutscher Übersetzung erschienen Flensburg 1852. Eine revidierte Übersetzung des kleinen Katechismus steht bevor. In den oberen Klassen der lateinischen (gelehrten) Schulen erhält in der Regel der Religionsunterricht seinen Abschluß mit einer Übersicht der Kirchengeschichte oder einer erklärenden Lesung des Neuen Testaments.

Nachdem schon im Jahre 1819 das Neue Testament in revidierter Übersetzung, und zwar in einer autorisierten Ausgabe erschienen war, ist im Jahre 1871 die Übersetzung des Alten Testaments mit öffentlicher Autorisation herausgegeben worden. Das neue Testament liegt in zwei neuen Übersetzungen vor, die eine, mit exegetischen Anmerkungen, von dem jetzigen Bischof auf Seeland, D. Skat Roerdam, die andere ist auf Veranlassung des Kultusministeriums von dem Archäologen Dr. J. L. Ussing und dem Dompropst Lic. Poulsen ausgearbeitet. Keine von diesen Übersetzungen hat bis jetzt die Autorisation erhalten.

Die angehenden Geistlichen erhalten ihre Ausbildung auf der Universität zu Kopenhagen, welche eine theologische Fakultät mit 5 ordentlichen Professoren hat (fürs Alte wie fürs Neue Testament, für Dogmatik, Ethik und Kirchengeschichte), und ein „Pastoralseminar“, in welchem zwei Geistliche der Residenz Homiletik und Katechetik docieren und betreffende Übungen anstellen, und ein Mitglied der juristischen Fakultät das Kirchenrecht dociert. — Die isländischen Geistlichen werden meistens in der Predigerschule zu Rejkjavik ausgebildet, einzelne auch auf der Kopenhagener Universität. — Zur Förderung bezw. Erleichterung des theologischen Studiums dienen die reichlich vorhandenen Stipendien, auch Reisestipendien, sowie mehrere in der Residenz bestehende sog. Kollegien (Studenten-Konvikte).

1853 wurde ein „Verein für innere Mission“ gestiftet, und dieser hat, namentlich seit der Landprediger Wilhelm Beck (jetzt in Oerslev auf Seeland) Vorsteher wurde, eine bedeutungsvolle Arbeit gethan. Unter seiner Leitung wurde der Verein zu einem „kirchlichen Verein für innere Mission in Dänemark“ umgebildet, und dieser hat, nicht ohne Reibungen mit dem Predigeramt, viele Laienprediger ausgeschickt und viele Missionshäuser gebaut. 1896 hatte der Verein 120 Missionare, die 15 994 Versammlungen gehalten haben, zudem Gottesdienste für Kinder, Versammlungen für Jünglinge und junge Mädchen u. s. w., in allem 33 447 Versammlungen. Die Missionare haben 1896 als Kolporteure erbauliche Litteratur für mehr als 50 000 Kronen verkauft, und der Verein besitzt zur Zeit c. 250, zum Teil recht stattliche Missionshäuser in den verschiedenen Gegenden des Landes. Sollte es zu einem Bruch zwischen der Volkskirche und dem Verein kommen — und die innere Mission ist zur Zeit in Dänemark eine Richtung, nicht nur eine Thätigkeit — würde die dänische

Kirche eine Sekte haben, die eine ähnliche Stellung einnähme wie der englische Methodismus. Ein „Verein für innere Mission in Kopenhagen", auf Antrieb des edlen Predigers Frimodt (gest. 1879) 1865 mit weniger Exklusivität gestiftet, hat ein schönes Missionshaus („Bethesda") in Kopenhagen gebaut, und dort werden die sogenannten „Bethesda-Versammlungen", freie Zusammenkünfte der verschiedenen Richtungen der dänischen Volkskirche, zum fruchtbaren Meinungsaustausch in gewissen Zwischenräumen gehalten. Die innere Mission in Kopenhagen wirkt auch durch die sogenannte „Mitternachtsmission" gegen die nächtliche Unzucht. Die von Grundtvig ausgegangene Richtung wirkt namentlich durch die sogenannten „Bauernhochschulen", die an der christlichen und menschlichen Aufklärung sowohl der männlichen als der weiblichen Jugend große Verdienste haben, und eine Macht im Volke geworden sind. In der letzten Zeit hat der Verein für innere Mission ein paar mehr pietistisch gerichtete Bauernhochschulen eröffnet, und die Freunde Grundtvigs haben einige Laienprediger ausgesandt, die ohne pietistische Einseitigkeit das Evangelium auf dem Lande verkünden.

Die dänische „Gesellschaft für äußere Mission", 1821 gestiftet, hat auch in den letzten Jahren bedeutende Mitgliederzahlen. 1864 wurde die Mission im indischen Tamullande aufgenommen; jetzt wirken dort 9 männliche Missionare und eine frühere Diakonissin. Außerdem wirkt der Missionar C. E. Loeventhal (geb. 1841) seit 1872 selbstständig im Tamullande, in der Nähe von Vellore, wesentlich von Freunden Grundtvigs gestützt. In China (Da-gu-san und Port Arthur) wurde 1892, nicht ohne wohl begründete Bedenken vieler Missionsfreunde, eine Missionsstation errichtet, und dort wirken jetzt (1897) 5 Missionare. In West-Grönland ist das Christentum schon so alt, daß man von einer grönländischen Kirche reden darf; in Ost-Grönland hat erst 1894 ein von der dänischen Regierung ausgesandter Missionar in der Gegend von Angmagssalik eine eigentliche Missionsarbeit aufgenommen. Ein Missionar, C. L. G. Koefoed, missioniert seit 1892 im südlichen Indien (Ootacomund) und ein früherer Kopenhagener Prediger, H. J. J. Mügind, hat, von zwei Laien begleitet, nach englisch-amerikanischem Vorbilde eine sogenannte „Glaubens-Mission" in Syrien angefangen. Endlich hat noch Dänemark einen bedeutenden Anteil an der blühenden Mission in Santhalistan, von dem Dänen H. P. Börresen und dem Norweger L. O. Skrefsrud 1867 begonnen.

Von anderen Gesellschaften verdienen genannt zu werden: Die dänische Bibelgesellschaft, 1814 gestiftet; sie hat 1896 54000 Exemplare der heiligen Schrift ausgebreitet; eine „Gesellschaft für Seemannsmission" hat Stationen in Hamburg, London, Hull und Newcastle; eine „Gesellschaft für dänisch-amerikanische Mission" hat in vielen Jahren die dänischen Gemeinden Nord-Amerikas mit Predigern versorgt. Eine Diakonissenanstalt bei Kopenhagen arbeitet nach dem Muster von Kaiserswerth für Krankenpflege und in der letzten Zeit namentlich auch für Gemeindepflege; sie hat jetzt 237 Schwestern, die in den verschiedenen Gegenden des Landes wirken. Zudem haben die Freunde der Magdalenensache ein großes Magdalenenhaus in der Nähe von Kopenhagen gebaut; und auch Rettungshäuser für Sträflinge, gefallene Weiber und die verwilderte Jugend, wie eine Heimat für die arbeitslosen Arbeiter der Hauptstadt fehlen nicht. Und auch in Dänemark hat die Heilsarmee seit vielen Jahren ihre lärmende Mission angefangen. Über das geistige Leben siehe die Art. Mynster, Grundtvig, S. Kierkegaard und Martensen.

Fr. Nielsen.

Dänische Bibelübersetzung s. Bd III, S. 147,44—149,37.

Dagon. Selden, De dis Syris II, c. 3 (1. A. 1617) mit den Additamenta von Andr. Beyer in der Ausg. v. 1680; Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili I, c. 22 (1642, S. 165 f.); Theoph. Roser, Dissert. de Dagone Philistaeorum idolo in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. Bd XXIII, 1760, K. 955—964; E. Rödiger, A. Dagon in Allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd XXII, 1832; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 143 f. 590; ders., A. Phönizien bei Ersch und Gruber, Sect. III, Bd XXIV, 1848, S. 405 f.; Hitzig, Urgesch. u. Mythologie der Philistäer 1845, S. 220—235; Winer, RW. A. Dagon (1847); Stark, Gaza und die philistäische Küste 1852, S. 248—250; Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars 1868, S. 153 f.; Merx, A. Dagon in Schenkels BL. I, 1869; Schrader, Die Keilinschriften u. das AT. 1872, 2. A. 1883, S. 181 f.; ders., A. Dagon in Riehms HW., 2. A. 1893; P. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 238—244; Menant, Le mythe de Dagon in Revue de l'histoire des religions Bd XI, 1885, S. 295—301; Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians (Hibbert Lectures), London 1887, S. 188 f.; Pietschmann, Geschichte

der Phönizier 1889, S. 144—146; Jensen, „Bil-Dagan" in s. Kosmologie der Babylonier 1890, S. 449—456; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg. Bd I, 1896, S. 258f.

1. Verbreitung des Dagonkultus. Dagon (דָּגוֹן, LXX *Δαγών*) wird als Gottheit der Philister im AT. erwähnt: Ri 16, 23ff.; 1 Sa 5, 1ff.; 1 Chr 10, 10; vgl. 1 Mak 10, 83; 11, 4. Im Richterbuch ist von einem Tempel und einem Opferfest dieses Gottes zu Gaza die Rede, 1 Sa von einem Tempel und einer Bildsäule desselben zu Asdod und 1 Mak ebenfalls von einem Tempel des Dagon zu Asdod (Azotos), der von dem Makkabäer Jonatan verbrannt wurde; 1 Chr wird ohne nähere Angabe berichtet von einem Dagontempel im Philisterland, wo das Haupt des Königs Saul aufgehängt worden sei (seine Waffen legten die Philister nieder in dem Tempel „ihres Gottes"; vgl. dagegen 1 Sa 31, 10). Nach Hieronymus (zu Jes c. 46, 1), der noch Reste des Dagondienstes vorfinden mochte, wurde dieser Gott außer zu Gaza auch zu Askalon und in den übrigen philistäischen Städten verehrt (vgl. auch Jakob von Sarug [ZdmG XXIX, 132], der wohl nur die alttestamentlichen Nachrichten kannte). Daß der Kultus dieses Gottes über das Philisterland hinaus in Kanaan verbreitet war, geht aus mehrern Ortsnamen hervor. Es werden genannt zwei Städte Bet Dagon „Dagontempel", eine im Stamme Juda (Jos 15, 41), die andere an der Grenze des Stammes Ascher (Jos 19, 27); die erstere Ortschaft könnte allerdings eine philistäische Gründung sein. Die von Eusebius erwähnte Ortschaft Kaphar Dagon „Dagonsdorf" zwischen Jamnia und Diospolis (Lydda) wird philistäische Besitzung gewesen sein; aber von den noch heutiges Tages bestehenden drei Dörfern mit Namen Beit Dedschan, das eine im Gebiet von Akka (vgl. Jos 19, 27), ein anderes nordwestlich von Lydda, das dritte östlich von Nabulus (s. Mühlau, A. „Beth Dagon" in Riehms HW.) ist wenigstens das erstgenannte wohl niemals in den Händen der Philister gewesen. In der Grabinschrift des sidonischen Königs Eschmunazar (aus der Zeit der Perserherrschaft) werden die Städte Dor und Joppe „in der Ebene Saron" bezeichnet als ארצת דגן (Z. 19), was „Lande Dagons" übersetzt werden kann, viel wahrscheinlicher aber „Getreidelande" (דָּגָן) bedeutet. Da durch die oben erwähnten Ortsnamen Dagonkultus bei Lydda und in der Nähe von Akka (wie an der Grenze von Ascher) bezeugt ist, so konnte er allerdings wohl auch in dem von Lydda nicht so fern gelegenen Joppe und in dem noch südlicher als Akka gelegenen Dor bestehen. Der Name einer Festung bei Jericho, Dok, auch Dagon genannt, hängt schwerlich mit dem Gottesnamen zusammen; „Dagon" scheint hier Korruption zu sein (s. Winer, RW. A. Dok). Es ist aus einer Angabe des Philo Byblius (Sanchuniathon) sicher, daß Dagon, wenn er nicht etwa schon ursprünglich auch ein phönizischer Gott war, so doch in das phönizische Pantheon aufgenommen wurde; denn hier wird er als Bruder des El, also als einer der vornehmsten unter den Göttern Phöniziens, aufgeführt (Fragmenta historic. graec. ed. C. Müller Bd III, S. 567 fr. 2, 14; vgl. ebd. fr. 2, 16; S. 568 fr. 2, 20; S. 569 fr. 2, 25). Vgl. die Angabe des Etymologicum Magnum: *Βητάγων· ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων* — wo Betagon schwerlich zusammengezogen ist aus Bel-Dagon (so Schröder, Phöniz. Sprache 1869, S. 124), sondern eher aus *Βηθδαγών* 1 Mak 10, 83 (בֵּית דָּגוֹן) mit Verwechselung von Heiligtum und Gottheit.

Der Dienst des Dagon scheint nach Kanaan von Babylonien aus gekommen zu sein, vielleicht bei der ersten Einwanderung semitischer Stämme oder auch durch Vermittelung der später eingewanderten Philister oder durch andere geschichtliche Berührungen. Mit Sicherheit ist aber bis jetzt ein babylonisches Pendant für Dagon nicht nachgewiesen. In den assyrischen Keilinschriften findet sich ein Gottesname, der Dagān gelesen werden kann (so Jensen). Seine Identität mit dem palästinischen Dagon geht aber noch nicht mit Deutlichkeit hervor aus der keilschriftlichen Wiedergabe des Ortsnamens Bet-Dagon durch Bīt Daganna (bei Sanherib); denn vor Daganna fehlt das Gottesdeterminativ (Jensen). Daß in einer aramäischen Version des Buches Tobit berichtet wird, Sanherib sei getötet worden, als er vor seinem Götzen Dagon (דגון) betete (Neubauer, The book of Tobit, a Chaldee text, Oxford 1878, S. 20, Z. 4), beweist nichts für die Kunde von einem assyrischen Gott Dagon. Die Angabe wird durch Korrumpierung von 2 Kg 19, 37 = Jes 37, 38 entstanden sein. — Der Gott „Dagan" kommt bei den Assyrern vor in Zusammenstellung mit dem Himmelsgott Anu und wird mit Bil gleichgesetzt (Jensen).

2. Der Name Dagon. Den Namen Dagon deutet Philo Byblius: *Σίτων* und nennt den Gott: *Ζεὺς ἀρότριος*; Dagon wäre also die, im Phönizischen gewöhnliche, verdunkelte Aussprache für hebr. דָּגָן (von mehrern acceptiert, so später von Movers, von

L. Müller [Numismatique de l'Afrique, Bd II, Kopenhagen 1861, S. 57 f.], Schröder a. a. O., Pietschmann); indessen sind die Etymologien des Philo Byblius oder seiner Gewährsmänner vielfach sehr willkürlich, und da wir (aus der hellenistischen Zeit) sichere Nachrichten von der Verehrung einer in halber Fischgestalt abgebildeten Göttin an der philistäischen Küste besitzen (s. A. Atargatis Bd II, S. 174, 56; 176, 29 ff.), so ist die alte Ableitung des Namens Dagon von דָּג „Fisch" (mit der Bildungssilbe -on, so Movers früher, Tiele u. a.) immerhin nicht unmöglich. Gar nichts ist zu geben auf eine mit Philo übereinstimmende Etymologie bei Hieronymus (Lexic. graec. nom. hebr.), da sie neben andern unhaltbaren Angaben steht und ebensogut Alter der Ableitung von דָּג bezeugt: *Δαγὼν εἶδος ἰχθύος ἢ λύπη* (דּ = דאג?)· *λέγεται δὲ καὶ δῶρόν ἐστιν, ἅγια, ἢ ὁ Ζεὺς ὁ ἀρουραῖος.* — Dagon und die Fischgöttin Derketo sind keinenfalls zu identifizieren (Dagon ist männlich 1 Sa 5, 3 f.); auch kann die weibliche Form nicht als eine spätere Umwandlung der männlichen angesehen werden (Movers früher, u. a.), schon des verschiedenen Namens wegen; beide könnten aber eine Syzygie von Wassergottheiten gebildet haben. Dagon könnte etwa jener *Ἰχθύς* sein, der bei Athenäus als Sohn der Atargatis erscheint (s. o. Bd II, S. 175, 13). Abbildung des Dagon mit einen Fischschwanz kann nicht sicher aus 1 Sa 5, 4 entnommen werden, wo von Antlitz und Händen des Dagonbildes die Rede ist, aber nicht vom Fischschwanz; doch könnte dies im ursprünglichen Texte der Fall gewesen sein (s. Thenius, z. d. St.; Wellhausen, Der Text d. Bb. Samuel., 1871, S. 58 f.). Für die Erklärung Dagons als eines Fischgottes läßt sich aber irgend etwas Triftiges nicht anführen, und andere Kombinationen machen sie unwahrscheinlich.

Nach Schrader hat der Gottesname Dagan „akkadischen Typus" und ging aus dem „Akkadischen" in die semitischen Sprachen über; als nicht semitisch sehen ihn auch Friedr. Delitzsch (Wo lag das Paradies? 1881, S. 139) und Sayce („akkadisch") an. Jensen dagegen hält den Namen „Dagan" für semitisch, da in den Keilinschriften nur semitische Personennamen nachgewiesen sind, die diesen Gottesnamen enthalten. War der Gott, was sich bis jetzt nicht erkennen läßt, ein Gott der Fruchtbarkeit, so könnte das Wort dagan in seiner Anwendung auf das Getreide sich von dem Gottesnamen ableiten (so Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes, 1. A. 1887, S. 170 Anmerkung 2, in A. 2 von 1897, so viel ich sehe, nicht wiederholt). P. Jensen macht mich noch aufmerksam auf arabisches dagn „reichlicher Regen", wonach „Dagan"-Dagon der regenspendende Himmelsgott sein könnte, ferner auf den „Himmelsherrn" der Hittiter in Tarsus mit der Aehre in der Hand. Daß „Dagan" ein Himmelsgott war, wird durch seine Identifizierung mit Bil (s. A. „Baal und Bel" Bd II, S. 323 ff.) und seine Zusammenstellung mit Anu nahegelegt.

3. **Dagon und die Fischgötter.** Sowohl auf babylonisch-assyrischem Boden als an der palästinischen Küste kommen Vorstellungen und Abbildungen männlicher Wesen in halber Menschen- und halber Fischgestalt vor. Es ist aber bis jetzt überall mindestens zweifelhaft, ob wir sie mit „Dagan"-Dagon zusammenstellen dürfen. Berossus läßt in seiner Kosmogonie (nach Apollodor) auf den Oannes, d. i. den Gott des Meeres Ea, und vier andere Wesen, die nach einander dem Meer entsteigen, einen *Ὠδάκων* folgen, wie Oannes halb Mensch und halb Fisch, welcher die Lehren des Oannes im einzelnen auseinandersetzt (s. Eusebi chron. ed. Schöne Bd I, S. 10). Den Namen *Ὠδάκων* hat man gehalten für den Namen Dagon, dem *ω* vorgesetzt worden sei, um ihn dem des Oannes ähnlich zu bilden. Sehr wahrscheinlich ist das gerade nicht. Daß eine auf assyrischen Denkmälern vorkommende Figur mit dem Oberkörper eines Mannes und dem Schwanz eines Fisches oder die ebendort vielfach gefundene Darstellung eines Mannes in voller menschlicher Gestalt mit einer über den Kopf und Rücken gezogenen Fischhaut (Abbildungen bei Schrader, A. Dagon) den „Dagan" bedeute (Menant und zweifelnd Schrader), ist nicht erwiesen.

Auf Münzen palästinischer Küstenstädte kommt wiederholt vor die Abbildung eines bärtigen Mannes mit einem Fischschwanz, in jeder Hand einen Fisch haltend (s. Abbildung bei Pietschmann). Es ist aber nicht zu ersehen, daß dies gerade Dagon sein soll. Der griechische Dreizack, den dieser Mann mit Fischschwanz auf Satrapenmünzen von Asdod (um 350 v. Chr.) in der Hand hält (Geo. Hoffmann, Zeitschr. für Assyriologie Bd XI, 1896, S. 279 f.), ist doch gewiß die Fischgabel des Neptun, nicht etwa der Flammendreizack des Blitzes, der ein Rest des Himmels- und Regengottes sein könnte. Immerhin wäre möglich, daß „Dagan"-Dagon, auch wenn er ursprünglich ein den Ackerbau segnender Gott war, bei den Küstenbewohnern um des Anklangs seines Namens an dag „Fisch" willen in einen fischgestalteten Wassergott umgewandelt wurde (Pietschmann).

Diese Umwandlung wäre um so leichter zu begreifen, wenn „Dagan" als ein fruchtbaren Regen verleihender Himmelsgott von Anfang an zu dem Wasser in Beziehung stand. Eine ähnliche Wandelung hat sich mit der Atargatis nachweisbar vollzogen. Sie hatte ursprünglich mit dem Wasser nicht mehr gemein, als daß es das Element ist, wodurch die in ihr dargestellte Kraft der Fruchtbarkeit zur Entfaltung gelangt; später aber wurde sie, wenigstens vereinzelt, in halber Fischgestalt abgebildet. — Wenn die Rabbinen dem Dagon bald menschlichen Oberkörper mit Fisch-Ende, bald umgekehrt einen Fischkopf mit menschlichem Unterkörper zuschreiben (s. die Angaben bei Beyer), so beruhen diese Mitteilungen wohl lediglich auf der Etymologie des Gottesnamens.

4. Kultus des Dagon. Da Simson im Tempel des Dagon in Gegenwart von Männern und Weibern zu ihrer Belustigung spielt (Ri 16, 23 ff.), trug wohl der Dienst dieses Gottes einen heitern Charakter. — Nach Ri a. a. O. scheint die Area des Dagonheiligtums zu Gaza (das „Haus" v. 27) umgeben gewesen zu sein von einer nach den Seiten offenen, aber bedeckten („Dach" v. 27) Säulenhalle, die, einen Hof umschließend, etwa im Halbrund an eine Seite des Tempelhauses sich anlehnte; auf ihrem flachen Dache konnten sich viele Menschen aufhalten und beobachten was im Hofe vorging. An diese Halle wohl, nicht an das Tempelhaus, denkt die Erzählung von Simson, die ihn das „Haus" einstürzen läßt; das Niederreißen zweier Säulen in der „Mitte" (nämlich der Säulenreihe) hätte dann den Sturz der ganzen von Zuschauern belasteten Säulenhalle nach sich gezogen (vgl. Stark a. a. O., S. 331—333). Mit der Schwelle des Dagonheiligtums, auf welche nach 1 Sa 5, 4 f. die Priester und andere Besucher nicht traten (über dieselbe hinweghüpfend, vgl. Ze 1, 9 und darüber Winer, RW., A. Schwelle) scheint die der Cella gemeint zu sein.

5. Dagon und andere Gottheiten von Gaza. In welchem Verhältnis Dagon, der Gott von Gaza, zu dem in der römischen Kaiserzeit dort verehrten Marnas (über den Namen s. A. Baal Bd II, S. 325, 14) und mit dem im Etymologicum Magnum als Gott von Gaza bezeichneten Ζεὺς Ἀλδήμιος, Ἄλδος „Baal von (einem Orte) Haldim" (? Tiele a. a. O. S. 266) steht, läßt sich kaum entscheiden. Es mag aber bemerkt sein, daß Marnas mit der Regenspendung in Verbindung gebracht wird, vgl. oben arab. dagn. S. über diese beiden Gottheiten: Stark a. a. O., S. 576—580, über Marnas: Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 65 f.

Wolf Baudissin.

Daillé, Jean (Dallaeus), gest. zu Charenton 1670. — La France protestante, 2. Ausgabe, Bd V, Paris 1886. Bull. hist. et litt. de la société du Protestantisme français, Paris. L'abrégé de la vie de Jean Daillé, par Jean Daillé, son fils. Genf 1671.

Jean Daillé geboren zu Chatellerault 1594, studierte Philosophie daselbst und zu Poitiers, später zu Saumur; 1612, widmete er sich der Theologie. Im selben Jahre fand er Aufnahme in das Haus des Gouverneurs der Stadt, des berühmten Du Plessis-Mornay, als Erzieher seiner Enkel, und genoß sieben Jahre lang dessen Umgang. Mit seinen Zöglingen reiste er 1619 durch Italien, wo er in Venedig den berühmten Fra Paolo Sarpi, Verfasser der Geschichte des tridentinischen Konzils, kennen lernte. Er besuchte darauf die Schweiz, Deutschland, Holland und England und kam Ende des Jahres 1621 nach Frankreich zurück. Dann, 1623, nachdem er sein Kandidatenexamen bestanden hatte, wirkte er als Schloßprediger bei Du Plessis, dessen bald erfolgtes Absterben er beschrieben hat. Nachdem er die von diesem hinterlassenen Memoiren geordnet hatte, wurde er 1625 Prediger zu Saumur und schon im folgenden Jahre zu Charenton, wo die Pariser Gemeinde ihren Gottesdienst abhalten mußte. Hier wirkte er in bemerkenswerter Weise durch seine Predigten und Schriften, 40 Jahre lang, bis zu seinem Tode. An den nur selten noch bewilligten National-Synoden nahm er einen hervorragenden Anteil; er gehörte zur Vermittlungspartei; die letzte 1659 zu Loudun wählte ihn zum Moderateur d. h. Präsidenten. Sein einziger Sohn starb 1690 zu Zürich.

Werke: 1. Traité de l'employ des Saints Pères pour le jugement des différends qui sont aujourd'huy en la religion, Genf 1632. Ins Lateinische übersetzt von J. Mettayer unter dem Titel: J. Dallaei libri duo de usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa, latine e gallico nunc primum redditi, ab authore recogniti, aucti et emendati, Genf 1636, 1655, 1686, London 1675. 2. Apologie des Eglises reformées où est monstré la necessité de leur séparation d'avec l'Eglise romaine contre ceux qui les accusent de faire schisme en la Chrestienté, Charenton 1633, 1641. Ins Englische übersetzt von

Th. Smith, 1653, und ins Lateinische übersetzt von Daillé selbst, Amst. 1652, Genf 1677. 3. Lettre de M. Daillé à M. Monglat, où il répond aux remarques faites sur son Apologie par M. J. de Chaumont, Charenton 1633, 1634. 4. Considérations sur le Discours pacifique de M. Chaumont, Sedan 1634. 5. La foy fondée sur les Saintes Ecritures, contre les nouveaux Methodistes, Charenton 1634, 1661. Vom Verfasser ins Lateinische übersetzt und veröffentlicht zuerst am Ende der Apologia, später für sich unter dem Titel: Disputatio de fidei ex Scripturis demonstratione adversus novam quorundam Latinorum methodum, Genf 1660, 1677. 6. De la créance des Pères sur le fait des Images, Genf 1641. Vom Verfasser ins Lateinische übersetzt unter dem Titel: De imaginibus liber 1642. 7. De pseudepigraphis apostolicis seu libris octo Constitutionum apostolicarum apocryphis libri III, Hardev. 1653. 8. De jejuniis et quadragesima liber, Deventer 1654, 1657. 9. Apologia pro duabus ecclesiarum in Gallia protestantium synodis nationalibus, Amst. 1655. 10. Vindiciae Apologia etc. adversus Epicritam, Amst. 1657. 11. Disputatio de duobus Latinorum ex unctione, sacramentis, confirmatione et extrema unctione, Genf 1659. 12. Disputatio de sacramentale sive auriculari Latinorum confessione, Genf 1661. 13. Adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem, disputatio qua demonstratus vetustissimus ad A. D. CCC Christianis ignotus et inusitatos fuisse eos cultus quos nunc in romana communione solent eucharistiae, sanctis, reliquiis, imaginibus et crucibus deferre, Genf 1664, 1665. 14. De scriptis quae sub Dionysii Areopagita et Sancti Ignati Antiochenii nominibus circumferuntur, Genf 1666. 15. De cultibus religiosis Latinorum libri IX, primus de baptismi caeremoniis, secundus de confirmatione, reliqui de eucharistiae ritibus; opus posthumum cum catalogo scriptorum Dallaei, Genf 1671. 16. De auctore confessionis fidei Alcuini nomine a P. F. Chiffletio editae, dissertatio, Rouen 1673. Außerdem noch 20 Bände Predigten.

Siehe in der 2. Ausgabe der France protestante das ausführliche Verzeichnis seiner Werke. **G. Bonet-Maury.**

Dalmatika s. Kleider und Insignien, geistliche.

Dalmatin, Georg s. Bd III S. 160, 22—32.

Damascenus, der Studit. — Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; *Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς* 1872; *Βρετός, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1854; *Φιλήτας, Περὶ Ἰωαννικίου Καρτάνου, Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίτου κτλ. Ἐν Κερκύρᾳ* 1847; *Γεδεών, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* III, S. 85 ff., S. 649 ff.; Stephan Gerlachs Tagebuch 1674; Legrand, Bibliographie Hellénique 1885; Ph. Meyer, ThStK 1898.

Der Studitenmönch Damaskinos hat dadurch Bedeutung, daß er als Verfasser des „*Θησαυρός*" der bedeutendste Volksschriftsteller der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert ist. Über sein Leben ist wenig bekannt. Die Frage, ob der Studit Damaskinos identisch ist mit dem gleichzeitig genannten *ἐπίσκοπος Λιτῆς καὶ Ρενδίνης* und dem *μητροπολίτης Ναυπάκτου καὶ Ἄρτης* gleichen Namens, eine Frage, die von den Griechen einhellig bejaht, von Legrand verneint wird, muß in dem Sinne der Griechen beantwortet werden, wofür ich die Gründe in den ThStK a. a. O. angegeben habe. Zu diesen ist noch hinzuzunehmen, daß Stephan Gerlach ausdrücklich erklärt, der Bischof Damascenus von Rhendine sei Bischof von Naupact geworden (S. 60) und daß derselbe jetzt ein Buch schreibe (S. 123), offenbar den *Θησαυρός*, denn nur ein Buch von Bedeutung konnte so genannt werden. Damaskinos lebte demnach in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts und stammte aus Thessalonich. Er war Schüler des Theophanes Eleabulkos in Konstantinopel. Dem Studitenkloster angehörig und anfangs *ὑποδιάκονος* rückte er allmählich zum Bischof von Lite und Rhendine auf und war 1573 Metropolit von Naupactos und Arta, zugleich Vertreter des Patriarchen Jeremias II., als dieser in dem Jahre eine längere Reise unternahm (Gerlach 60).

Unter seinen Werken, die man bei Philetas und Sathas angegeben findet, ist das bedeutendste das „*Βιβλίον ὀνομαζόμενον Θησαυρός, ὅπερ συνεγράψατο ὁ ἐν Μοναχοῖς Δαμασκηνὸς ὁ ὑποδιάκονος καὶ στουδίτης, ὁ θεσσαλονικεύς*", erste Ausgabe höchst wahrscheinlich 1570 (Legrand), zweite 1589, dann sehr häufig bis in unsere Zeit gedruckt. Das Buch enthält namentlich 36 geistliche Reden, die 7 ethischen Trak-

tate am Ende sind nicht von Damaskinos, sondern von Joannikios Kartanos (s. d. A.). Die Sprache des Buchs ist das Volksgriechisch der Zeit. Die Reden haben größtenteils biblische Texte zum Gegenstand, andere Heiligenlegenden. Schließen sie sich in ihrem Inhalt häufig an die Väter der Kirche an, wie z. B. an Gregor von Nazianz, Andreas von Creta, Epiphanius, oder an Neuere, wie Plusiadenus, so sind sie doch selbstständige Gestaltungen des Überlieferten. Der Anlage nach sind sie überwiegend nach der Schablone der geltenden Rhethorik gearbeitet. Der Zweck der Reden ist kein theologischer, sondern ein praktischer. Damaskinos will, wie er in der Vorrede ausdrücklich sagt, dem Volke die Schrift wieder öffnen. Er behandelt darum auch größere Abschnitte aus dem Neuen Testament in praktischer Exegese und lehrhafter Anwendung nach religiöser und sittlicher Seite. Daß seine Auslegung durch die Anschauungen seiner Kirche gebunden ist, kann niemanden verwundern. Immerhin trägt Damaskinos das Wort Gottes vor und bringt es dem Volke nahe. Soweit seine Theologie heraustritt, ist sie streng orthodox und zeigt keine abendländischen Einflüsse. Verglichen mit andern Griechen, neigt Damaskinos der mystagogischen Richtung zu. Polemik treibt er selten, zuweilen gegen die Juden. Diese Vorzüge, zu denen noch der kommt, daß Damaskinos in ausgezeichnet volkstümlicher Weise schreibt, so daß er selbst einen Scherz nicht scheut, verdankt sein Buch die große Verbreitung in der griechischen Kirche. Es ist einer der wenigen Sterne für Kirche und Nationalität in der dunkelsten Zeit des hellenischen Volkes gewesen. **Ph. Meyer.**

Damaskus s. Syrien.

Damasus I., Papst, 366—384. — Damasi opera ed. F. Ubaldinus, Rom 1638; MBP 27. Bd S. 55; ed. Merenda, Rom 1754; MSL 13. Bd S. 109; Damasi Epigrammata ed. Ihm, Leipzig 1895; vgl. auch de Rossi, Inscript. christian. urbis Romae 2. Bd 1888; Jaffé, 1. Bd S. 37; Liber pontific. ed. Duchesne, 1. Bd S. 212; Marcellini et Faustini, Libell. precum CSEL 35. Bd; Hölscher, De Damasi hymnis, Münster 1858; Ebert, Gesch. der Litt. des MA., 1. Bd 2. Aufl. 1889 S. 127; Manitius, Geschichte der christlich lateinischen Poesie, 1891 S. 119; Bardenhewer, Patrologie, 1894 S. 392 ff.; Rade, Damasus Bischof von Rom, 1882; Langen, Geschichte der römischen Kirche ꝛc., S. 495; Hefele, Conciliengeschichte, 1. und 2. Bd 2. Aufl. 1873 und 75; Richter, Geschichte des weström. Reichs, 1865.

Damasus, der Sohn eines Priesters an der Laurentiuskirche in Rom (vgl. carm. 35 S. 409), ist im Jahre 305 (s. Hieron. de vir. ill. 103) wahrscheinlich in Rom geboren. Nach dem Tode des Bischofs Liberius (24. September 366) wurde er von einem Teil der Gemeinde zu dessen Nachfolger gewählt; die Gegenpartei stellte ihm den bisherigen Diakon Ursinus entgegen. Damasus mußte seine Anerkennung in blutigen Streitigkeiten erkämpfen, die infolge des unsicheren Verhaltens Valentinians I. beinahe zwei Jahre lang nicht unterdrückt werden konnten (vgl. mit den Nachrichten des Libell. prec. die Angaben des Heiden Ammian. Marcell. R. g. lib. XXVII, 3, 12 und Rufin. H. e. XI, 10). Auch nach der Beilegung der Unruhen in Rom hielten die Ursinianer an ihrem Widerspruch gegen Damasus fest. So kam es zu einem langwierigen, auch in andere Städte hinüberreichenden Schisma.

Während dieser Streitigkeiten waren Kleriker durch die weltlichen Richter zur Verantwortung gezogen worden; selbst die Folter hatte dabei Anwendung gefunden. Auf eine, wir wissen nicht von wem ausgegangene Beschwerde, erließ Valentinian I. ein Reskript, dessen Wortlaut nicht auf uns gekommen ist, aus dem indes Ambrosius die Hauptstelle citiert: In causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere, qui nec munere impar sit, nec iure dissimilis. Haec enim verba rescripti sunt, h. e. sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Quin etiam si alias quoque argueretur episcopus et morum esset examinanda causa, etiam haec voluit ad episcopale iudicium pertinere (ep. 21, 2 MSL 16 S. 1003). Rade hat geurteilt, daß der Kaiser in diesem Reskript die prinzipielle Scheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Gerichtsbarkeit vollzog (S. 24). Dabei ist indes, wie mich dünkt, seine Bedeutung überschätzt: es enthielt nur die ausdrückliche Anerkennung der thatsächlich vorher schon anerkannten Disziplinargewalt der Bischöfe bezw. Synoden; sie beschränkte sich auf Glaubenssachen (causae fidei), Streitigkeiten über kirchliche Ämter (causae ecclesiastici alicuius ordinis) und sittliche Verfehlungen (causae morum). Es war lediglich eine Anwendung dieser Rechtsanschauung, wenn Damasus nach der Beseitigung des Ursinus mit dem Gericht über seinen Anhang beauftragt wurde. So nach dem Schreiben der röm. Synode von 378 oder 379 an Gratian (Mansi III S. 625, über das Jahr Rade

S. 34): Statuistis ad redintegrandum corpus ecclesiae, quod furor Ursini . . diversas secuerat in partes, ut auctore damnato ceterisque . . a perditi coniunctione divulsis de reliquis ecclesiarum sacerdotibus episcopus Romanus haberet examen, ut et de religione religionis pontifex cum consortibus iudicaret, nec ulla fieri videretur iniuria sacerdotio, si sacerdos nulli usquam profani iudicis . . arbitrio facile subiaceret. Es scheint mir deshalb unrichtig, daß Rade S. 25 und Langen S. 504 aus dieser Thatsache entnehmen, die abendländischen Bischöfe überhaupt gehörten vor das Forum des Bischofs von Rom. Dem Anlaß der Verfügung gemäß handelte es sich nicht um die Ausdehnung der römischen Disziplinargewalt, sondern um ihre Anerkennung. Diese hing jedoch in der Luft, so lange die kirchlichen Urteile nicht durch die staatlichen Beamten ausgeführt werden mußten. Deshalb forderte die erwähnte römische Synode, daß sie zum Vollzug derselben verpflichtet würden: Quaesumus, . . ut iubere pietas vestra dignetur, quicunque vel eius (Dam.) vel nostro iudicio, qui catholici sumus, fuerit condemnatus atque iniuste voluerit ecclesiam retinere, vel vocatus a sacerdotali iudicio per contumaciam non adesse, seu ab i. v. praefectis praetorio Italiae vestrae sive a vicario accitus ad urbem Romam veniat, aut si in longinquioribus partibus huiusmodi emerserit quaestio, ad metropolitani per locorum iudicia deducatur examen, vel si ipse metropolitanus est, Romam necessario vel ad eos, quos Rom. ep. iudices dederit, contendere sine dilatione iubeatur (S. 626). Gratian verfügte diesem Antrag gemäß (Mansi III S. 628 f.); doch erhielt seine Verfügung wie es scheint, keine allgemeine Geltung (s. Löning, D. KR. I S. 288 f.). Hatte die Synode dem römischen Bischof die Disziplinargewalt über die Metropoliten zugeschrieben, so sah sie sich auch genötigt, eine Festsetzung über die Disziplin in Bezug auf ihn zu treffen. Hier beantragte sie, ut ep. R., si concilio eius causa non creditur, apud concilium se imperiale defendat (S. 627). Die Motive sind nicht mehr ersichtlich; offenkundig scheint nur die Absicht, Anklagen zu erschweren. Im kaiserl. Reskript wird auf diesen Antrag nicht geantwortet: das kam wohl einer Ablehnung gleich.

Man kann die angeführten Erlasse nicht füglich als Erfolge betrachten, welche die kirchliche Politik des Damasus erzielte. Als Politiker erscheint er überhaupt unbedeutend: weder diese Verfügungen, noch das berühmte Edikt Theodosius' d. Gr. vom 27. Februar 380 (Cod. Theod. XVI, 1, 2: Cunctos populos . . in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum ap. tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret), noch den 3. Kanon der Konstant. Synode von 381 wußte er als Mittel zu benützen, um die kirchliche Stellung Roms zu erhöhen; vollends sein nicht gerade geschicktes Verhalten in der antiochenischen Frage (s. u.) schadete nur. Erst der Pontifikat des Siricius bezeichnet hier den Fortschritt.

In den dogmatischen Streitigkeiten blieb Damasus der traditionell römischen Politik treu: wir finden ihn als Gegner der Arianer (s. Bd II S. 42 ff.); aber auch als Verfolger der Luciferianer (s. Marc. et Faust. lib. pr. 77 ff. S. 28 ff.). Seine Amtszeit fiel in die Jahre, in welchen sich die Verständigung zwischen den Jungnicänern des Orients und den Altnicänern vollzog. Man kann aber nicht sagen, daß er die Aufgabe begriff, die ihm dabei zufiel. Denn er hemmte die Vereinigung, statt sie zu fördern, indem er im antiochenischen Schisma einfach die Partei der altorthodoxen Gemeinde hielt. Vergeblich suchte Basilius von Cäsarea ihn zur Anerkennung des Meletius zu bewegen (ep. 68 ff. S. 161 und 92 S. 183 ed. Maurin.). Eine römische Synode von 382 versagte Flavian die kirchliche Gemeinschaft (Sozom. h. e. VII, 11 S. 705). Wenig erfolgreich war sein Einschreiten gegen den italienischen Arianismus. Wahrscheinlich schon im Jahre 369 (s. Rade S. 56 f.) hat er auf einer Versammlung der italienischen Bischöfe Aurentius von Mailand verdammt (Jaffé 232). Aber das Urteil war ein Schlag ins Wasser; denn es wurde von der Staatsgewalt nicht vollzogen; Aurentius blieb bis an seinen Tod Bischof; erst dann folgte durch die Wahl des Ambrosius auf den Arianer ein Orthodoxer. Dagegen hat Damasus mit seinen wiederholten Erklärungen gegen den Apollinarismus recht behalten: ihn verwarf eine römische Synode, wahrscheinlich 377 (s. Rade S. 113); von einer späteren, wahrscheinlich der des Jahres 381 sind 24 Anathematismen erhalten, in denen Arianismus, Sabellianismus, Apollinarismus &c. verworfen werden (Theodor. h. e. V, 11 S. 418 f. ed. Gaisford).

Daß es Damasus nicht an wissenschaftlicher Bildung und gelehrten Interessen fehlte, zeigt sein Verkehr mit Hieronymus; es handelte sich dabei meist um exegetische Fragen.

Ein großes Verdienst erwarb er sich dadurch, daß er die Revision der lateinischen Bibelübersetzung anregte (s. Bd III S. 36, 48). Er selbst hat eine verlorene Schrift de virginitate verfaßt (Hier. ep. 22, 22: Damasi super hac re versu prosaque composita); außerdem eine größere Anzahl metrischer Inschriften; die letzteren, nicht aber die ersten erwähnt Hieronymus de vir. ill. 103. Sie waren zum Schmuck der römischen Cömeterien, denen Damasus überhaupt verständnisvolle Pflege widmete, bestimmt, dort wurden sie von dem Kalligraphen Furius Dionysius Filocalus, dem Illustrator, vielleicht auch Verfasser der Chronographie von 354 (s. Mommsen, ASG I S. 565, 607) in eigenartiger Zierschrift ausgeführt (s. de Rossi, Roma sotter. I S. 288 und Tafel 4, II S. 195 u. Tafel 3 f.; Bullet. 1873 S. 158 und Tafel 12). Die eine und die andere dieser Inschriften ist in Bruchstücken in den letzten Jahrzehnten wieder zu Tage gekommen.

Über die Persönlichkeit des Damasus ist ein Urteil unmöglich. Das Lob, das Hieronymus ihm erteilt, wiegt nicht schwer; aber auch die Anklagen, die gegen ihn erhoben wurden, haben wenig Gewicht: sie gehen alle von erklärten Gegnern aus.

Damasus starb, nahezu achtzigjährig, am 11. Dezember 384 (s. Duchesne l. c. I S. CCL). **Hauck.**

Damasus II., Papst, 1047–1048. – Jaffé I S. 528; Watterich, Rom pontif. vitae, 1. Bd S. 74 ff.; Giesebrecht, Kaiserzeit, 2. Bd S. 437; Langen, Geschichte der röm. Kirche &c. S 445; Hauck, KG. Deutschlands, 3. Bd S. 593.

Nach dem frühzeitigen Tode Clemens' II. ernannte Heinrich III. Weihnachten 1047 zu Pöhlde den Bischof Poppo von Brixen zu seinem Nachfolger. Er nannte sich Damasus II. Von dem Markgrafen Bonifatius von Tuscien wurde er im Sommer 1048 nach Rom geführt, und dort am 17. Juli konsekriert. Er starb jedoch bereits am 9. August d. J. **Hauck.**

Damiani, Petrus, gest. 1072. — Die Schriften des P. D. sind von Constantinus Caietanus gesammelt und in 4 Bänden, Rom 1602 ff., herausgegeben worden, die letzte Gesamtausgabe erschien Bassano 1783. Im Folgenden wird die Pariser Ausgabe von 1642 citiert. Tomus I enthält die Epistolarum libri VIII (die 158 Briefe, eine hervorragende Quelle für die politische, Kirchen und Klostergeschichte wie für das Leben P. D.s, sind nach dem Stande der Adressaten geordnet: Buch 1 umfaßt die Briefe an Päpste, B. 2 an Kardinäle, B. 3 an Erzbischöfe, B. 4 an Bischöfe, B. 5, 6 an Erzpriester, Priester, Äbte und Mönche, B. 7 an weltliche Große, B. 8 an Privatpersonen; tom. II die Sermones (von den 75, nach Monaten geordneten, Predigten sind 19 und zwar Nr. 9. 11. 23. 26. 27. 28. 40. 43. 44. 47. 52. 53. 56. 57. 59. 60. 61. 63. 70 auszuscheiden, welche dem Nikolaus, Mönch von Clairvaux, einem Schüler des heiligen Bernhard von Cl. angehören vgl. Casimiri Oudini commentarius de scriptoribus ecclesiasticis tom. II, vitae s. Odilonis abbatis Cluniacensis, s. Mauri episcopi Caesenatis, s. Romualdi abbatis, s. Rodulphi episcopi Eugubini et s. Dominici Loricati etc., Lipsiae 1722 p. 689 ff.) und Sanctorum Historiae; tom. III die opuscula; tom. IV die preces und carmina. Einige Cajetan entgangene Schriften von P. D. hat dann noch A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio tom. VIb, Rom 1832, p. 211–244 veröffentlicht. Die Schriften D.s bei Migne s. l. tom. 144. 145. Ueber die Ausgaben einzelner Schriften vgl. unten im Text. Für die Jugend und die letzten Jahre P. D.s ist Hauptquelle die von Johannes von Lodi, einem Eremiten von Fonte Avellana, c. 1076 verfaßte Lebensbeschreibung (opera Petri Damiani ed. Cajetanus I p. 1–16). — Litteratur: G. Henschenius, AA. SS. Boll. Febr. III p. 406–415; Joh. Laderchi, Vita S. Petri Damiani, Rom 1702; Annales Camaldulenses ordinis S. Benedicti, Johanne Benedicto Mittarelli et Anselmo Costadoni auctoribus, tom. II, Venetiis 1756 fol.; A. Vogel, Peter Damiani, Jena 1856 (Vortrag, 32 S.); C. Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im elften Jahrhundert, Marburg 1859. 1864; A. Fr. Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter, 7 Bde, Schaffhausen 1859–1861; A. Capecelatro, Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo, Firenze 1862; J. Fehr, Petrus Damiani: Österreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie herausgeg. von Th. Wiedemann, VII, Wien 1868, S. 189–240; H. Paech, Die Pataria in Mailand, Sondershausen 1872; E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III., 2 Bde, Leipz. 1874. 1881; Fr. Neukirch, Das Leben des P. Damiani (Teil 1: Bis zur Ostersynode 1059). Nebst einem Anhang: Damianis Schriften (chronol. geordnet S. 91–117), Diss. Göttingen 1875, eine vortreffliche Untersuchung; A. Wambera, Der hl. Petrus Damiani, Abt vom Kloster d. hl. Kreuzes v. Fonte Avellana u. Kard.-Bisch. v. Ostia, sein Leben und Wirken, 1006/7–1072, Tl. 1 (bis 1058), Diss. Breslau 1875 (50 S.); K. Werner, Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, Wien 1878; L. Guerrier, De Petro Damiano Ostiensi episcopo Romanaeque ecclesiae cardinali, Aureliae 1881, Diss. (96 S.); C. J. v. Hefele, Conciliengesch. 4. Bd 2. Aufl. Freiburg i. B. 1879; W. von Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit, 5. Aufl. 2. u. 3. Bd, Leipzig 1885, 1890; J. Kleiner-

manns, Der heil. Petrus Damiani, Mönch, Bischof, Kardinal, Kirchenlehrer. In seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt, Steyl 1882; F. W. E. Roth, Der hl. Petrus Damiani O. S. B. nach den Quellen neu bearbeitet: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. d. Cistercienser-Orden, VII, 1 S. 110 ff. 357 ff., VII, 2 S. 43 ff., 321 ff., VIII S. 56 ff., 210 ff., Würzburg 1886, Brünn 1887; C. A. Fetzer, Voruntersuchungen zu einer Gesch. d. Pontificats Alexanders II. (Petrus Damiani unter Alexanders II. Pontificat S. 37—71), Diss., Straßburg 1887; A. Dresdener, Kultur- nud Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrhundert, Breslau 1890; O. Pfülf, Damianis Zwist mit Hildebrand: Stimmen aus Maria-Laach, 41. Bd, Freiburg i. B. 1891 S. 281 ff. 400 ff. 503 ff.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII., Bonn 1892; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V., 1. und 2. Bd, Leipzig 1890. 1894; W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, 2 Bde, Leipzig 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Bd, Leipzig 1896; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi. 2. Aufl., 2. Bd, Berlin 1896, S. 1519 f.; R. Davidsohn, Geschichte von Florenz, 1. Bd, Berlin 1896; derselbe, Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz, Berlin 1896; J. B. Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., Freiburg i. B. 1896.

P. D. ist 1006—7 (vix plane quinquennio ante meae nativitatis exortum humanis rebus exemptus est tertius Otto, opusc. 57 cap. 5, op. III p. 380. Otto III., gest. 23. Januar 1002) zu Ravenna geboren. Seine Eltern, welche eine zahlreiche Familie nur mit Mühe unterhielten, brachten dem Kinde so wenig Liebe entgegen, daß die Mutter ihm sogar die Nahrung vorenthielt und erst durch die Frau eines Priesters zum Bewußtsein ihrer Pflichten gebracht werden mußte (Johannes Laudensis vita c. 1). Als der Knabe in zartem Alter Waise geworden, kam er unter die Gewalt eines herzlosen älteren Bruders, der ihn schlecht behandelte und später zur Verrichtung niederer Arbeiten mißbrauchte, bis ein anderer Bruder, Damianus mit Namen, sich seiner annahm. Ob Petrus nach diesem seinem Retter den zweiten Namen Damianus (Damiani) sich beigelegt hat, von dem er selbst übrigens nur sehr selten Gebrauch machte, oder ob bereits sein Vater den Namen geführt hat, muß unentschieden bleiben. Die Hilfe dieses Bruders ermöglichte es P. D., dem Studium in Faenza und Parma (a. 1034, opusc. 42 cap. 7) sich zu widmen. Als er dann in Ravenna, wahrscheinlich über Grammatik und Rhetorik, zu lehren begann, fanden seine anziehenden Vorträge großen Zulauf und trugen ihm Ehre und Reichtum ein (vita cap. 2). Aber die äußerlich glänzende Laufbahn, die sich ihm eröffnete, befriedigte ihn nicht, die Verlockungen der Sinnenlust machen ihm viel zu schaffen, er beginnt asketisch zu leben, und flüchtet schließlich in die Niederlassung von Eremiten, welche in einem abgelegenen Apenninthal, vielleicht von einem Schüler Romualds, zu Fonteavellana bei Gubbio (Eugubium) gegründet worden war. Da P. D. nur kurze Zeit als Lehrer thätig gewesen zu sein scheint, wird er etwa 1035 d. h. im 28. oder 29. Lebensjahr diesen Schritt gethan haben. In Fonteavellana wußte man den neuen Ankömmling zu schätzen, denn mit Übergehung des gewöhnlichen Noviziates ließ der Prior denselben sofort einkleiden und das Gelübde ablegen (vita cap. 4). Der Erfolg hat diese Beschleunigung gerechtfertigt. Denn selbst die alten Einsiedler wurden durch den Eifer Damianis in der Erfüllung der strengen Avellaner-Regel in Schatten gestellt und erst nach einer schweren Krankheit, welche er durch das Übermaß von Fasten und Nachtwachen sich zuzog, lernte er in diesen Dingen Zurückhaltung üben. Als er sich nun auf das Studium der heiligen Schrift warf und zu predigen begann, leistete er auch hierin bald so Hervorragendes, daß Abt Guido ihn für 2 Jahre (1039—1041) zur Unterweisung seiner Mönche nach dem nördlich von Ravenna gelegenen Kloster Pomposa berief (vita cap. 6) und das Kloster des heiligen Vincenz im Gebiet von Urbino ihn darauf zu gleichem Zweck kommen ließ (1043). Hat P. D. an beiden Orten durch Neubelebung der mönchischen Disziplin die auf ihn gesetzten Erwartungen erfüllt, so ist sein Aufenthalt in dem zuletzt genannten Kloster dadurch noch besonders wichtig geworden, daß er während desselben die Biographie seines berühmten Landsmannes Romuald (vita Romualdi: opera II, p. 188—208, MSL 144, 953—1008, MG. SS. IV, p. 846—854) verfaßt hat, welcher dort gewirkt hatte (vita Rom. cap. 42). Aber erst als er etwa im Jahre 1043 Prior (Abt) von Fonteavellana geworden war, vermochte er den starken Einfluß auszuüben, zu welchem er befähigt war. Seine begeisterte Propaganda für das durch Romuald unter Benutzung der Benediktinerregel klösterlich organisierte Einsiedlerleben zog zahlreiche Weltflüchtige an und aus den auf diesem Wege neu entstehenden Klöstern bildete sich die Kongregation von Avellana. Allerdings hat P. D. sein Interesse und seine Fürsorge auf diesen Kreis nicht ausschließlich beschränkt, aber das unter seiner Leitung emporblühende Gemeinwesen stand

seinem Herzen naturgemäß am nächsten (vita cap. 7). Daß er sein Kloster von der Armut befreit hat, in welcher er es übernommen, berichtet er selbst einmal (epist. III, 2), auch die Sammlung einer stattlichen Bibliothek war sein Werk. Aber in erster Linie war sein Augenmerk doch darauf gerichtet, seine Mönche mit dem Geiste der Entsagung und Selbstbeherrschung zu erfüllen. In besonderen Schriften hat er über die Regel gehandelt (opusc. 14. 15, op. III, 140 ff.) und verteidigte gegenüber vielen Angriffen, gerade auch aus mönchischen Kreisen, nachdrücklich das starke Fasten (opusc. 55, 7, op. III, 371) und die Selbstgeißelung (epist. IV, 27, op. I, 99 f.), welche zu einem System ausgebildet worden war und von dem bekannten Dominicus Loricatus am virtuosesten gehandhabt wurde. Neben den unmittelbaren asketischen Übungen war das Lesen der Schrift und der Kirchenväter gestattet, auch von Handarbeiten hören wir. Dagegen suchte er jedes Hinaustreten in die Welt abzuschneiden (opusc. 12, apologeticus de contemptu saeculi, op. III, 105—123), verbot die Beschäftigung mit weltlichen Dingen und weltlicher Wissenschaft (u. a. opusc. 45). Unter dem Einfluß der Stimmung, daß alles außerhalb des Klosters Liegende vom Übel sei, konnte er sogar die Forderung erheben, daß die Mönche selbst gegen das kirchliche Leben sich absperren möchten und sich fernhalten von Predigt wie Seelsorge; bei anderer Gelegenheit freilich nahm er das Recht der Sakramentsverwaltung und die Teilnahme an den Synoden für seine Mönche in Anspruch (opusc. 28, op. III, 227 ff.).

Der Weltklerus bedurfte der Reform nicht weniger als das Mönchtum und das kirchliche Leben gewährte ein geradezu trostloses Bild. Die Überzeugung von der Unhaltbarkeit der herrschenden Zustände machte P. D. zum furchtlosen Bußprediger und riß ihn in den Kampf gegen die beiden Grundübel seiner Zeit, die Simonie und den Nikolaitismus in den heiligen Krieg, welchem er sein Leben gewidmet hat. Zu denen, welche ebenso urteilten, gehörte Erzbischof Gebhard von Ravenna, aber dieser Reformfreund starb 1044. Da schien ein Umschwung zum Besseren gerade an dem Mittelpunkt des Verderbens, in Rom selbst, sich zu vollziehen, denn an die Stelle Benedikts IX. trat 1045 der Priester Johannes Gratianus, welcher den Ruf genoß, sich rein erhalten zu haben. Petrus D. jubelte diesem Gregor VI. entgegen und machte ihm sofort bestimmte Reformvorschläge in Bezug auf einige seiner Meinung nach unangemessen besetzte Bischofsstühle (epist. I, 1. 2). Aber der neue Papst war den großen Aufgaben nicht gewachsen, die zu lösen waren, ganz abgesehen davon, daß derselbe, was erst später bekannt wurde, selbst der Simonie sich schuldig gemacht hatte.

Nachdem die Hoffnung auf eine Reform der Kirche durch ihre eigenen Organe damit beseitigt war, war nur noch eine Macht auf Erden, welche sie herbeiführen konnte — der deutsche König Heinrich III. Zu einer ersten Berührung zwischen Petrus D. und dem König führte die Neubesetzung des Bischofsstuhles von Ravenna durch den Kölner Kanonikus Widger (Ende 1044). Denn als derselbe durch sein ungeistliches Wesen so große Unzufriedenheit erregt hatte, daß er auf dem Reichstag zu Aachen (18. Mai 1046) abgesetzt wurde (Hermann von Reichenau, chronicon 1046, MG. SS. V p. 126; Anselm gesta episc. Leodiensium c. 58; MG. SS. VII p. 224), spendete P. D. wegen dieser Vertreibung des Räubers dem König überschwängliches Lob und beschwor ihn, gegenüber den zu erwartenden Bemühungen desselben um eine Wiedereinsetzung fest zu bleiben (epist. VII, 2). Über die Aufnahme dieses Schreibens ist nichts bekannt, das thatsächliche Verhalten Heinrichs deckte sich jedenfalls mit den Wünschen D.s, denn dem Straßburger Domherrn und früheren italienischen Kanzler Hunfried wurde Ravenna übertragen. Daß Heinrich noch am Ende desselben Jahres in Sutri und Rom den apostolischen Stuhl von seinen drei unwürdigen letzten Inhabern (Benedikt IX., Silvester III., Gregor VI.) befreite, hat ihm reiche Anerkennung durch P. D. eingetragen (liber gratissimus c. 38; vgl. Epist. 7, 3). Bei der Kaiserkrönung am Weihnachtstage befand sich der Letztere in Rom (opusc. 13 cap. 16) und darauf ruht der Wert seiner Angaben über die Verleihung des Patriziates an Heinrich (liber gratissimus cap. 38; disceptatio synodalis). Während der folgenden Monate, die der Kaiser in Unteritalien zubrachte, weilte D. allerdings in seinem Kloster, aber aus Epist. I, 3 ergiebt sich, daß die beiden Männer in Verbindung blieben. Im April des Jahres 1047 hatten sie dann noch eine persönliche Zusammenkunft in dem Apollinariskloster zu Classe bei Ravenna (epist. VII, 1). — Zur Durchführung des begonnenen Reformwerkes war in erster Linie der neue von Heinrich III. eingesetzte Papst berufen, Clemens II. (Bischof Suidger von Bamberg). An dem guten Willen dieses vortrefflichen Mannes war nicht zu zweifeln und Benzo von Alba konnte von ihm mit Recht sagen, daß er seinen Papstnamen verdiente (Panegyricus VII c. 2, SS. XI

p. 671), aber es fehlte ihm die kühne und wuchtige Initiative. Eine Reihe übelbeleumdeter Bischöfe die aus ihren Stellen hätten entfernt werden müssen, verblieben darin und wurden nun erst recht anmaßend. Kaiser Heinrich III. hatte P. D. aufgefordert und ihm befohlen, dem Papst persönlich über die kirchlichen Zustände seiner Gegend Bericht zu erstatten, hatte ihm dann sogar noch ein Schreiben zur persönlichen Übergabe an Clemens zugehen lassen. Aber P. D. versprach sich offenbar keinen Erfolg von der Reise, denn er sandte den Brief an seinen Adressaten mit einem Begleitschreiben (Epist. I, 3), welches die Entscheidung über sein Kommen dem Papst übertrug, zugleich aber seinem Unmut über dessen Milde klaren Ausdruck gab. Die Antwort Clemens II. ist uns nicht erhalten; wahrscheinlich hatte derselbe die Absicht, den Eremiten von Avellana selbst aufzusuchen, da überraschte ihn auf der Reise der Tod am 9. Oktober 1047.

Als nach dem kurzen Pontifikat Damasus' II. (B. Poppo v. Brixen) die Leitung der Kirche an Leo IX. (Bischof Bruno v. Toul) 1049 überging, wurde die Kirchenreform nunmehr auch von dem päpstlichen Stuhl energisch aufgenommen. Sofort sehen wir auch P. D. wieder hervortreten. In bedeutsamen Schriften (s. u.) sprach er sich über die großen Aufgaben aus, welche jene Zeit bewegten, hat auch wenigstens an der römischen Ostersynode des J. 1051 teilgenommen — ob noch an anderen, ist ungewiß — und von dem Papst einen Erlaß erwirkt gegen die, wie es scheint, damals verbreitete und selbst von dem Bischof Gisler von Osimo gebilligte Sitte, daß Mönche unter Bruch ihres Gelübdes das Kloster verließen, um als Laien zu leben (opusc. 16). Das große Vertrauen, welches P. D. dem Papst entgegenbrachte und welches nicht ausschloß, daß er wie auch andere (Hermann von Reichenau chron. 1053, MG. SS. V p. 132) an der Kriegführung Leos gegen die Normannen Anstoß nahm (epist. 4, 9 op. I 53), wurde trotz einer wahrscheinlich bald beseitigten Trübung ihrer Beziehungen (epist. 1, 4) von seiten Leos erwidert und auch durch Privilegien bekräftigt. — Das Verhältnis zu Viktor II., dem man später nachsagte (Leo Ostiensis chron. lib. II cap. 89), die Mönche nicht sehr geliebt zu haben, war ein weniger intimes. Zwar scheint P. D. an der Synode zu Florenz (Pfingsten 1055) teilgenommen zu haben, bewies auch durch ein Schreiben an den Papst (epist. 1, 5), daß er sich nicht scheute, das Wort zu ergreifen, wenn Reden ihm Pflicht zu sein schien, und hat günstig über seine Amtsführung geurteilt (opusc. 58, 8, op. III p. 376), aber ein eigentliches Zusammenarbeiten der beiden Männer hat nicht stattgefunden.

Eine bedeutungsvolle Wendung erhielt das Leben P. D.s durch den Pontifikat Stephans IX. In freier Weise hatte er bis dahin seine Kräfte der Reform der Kirche gewidmet, durch keine amtliche Stellung zu einer über Avellana hinausgreifenden Wirksamkeit verpflichtet. Der neue, selbst aus dem Kloster hervorgegangene, Papst versprach sich aber noch größeren Nutzen für die Kirche, wenn er ihn in das Kirchenregiment selbst hineinzog: noch vor Ende 1057 ernannte er ihn zum Kardinal und Bischof von Ostia und damit zum ersten der Kardinalbischöfe. Es war nicht das konventionelle Prunken mit Demut, als P. D. dieser Erhebung widerstrebte und erst durch die Androhung der Exkommunikation zum Gehorsam sich zwingen ließ (vita cap. 14), sondern der Schrecken des Eremiten, in die Welt, die er verlassen, dauernd zurückkehren zu müssen; als seinen Verfolger hat er später den Papst bezeichnet (opusc. 19 Praefatio, op. III p. 184), der ihm den Episkopat nicht kanonisch sondern gewaltsam aufgebürdet habe. Aber die Anregung zu dieser Beförderung hatte Stephan von anderer Seite empfangen, von dem Subdiakonus Hildebrand. P. D. hat dies selbst in einem Brief klar ausgesprochen (epist. 2, 8), der freilich zugleich erkennen läßt, daß schon damals Trübungen ihres Verhältnisses nicht gefehlt haben. Wann diese beiden Männer mit einander bekannt geworden sind, ist nicht zu ermitteln. Ihre wesentliche Übereinstimmung in Bezug auf die großen Ziele mochte sie längst zusammengeführt haben, wenn auch erst aus dem Jahre 1058 ein Brief D.s von ihrem Verkehr Zeugnis ablegt (ep. 2, 9). Nachdem einmal P. D. der Anordnung des Oberhauptes der Kirche sich gefügt hatte, sehen wir ihn mit derselben Hingebung den Pflichten seines Bistums nachkommen wie vordem den Aufgaben unter seinen Einsiedlern. Sein Biograph rühmt seine ausgedehnte Predigtthätigkeit (vita cap. 15) und weiß zu berichten, daß unter dem Klerus der römischen Kirchenprovinz die Wirkung seines Vorbildes darin hervortrat, daß die kanonische Lebensweise wieder mehr in Aufnahme kam. Auch zu seinen bischöflichen Kollegen im Kardinalskollegium nahm er sofort eine entschiedene Stellung ein. Das Schreiben, mit welchem er sich einführte (epist. 2, 1) zeigt, was die römische Kirche in der allgemeinen Verderbnis jener Zeit zu leisten habe, und war ein energischer Appell an das Pflichtbewußtsein der Bischöfe der Laterankirche. Über den Umfang der direkten Mitwirkung D.s an den Reformmaßregeln Papst Stephans sind wir nicht unterrichtet, aber

die Art, wie er über denselben geurteilt hat (z. B. opusc. 28, 1, op. III p. 228), zeigt seine volle Befriedigung, und auch Stephan seinerseits gab ihm noch durch Übertragung des Bistums Gubbio einen Vertrauensbeweis.

Der Tod dieses Papstes (29. März 1058) hat P. D. für kurze Zeit an seinen alten Wirkungskreis zurückgeführt, denn als der römische Adel durch die rasche Inthronisation des Bischofs Johann von Velletri, der bezeichnenderweise den Namen Benedikt X. annahm, die ihm entrissene Macht über den apostolischen Stuhl wiederherzustellen suchte, konnten die opponierenden Kardinäle in Rom sich nicht halten, P. D. floh nach Avellana. Erst am Ende desselben Jahres (wahrscheinlich im Dezember) erfolgte der Gegenschlag, indem die in Siena versammelten Kardinäle den Bischof Gerhard von Florenz zum Nachfolger Stephans erwählten, Papst Nikolaus II. Für diesen war es von großer Bedeutung, daß P. D. in einem Schreiben an den Erzbischof Heinrich von Ravenna (ep. 3, 4) energisch für ihn eintrat, und auf Grund langer Bekanntschaft ihm das beste Zeugnis ausstellte. Auch für seine Person erwartete P. D. viel von dem Neugewählten, aber nicht Auszeichnungen und Ehren, sondern Befreiung davon. In die alten Verhältnisse zurückgekehrt, war ihm wieder zum vollen Bewußtsein gekommen, was er durch den Weggang nach Rom hatte im Stich lassen müssen, die Sehnsucht nach dem harten Büßerleben überwältigte ihn, er beschließt, auf die ihm übertragenen Kirchenämter zu resignieren. Als er in Florenz diesen Wunsch dem designierten Papst und Hildebrand vortrug, fand er allerdings kein Gehör, aber er hielt seinen Verzicht aufrecht und suchte ihn, nach Avellana zurückgekehrt, durch eine eingehende Erklärung zu rechtfertigen (opusc. 20: apologeticus ob dimissum episcopatum, op. III p. 193—199). Eine hundertjährige Buße sei ihm bereits nach einer Beichte wegen seines Schrittes auferlegt worden, aber auch Kerkerhaft wolle er ertragen. Der Schreiber weiß, daß Hildebrand ihm widerstreben wird, „der schmeichelnde Tyrann, der mit der Liebe eines Nero Mitleid bewies, mit Ohrfeigen liebkoste, mit Adlerskrallen streichelte", aber hofft offenbar, seinen „heiligen Satan" zu gewinnen, denn er verspricht ihm das Verlassen des Bistums aufzuschieben, bis er ihn und dem Papst zum Sieg begleitet und den letzteren geweiht habe. Und die Abdankung eines Bischofs ist zulässig, wie die Geschichte der Kirche beweist, vor allem in gegenwärtiger Zeit, wo der Episkopat verweltlicht ist; dazu nun noch seine Gesundheit, sein Alter, sein aufgeregter Zustand — P. D. vergaß in der That nichts, was seine Bitte empfehlen konnte. Dieselbe wurde abgeschlagen (opusc. 19). Unter der Regierung Nikolaus II. hat dann P. D. nicht nur seine bisherigen Ämter weiter behalten, sondern auch noch die Verwaltung des Bistums von Velletri übernehmen müssen, und als es galt, im Norden Italiens dem Einfluß Roms eine wichtige Position zu erobern, wurde er neben Anselm von Lucca (Alexander II.) mit der wichtigen Legation nach Mailand (zwischen 24. Januar und 13. April 1059) betraut (opusc. 5: Actus Mediolani, de privilegio Romanae ecclesiae, op. III p. 31—35; Arnulf, Gesta episcoporum Mediolanensium lib. III cap. 14. 15, MG. SS. VIII p. 20 f.; Bonizo, liber ad amicum lib. V MG. SS. libelli de lite tom. I p. 593). Die kirchlichen Verhältnisse dieser Stadt waren durch den Kampf der patarenischen Bewegung gegen den Erzbischof Wido und den Klerus völlig zerrüttet, das Eintreffen der Gesandten des Papstes vermehrte noch die allgemeine Erregung. Daß P. D. in der Synode der Geistlichkeit den Vorsitz übernahm, gab das Signal zum offenen Aufruhr der ganzen Stadt. Landulf, der Führer der Pataria, und Wido verloren die Herrschaft über ihre Parteigenossen, P. D. geriet in Lebensgefahr. Da gelang es dem letzteren zu Worte zu kommen und damit einen vollständigen Sieg zu erringen: die Unterwerfung der Kirche des heiligen Ambrosius unter den Stuhl Petri sowie die Abschwörung der Simonie und der Priesterehe seitens des Klerus. Schon mehrfach war P. D. durch Hildebrand zu einer Zusammenstellung der Rechte und Privilegien des apostolischen Stuhles nach den Dekreten und Thaten der römischen Bischöfe aufgefordert worden, wie er in dem Eingang seines an Hildebrand gerichteten Referates über die Mailänder Vorgänge bekennt, jetzt erklärt er den Wert einer solchen Arbeit erkannt zu haben und ist bereit zu ihrer Ausführung.

Als nach dem Tode Nikolaus' II. (19. Juli 1061) das Schauspiel eines päpstlichen Schismas sich wiederholte, indem die Hildebrandinische Reformpartei jenen Anselm von Lucca erhob, Alexander II. (1. Okt.), König Heinrich IV. in Basel (28. Okt.) den von den Römern wie von den lombardischen Bischöfen gewünschten Bischof Cadalus von Parma, Honorius II, ernannte, hat P. D. die Sache Alexanders mit Feuereifer vertreten. Im Winter 1061/62 rüstete Cadalus zum Kampf und ließ Benzo von Alba für sich in Rom werben (vgl. Bd II S. 605, 46). Ende März stand er vor den Thoren der Stadt. P. D. versuchte ihn durch einen Brief (epist. I, 20) zur Umkehr zu bewegen, in welchem er sich bis zur

Todesandrohung verstieg, und als das Waffenglück dem Gegner sich zugewandt hatte (14. April), apostrophierte er in einem zweiten Schreiben (epist. I, 21) den „Lügenbischof“ mit einer Flut von Verwünschungen. Da trat durch Herzog Gottfried von Lothringen Anfang Mai in dem Kampfe der Päpste unerwartet ein Waffenstillstand ein; die Entscheidung über die beiden Rivalen fiel an Deutschland (vgl. Bd I S. 557,10 f.). Aufs neue griff jetzt P. D. zur Feder und verfaßte während des Sommers für die Ende Oktober in Augsburg stattfindende Versammlung die Schrift **Disceptatio Synodalis**, welche nicht nur für die Geschichte des Schismas bedeutungsvoll ist, sondern auch für die Auslegung des Papstwahlgesetzes von 1059, das von P. D. mitunterzeichnet worden war (op. ed. Cajetanus III p. 21—31; ed. Heinemann, MG libelli de lite, tom. I p. 77—94; vgl. Scheffer-Boichorst, Mt d. Instituts f. österreichische Geschichtsforschung XIII, 1892, p. 129 bis 137). In Form des Disputes zwischen einem Anwalt des Königs und einem Verteidiger der römischen Kirche wägt der Verfasser die für Cadalus sprechenden Gründe und das, was die Ansprüche Alexanders unterstützte, unter Aufwendung von Gelehrsamkeit und Dialektik gegeneinander ab. Daß sein Held in diesem Streit gut abschließt, war selbstverständlich und der Ausgang der Unterredung sollte der bevorstehenden Verhandlung das Vorbild liefern. Am Anfang des nächsten Jahres (1063) ist dann durch Bischof Burchard von Halberstadt als Gesandten der Augsburger Synode die Wahl Alexanders II. anerkannt worden und bald folgte seine Einführung in Rom durch Herzog Gottfried. Nun hielt P. D. den Zeitpunkt für gekommen, seine alten Wünsche wieder vorzubringen, und bittet von Avellana aus Alexander II. um Enthebung von dem Bistum. Kurz vor der Lateransynode, welche der Papst nach Ostern abgehalten hat, wird dieser Brief (epist. I, 15) verfaßt worden sein, bald darauf erhält P. D. — den Auftrag zu einer Reise nach Frankreich (Epist. 6, 5. 4. 2; 2, 6; **De gallica profectione Domni Petri Damiani et ejus ultramontano itinere**: A. Mai, Script. vet. n. c. VI b, p. 193—210; **Anonymus cluniacensis I, II**: opp. ed. Caietanus p. 396—98 vgl. Neukirch S. 9 ff.), um einen Streit zwischen dem Abt Hugo von Cluny und dem Bischof Drogo von Macon zu entscheiden. Mit einem warmen Empfehlungsschreiben Alexanders II. ausgerüstet (Jaffé Nr. 4516), fand P. D. ehrenvolle Aufnahme und erreichte auf der Synode zu Châlons, daß der Bischof seine Übergriffe in die Hoheitsrechte des Klosters eingestand und einer ihm auferlegten Buße sich unterzog. P. D. unternahm darauf noch im Interesse Clunys eine Reise nach Limoges, um dann das Leben dieses berühmten Klosters durch längeren Aufenthalt kennen und schätzen zu lernen. Nach beschwerlicher und durch Nachstellungen seitens der Parteigänger des Cadalus in Oberitalien auch gefährlicher Rückreise langte er erst am 28. Oktober wieder in Fonte Avellana an. War der günstige Verlauf der Legation ein Erfolg auch für Alexander II., insofern als dieselbe, von jenem unmittelbaren Anlaß abgesehen, durch die Absicht bestimmt gewesen sein wird, die Verbindung mit der französischen Kirche zu stärken, so war es eine weitere Unterstützung der Sache des Papstes, daß Petrus D. nach seiner Rückkehr nach Rom von der Kaiserin Agnes, welche der Erhebung des Cadalus in Basel beigewohnt hatte, als Beichtvater in Anspruch genommen wurde. Doch konnte der alte Eremit auch unbequem werden. Daß er auf eigene Hand von Frankreich aus Anno von Köln aufgefordert hatte (epist. III, 6), darauf hinzuarbeiten, daß durch ein allgemeines Konzil dem Schisma ein definitives Ende bereitet werde, trug ihm von seiten Alexanders wie Hildebrands scharfe Vorwürfe ein (Epist. I, 16). Da auch von Rom aus der König und die Fürsten mit Klagen über das Doppelpapsttum angegangen wurden (Annales Altahenses majores a. 1064, MG. SS. XX p. 814), beschlossen diese in der That, für Pfingsten 1064 nach Mantua eine Synode zu berufen. Daß auf diesem Konzil (vgl Bd I S. 557,29 ff.), an welchem weder P. D. teilnahm (opusc. 23) noch Hildebrand, Papst Alexander erschien, erwies sich als eine kluge Berechnung, denn der Ausgang war ein für ihn durchaus befriedigender. — Die Schwertumgürtung Heinrichs IV. in Worms am 29. März 1065 schien auch für die kirchlichen Verhältnisse Italiens sofort bedeutungsvoll zu werden, denn wahrscheinlich wurde bereits damals für Mitte Mai die Romfahrt des Kaisers beschlossen. Daß dieselbe dann unter dem Einfluß des Erzbischofs Adalbert von Bremen zunächst auf den Herbst verschoben wurde, erregte in Italien großes Aufsehen, bei P. D. eine starke Enttäuschung. Wiederum handelte er ganz aus eigenem Antrieb, als er an den jungen König ein ernstes Mahnschreiben (epist. VII, 3) richtete, nach Italien zu kommen, Cadalus zu vernichten und die Kaiserkrone sich zu holen. In der Umgebung Alexanders II. urteilte man über das Unterbleiben der Romfahrt anders, denn wenn dieselbe auch eine Beseitigung des Schismas gebracht hätte, so wäre von ihr zugleich eine Stärkung des königlichen Einflusses zu er-

warten gewesen, dessen Untergrabung zu den Hauptzielen der seit Stephan IX. befolgten Politik gehörte. Dem alten Eremiten muß das Mißfallen an seiner mißliebigen Initiative sehr stark ausgesprochen worden sein, denn derselbe konnte später schreiben (Epist. I, 14), daß sein Herz begonnen habe, gegen Alexander nicht nur lau sondern sogar kalt zu werden. Aber diese Verstimmungen hinderten nicht, daß der Papst ihn nach der Ostersynode 1067 (Davidsohn, Geschichte S. 232f.; Forschungen 47f.) als seinen Vertrauensmann nach Florenz sandte, um den Streit zwischen dem dortigen, der Simonie angeklagten, Bischof Petrus und den Mönchen beizulegen.

Bald nach dieser erfolglosen Mission hat Petrus Damiani, wahrscheinlich bei dem Aufenthalt in Rom, der für den 10. Mai 1067 bezeugt ist (Jaffé 4630), die Entbindung von seinen bischöflichen Pflichten endlich durchgesetzt. Denn im Sommer desselben Jahres begegnet bereits Giraldus Hostiensis episcopus als Unterzeichner einer Urkunde. Wie er bei seinem Eintritt in das Kardinalskollegium dasselbe in einem Schreiben begrüßt hatte, so hat er nun von seinen Mitkämpfern für den apostolischen Stuhl als er, von diesem Kriegsdienst befreit, der Ruhe sich hingeben konnte, in einem längeren Schriftstück (opusc. 31, opp. III p. 236—242) Abschied genommen, um, wie er sagte, ihnen mitzuteilen, was er geplant habe. Er warnt darin vor Geiz und Habsucht. — Aber P. D. hat nicht nur den Titel des Kardinals und Bischofs von Ostia fortgeführt (nach einer Bulle Alexanders vom 7. Oktober 1070, Jaffé 4678) sondern ist auch noch weiter in schwierigen Fällen von der Kurie benutzt worden. Als Heinrich IV. den Plan, von seiner Gemahlin Bertha sich scheiden zu lassen, der Reichsversammlung in Worms vorgelegt (Juni 1069) und Erzbischof Siegfried von Mainz in Rom die Absendung eines Legaten erbeten hatte (Cod. Udalr. Nr. 34 Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum tom. V p. 65), war es P. D., der auf der Synode zu Frankfurt (Oktober 1069) dem König gegenüber treten mußte. Seine Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit hat hier einen ihrer größten Triumphe gefeiert; Heinrich beugte sich. Mit einem schönen Friedenswerk anderer Art hat er sein Leben beschlossen, indem er seine Vaterstadt Ravenna, die durch ihren Erzbischof Heinrich sich auf die Seite des Cadalus hatte ziehen lassen und damit dem Bann Alexanders verfallen war, nach dem Tode des Erzbischofs (Januar 1072) mit Rom aussöhnte und in die Kirchengemeinschaft wieder aufnahm (vita cap. 21). Auf der Rückreise wurde P. D. in Faenza am 22. Februar (1072) von einem Fieber rasch dahingerafft. —

Hatte P. D. nur ungern in das Kirchenregiment und in die Kirchenpolitik sich hineinziehen lassen, so brachte er dem kirchlichen Leben das wärmste Interesse entgegen, bemühte sich um dessen Hebung eifrig in Wort und Schrift und hat sich hier große, von seinen Zeitgenossen offen anerkannte Verdienste erworben. In dem Kampf gegen die weit verbreitete (meine Publizistik S. 239—260) „Unenthaltsamkeit" der Kleriker und Mönche, unter welche man sowohl die Priesterehe als die eigentliche Unsittlichkeit befaßte (über letztere vgl. den 1049 verfaßten, Papst Leo IX. gewidmeten Liber Gomorrhianus, opusc. 7, opp. III, 63ff.; Migne 145, S. 159—190, Publ. S. 250f.), und welche als „Nikolaitische Ketzerei" (Apk 2, 6. 14f.) gebrandmarkt wurde, war er der bedeutendste und ausdauerndste Streiter, welchen die Kirche des 11. Jahrh. kennt. Den gesetzgeberischen Maßnahmen des reformierten Papsttums von Leo IX. an haben seine Schriften in der öffentlichen Meinung den Weg geebnet und sie sind zugleich die Hauptquelle für die Bemühungen der cluniacensischen Reformpartei in Bezug auf die Durchführung des Zwangscölibates. Die wichtigsten dieser Schriften sind: Das Schreiben an die Kapläne des Herzogs Gottfried a. 1061—1068, Epist. V, 13, op. I p. 72—76; an den Erzbischof Kunibert von Turin a. 1063, opusc. 18, op. III p. 173—180; an die Herzogin Adelheid a. 1064, ib. p. 181—184; an den Kardinal und Archipresbyter Petrus a. 1065—1071, ib. p. 168—173 (Publizistik S. 275—283, 326—331). — Die Ausrottung der Simonie (Acta 8) war die zweite große Aufgabe, welcher P. D. seine Kraft widmete. Über ihre Verwerflichkeit bestand kein Zweifel, auch im elften Jahrhundert hat niemand sie zu verteidigen gewagt, aber sie war trotzdem verbreitet durch die ganze Kirche, vielleicht am meisten in Italien (Publizistik S. 343—371). Aus der Thatsache, daß nicht erst das Unrecht der Gewohnheit nachzuweisen war, ist nicht der Schluß zu ziehen, daß der Kampf gegen dieselbe weniger Schwierigkeiten bot als die Bestreitung der Priesterehe, denn die „simonistische Häresie" hatte im Lauf der Jahrhunderte sehr verschiedene und sehr feine Formen angenommen, so daß der Grundcharakter des Kaufes einer geistlichen Stelle oft verdeckt wurde. In dem Verlauf des Krieges gegen die Simonie tauchte dann sehr bald die Frage auf, welche Konsequenzen man aus der simonistischen Übertragung eines Amtes zu ziehen

habe, vor allem ob überhaupt auf diesem Wege die Würde eines Priesters und Bischofs zu erwerben sei. P. D. hat zu diesem, auch dogmengeschichtlich bedeutsamen, Problem, in sehr beachtenswerter Weise Stellung genommen, unter vollem Verständnis seiner Tragweite für das kirchliche Leben. In dem a. 1052 verfaßten **liber gratissimus (MG. libelli de lite I 1895 p. 17—75; op. Caietanus III p. 36—62; Migne 145 p. 99—154)**, welcher seinen Titel von den **sacerdotes gratis a symoniacis consecrati** führt, über welche das Buch handelt, tritt P. D. dafür ein, daß da die Qualität des konsekrierenden Priesters auf die von ihm erteilte Konsekration niemals einen Einfluß auszuüben vermag, auch der Simonist eine wirkliche Ordination erteilen kann und daß seine Weihehandlung auch dann wirksam ist, wenn der Empfänger von der Befleckung des Ordinators mit Simonie Kenntnis gehabt hat (Publizistik S. 386—392). Auch erklärt er die Wiederholung der durch Simonisten erteilten Ordination für unstatthaft (S. 405 ff.) und will die, welche von Simonisten umsonst die Weihe empfangen haben, im Amte belassen (S. 414). Mit diesen Grundsätzen stand P. D. zwar nicht allein (S. 386—398), aber namhafte Publizisten der gregorianischen Partei (S. 378—85) urteilten direkt entgegengesetzt und hatten auf ihrer Seite einen Leo IX., Gregor VII., Urban II. (S. 433 ff.). — Die Laieninvestitur stand zur Zeit des P. D. noch nicht im Vordergrunde des allgemeinen Interesses, daher streift er sie nur gelegentlich. Aber wenn er auch die Investitur selbst als einen geistlichen Akt aufgefaßt hat (**epist. I, 13**), so doch nicht als einen ausschließlich geistlichen, wie z. B. der Kardinal Humbert, und daher hat er die Investitur durch weltliche Fürsten zwar gemißbilligt aber nicht grundsätzlich abgelehnt (Publizistik S. 469 ff.). In dieser Stellungnahme drücken sich seine Anschauungen über das Verhältnis von Kirche und Staat aus (Publizistik S. 572 ff.; Neukirch S. 84 ff.). Beide bedürfen einander: **utraque dignitas alternae invicem utilitatis indiga, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur (Epist. III, 6, a. 1063)**; ihre Aufgaben sind freilich verschieden: **inter regnum et sacerdotium propria cujusque distinguuntur officia, ut et rex armis utatur saeculi et sacerdos accingatur gladio spiritus, qui est verbum Dei (Epist. IV, 9 a. 1062**, vgl. **Epist. VII, 3, opusc. 57)**, aber beide Gewalten sollten einträchtig zusammenarbeiten: **summum sacerdotium et Romanum simul confoederetur imperium, quatinus humanum genus, quod per hos duos apices in utraque substantia regitur, nullis partibus rescindatur; sicque mundi vertices in perpetuae caritatis unionem concurrant; quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege (Disceptatio synodalis l. c. p. 93, 29 ff.)**. Das Bild von den beiden Schwertern, welches später eine andere Verwendung zu finden pflegte, wurde von P. D. benutzt, gerade um die Koordination der beiden Gewalten zu illustrieren (**Sermo 69**, wo die **inunctio regum** als fünftes Sakrament behandelt wird, heißt es **op. II p. 168 b: felix, si gladium regni cum gladio iungat sacerdotii, ut gladius sacerdotis mitiget gladium regis et gladius regis gladium acuat sacerdotis. Tunc enim regnum provehitur, sacerdotium dilatatur, honoratur utrumque, cum a domino praetaxata felici confoederatione iunguntur**). Es war die Zeit Heinrichs III., welche in diesem Gedankenkreis fortlebte. Das, was dieser Kaiser der Kirche 1046 geleistet hatte, hat P. D. niemals vergessen und seine kirchenpolitischen Grundsätze waren gewissermassen nur die Theorie, welche er diesen Erlebnissen entnahm. Es war eine glückliche Fügung, daß er den Pontifikat Hildebrands, dessen Wünsche eine andere Richtung nahmen, nicht mehr erlebte, denn er hätte ihm schwere Konflikte gebracht. — Der Streit über die Abendmahlslehre zwischen Berengar von Tours und Lanfrank lag den Interessen P. D.s fern (Zweifel an der Abfassung der **expositio canonis missae**, A. Mai **Collectio VI p. 221—225**: J. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. München 1890 S. 396 ff.); auch das Schisma zwischen Rom und Byzanz hat ihn nur vorübergehend berührt (**opusc. 38 contra errorem Graecorum de processione spiritus sancti, op. III p. 285—289**).

P. D. ist eine durch und durch mönchische Natur gewesen; auch als ihn der Purpur schmückte und er in den Strudel der großen Politik hineingezogen wurde, hat ihn das Heimweh nach seiner stillen Klause niemals verlassen. Aber wenn ihn die Kirche rief, hat er sich auch in der Welt überraschend gut zurechtzufinden gewußt. Dann kam seine Fähigkeit zu energischer Konzentration auf die ihm vorliegenden Aufgaben zur Geltung, der Zauber seiner Persönlichkeit und die überwindende Kraft seiner auf festen Überzeugungen

ruhenden Beredtsamkeit. Die Grundgedanken des klösterlichen Lebens standen für ihn fest wie ein Dogma, trotz der üblen Erfahrungen, welche er auch in Avellana machen mußte (opusc. 50, 9) und trotz der Versuchungen, welche ihn selbst, und zwar nicht nur vor dem Eintritt in das Kloster (vita c. 2), heimsuchten (ep. VII 18, VIII 14, opusc. 42 diss. I c. 7). Aber auf der anderen Seite hat er sich frei gehalten von Extremen, denn auch als Mönch blieb er mit seiner Familie in Verbindung (ep. VIII, 18; opusc. 49; ep. VI, 3. 22. 29), verstand es, die Strenge gegen seine Mönche mit Liebe zu verbinden (opusc. 15, 28) und hat Witz und Humor niemals verloren. Eine hervorstechende Charaktereigenschaft D.s war sein Freimut. Papst Viktor II. hat ihn erfahren (Epist. I, 5), auch Markgraf Bonifacius von Tuscien (Epist. VII, 15) und Herzog Gottfried (ep. VII, 10) wie mancher andere. Wenn trotzdem gerade der Wahrheitssinn des P. D. angefochten worden ist (z. B. von Fetzer 52 ff. 58), so dürften die Gepflogenheiten des Diplomaten und Advokaten nicht ausreichend berücksichtigt sein, auch nicht das sanguinische Temperament D.s, welches denselben in große Abhängigkeit von Stimmungen und momentanen Eindrücken brachte, auch nicht seine Neigung zu Paradoxien. Bernold (s. Bd II S. 642,33) hat ihn einmal „alter Hieronymus" genannt (de excommunicatis vitandis cap. 11, libelli de lite II p. 199,22), die Parallele ließe sich weit durchführen, nicht nur in der Stellung zur weltlichen Wissenschaft. P. D. war kein führender Geist wie Hildebrand, wenn es ihm auch an Initiative nicht gefehlt hat. Seine Bedeutung liegt darin, daß er in Italien um die religiöse und sittliche Hebung der Klöster wie des Weltklerus in einer wichtigen Übergangszeit sich große Verdienste erworben und verstanden hat, das öffentliche Gewissen der Kirche zu schärfen. Freilich mit gleichem Eifer hat er um die Verbreitung der Freitagfasten und des Marienkultes sich bemüht (vita c. 15) und de horis canonicis (opusc. 10) geschrieben oder contra sedentes tempore divini officii (opusc. 39), auch das Kleine konnte ihm groß erscheinen. In der katholischen Kirche ist der mit allen mönchischen Tugenden gezierte D. sehr bald als Heiliger verehrt worden, wenn er auch nicht heilig gesprochen wurde (Kleinermanns S. 197 ff.). Leo XII. hat durch Dekret vom 1. Oktober 1828 ihn unter die Doctores ecclesiae aufgenommen. **Carl Mirbt.**

Damianistinnen s. Franz von Assisi.

Damianus, jakobitischer Patriarch von Alexandrien, Juli 578—12. Juni 605. Quellen: Johann von Ephesus, Kirchengeschichte III, 4, 33. 38. 41—45. 60. Leider fehlen die Kapp. 23—29, in denen Näheres über die Vorgänge bei der Wahl des Patriarchen und seine ersten Amtshandlungen gestanden haben kann. Timotheus Presb., de recept. haeret., Diakrinom. 8 (MSG 86, 1, 60). Nicephorus Kall., Hist. Eccl. 18, 49 (MSG 147, 3, 432). Sophronius, Epist. ad Serg. CP. (MSG 87, 3. 3193). Severus von Ashmunîm bei (E. Renaudot), Historia Patriarch. Alex., Paris 1713, 145 f. und bei J. B. Assemani, Bibl. Orient. 2, Rom. 1721, 70 sq. Barhebraeus, Chronic. Eccles. — Vgl. die Litteratur über den tritheistischen Streit (s. d. A.), bes. Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollst. Historie d. Ketzereien u. s. w., 8, Leipz. 1778, 687 ff. Außerdem M. Le Quien, Oriens christianus 2, Paris 1740, 440 f.; J. P. N. Land, Joannes, Bischof von Eph., Leyden 1856, 136—139. A. v. Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien, in Kleine Schriften 2, Leipzig 1890, 498 f.

Der Syrer Damianus wurde nach dem Tode Petrus' IV. († 19. Juni 578) jakobitischer Patriarch von Alexandrien unter nicht aufgeklärten, vermutlich sehr unruhigen Verhältnissen, die eine Folge der zwischen Jakobiten und Pauliten (d. h. den Anhängern des Bischofs Pauls des Schwarzen von Antiochien, † wahrscheinlich 585) bestehenden, nach Ägypten verpflanzten Streitigkeiten waren. Auf einer Reise in Syrien und nach Konstantinopel suchte er die bereits angebahnten Friedensverhandlungen zwischen Jakobiten und Pauliten zu hintertreiben. Der jakobitische Patriarch Petrus von Antiochien empfing von ihm in Alexandrien (580 oder 581) die Weihe. Der dogmatische Streit zwischen ihm und Petrus, eine Phase des tritheistischen (s. d. A.), kann erst nach 585 ausgebrochen sein, da Joh. Eph. noch nichts davon weiß. Nach Timotheus unterschied D. das göttliche Wesen von den drei Personen: nicht eine jede Person (*ὑπόστασις*) sei für sich und ihrer Natur nach Gottheit, sondern sie hätten Gott und die Gottheit mit einander gemein (*μὴ εἶναι τούτων ἕκαστον καθ' ἑαυτὸν θεὸν φύσει, ἀλλ' ἔχειν κοινὸν θεὸν ἤγουν θεότητα [οὐσίαν, φύσιν] ἐνύπαρκτον*), und jede von ihnen sei Gott, indem sie an der Gottheit ungeteilten Anteil nehme (*καὶ ταύτης μετέχοντα ἀδιαιρέτως εἶναι θεὸν ἕκαστον*). Die Gegner hatten nicht so Unrecht, wenn sie diese Lehre

als Sabellianismus bezeichneten. Damianiten (nach ihrem Gotteshaus Angelion auch Angeliten genannt) und Petriten blieben feindliche Brüder, bis nach 20 Jahren die Feindschaft durch den Tod des Petrus ihr Ende fand. **G. Krüger.**

Damianus, Märtyrer s. Bd IV S. 305, 16.

Dan s. Israel.

Daneau, Lambert (Dannaeus), gest. zu Castres 1595. — La France protestante, 2. Ausgabe Bd V, Paris 1886; P. de Félice, Lambert Daneau, Paris 1882; Bull. hist. et litt. de la société du Protestantisme français, Paris. La grande Encyclopédie. art. Daneau.

Lambert Daneau, von katholischen Eltern gegen 1530 zu Beaugency-sur-Loire geboren, studierte zuerst in Orleans, ging 1547 nach Paris, kehrte aber 1552 nach Orleans zurück, um unter Anne du Bourg 4 Jahre lang die Rechte zu studieren. Nach einigen erfolglosen Versuchen daselbst Professor zu werden, ging er nach Bourges, und erwarb sich hier den Doktorgrad (1559). Schon seit lange neigte er zum Protestantismus und als er — damals Advokat in Orleans — von dem standhaften Märtyrertod seines geliebten Lehrers Anne du Bourg in Paris hörte, begab er sich 1560 nach Genf, um die neue Lehre besser kennen zu lernen. Nachdem er hier fast ein Jahr lang die Vorlesungen Calvins gehört hatte, entschloß er sich, nach seines Lehrers Beispiel, die Rechtswissenschaft gegen die Theologie zu vertauschen. 1561 wurde er Pfarrer in Gien, wo er, obwohl mehrmals verfolgt und auch verjagt, bis zur Katastrophe der Bartholomäusnacht, blieb. Von 1574 ab Pfarrer und Professor zu Genf, erhielt er 1581 das Bürgerrecht. Wenige Tage nachher folgte er einem Rufe nach Leyden, für dessen Universität berühmte Professoren gesucht wurden, hier war er nebenbei Prediger der Wallonischen Gemeinde. Da er aber mit Unduldsamkeit alles nach dem Genfer Muster einrichten wollte und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate verlangte, mußte er schon das folgende Jahr Leyden verlassen. Darauf war er ein Jahr lang Professor und Pfarrer zu Gent, wurde dann nach Orthez berufen, und ging mit der Universität 1591 nach Lescar; endlich 1593 folgte er einem Rufe nach Castres, wo er als Professor und Prediger bis zu seinem Tode wirkte. D. war einer der bedeutendsten reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts, gehörte der streng Calvinistischen Richtung an, und hat außer mehreren juristischen und philologischen Arbeiten eine Menge theologischer Schriften hinterlassen.

Werke: 1. Methodus Sacrae Scripturae in publicis tum praelectionibus, tum concionibus utiliter atque intelligenter tractandae: quae praxi, id est, aliquot exemplis et perpetuo in Epistolam Pauli ad Philemonem commentario illustratur, Genf 1570, 1579, 1581, 1583. 2 Elenchi Haereticorum, ubi facili et singulari methodo explicatur, qua ratione haereticorum paralogismi deprehendi et solvi possint, Genf 1573, 1580, 1583, 1592. 3. Harmonia, seu Tabulae in Proverbia et Ecclesiasten, Genf 1573. 4. Les sorciers; Dialogue très utile et nécessaire pour ce temps, Genf 1574. 5. Briève remonstrance sur les jeux de sort ou de hazard et principalement de dez et de cartes, Genf 1574, 1579. 6. Physica Christiana, sive de rerum creatarum cognitione et usu, disputatio e sacrae Scripturae fontibus hausta et decerpta. Lugduni, ap. P. Santandreum 1576, Genf 1579—80, 1583, 1588, 1602, 1606. 7. Physices Christianae pars altera, sive de Rerum Creatorum natura, Genf 1580, 1582, 1583, 1589, 1606. 8. Articuli de Coena dominica, Ministris Ecclesiarum et Scholarum Marchiticarum dicata, Genf 1576, 1583. 9. Tractatus de Antichristo, Genf 1576, 1582, 1583. 10. Ethices Christianae libri tres, Genf 1577, 1579, 1583, 1588, 1601, 1614, 1640. 11. In D. Pauli priorem Epistolam ad Timotheum Commentarius, Genf 1577, 1583. 12. In Pauli Epistolam ad Philemonem, Commentarius, Genf 1577, 1583. 13. Commentarius in Joëlem, Amosum, Micheam, Nahumum, Habacukum, Sophaniam, Haggaeum, Zachariam et Malachiam, Genf 1578. 14. Tractatus de Amicitia Christiana, Genf 1579, 1583. 15. Traité des danses auquel est amplement résolu la question, à savoir s'il est permis aux Chretiens de danser, Genf 1579, 1580, 1582. 16. Ad Nicolai Selnecceri librum, qui inscribitur: Necessaria et brevis repetitio doctrinae de Coena Domini, in quo Exegesis Saxonica oppugnatur: brevis, modesta et necessaria Responsio, Genf 1579, 1583.

17. Anti-Osiander, sive Apologia Christiana simul et necessaria, in qua tum Helvetiae Ecclesiae et quae cum iis in Fidei confessione consentiunt: etiam earum vera de S. Domini Nostri Jesu Christi Coena sententia defenditur adversus injustam Lucae Osiandri condemnationem, Genf 1580, 1583. 18. Traité de l'estat honneste des Chrestiens en leur accoustrement, Genf 1580. 19. Ad insidiosum Lucae Osiandri scriptum, quod Pia et fidelis ad Gallicas et Belgicas Ecclesias admonitio inscribitur, Responsio, Genf 1580, 1583. 20. In Petri Lombardi Episcopi Parisiensis (qui Magister Sententiarum appellatur) librum primum Sententiarum, qui est de vero Deo, essentia quidem uno, personis autem trino L. D. commentarius triplex, Genf 1580, 1583. 21. De tribus gravissimis et hoc tempore maxime vexatis quaestionibus: I De S. Domini Coena. II De Majestate Hominis Christi. III De non damnandis Dei Ecclesiis nec auditis, nec vocatis, Genf 1581, 1583. 22. Encaustice et collustratio coelorum, quibus injusta omnium orthodoxorum Ecclesiae Dei pastorum condemnatio a L. Osiandro et aliis quibusdam facta, Genf 1581, 1583. 23. Demonstratio antithesis, seu repugnantiae Thesium repetitionis et doctrinae Jacobi Andreae de persona Christi ex ipsismet illius thesibus collecta, Lugduni Batav. 1581, Genf 1583. 24. Examen libri de duabus in Christo naturis. 25. Orationis Dominicae explicatio, Genf 1582, 1583. 26. Ad libellum ab anonymo quodam libertino recens editum hoc titulo: de externa seu visibili Dei Ecclesia, ubi illa reperiri possit et quaenam vera sit etc. Lugd. Batav. 1582. 27. Theses de generali catechismi Belgicarum Ecclesiarum partitione et ordinis, qui in eo servatur, ratione, Lugd. Batav. 1582. 28. Apologia seu vera et orthodoxa orthodoxae Patrum sententia defensio ac interpretatio de adoratione carnis Domini nostri Jesu Christi, Antw. 1582, Genf 1583. 29. Traité contre les bacchanales et le mardy gras, Paris 1582. 30. Christianae Isagoges in Christianorum theologorum locos communes, Genf 1583, 1588. 31. Politicorum Aphorismorum Sylva, ex optimis quibusque tum Graecis, dum Latinis scriptoribus collecta, Antwerpen 1583, Leyden 1591, 1612, 1620. 32. In Evangelium Domini nostri Jesu Christi secundum Matthaeum Commentarii brevissimi, Genf 1583, 1593. 33. Opuscula omnia Theologica ab ipso autore auctore recognita et in tres classes divisa, Genf 1583, 1654. 34. Commentarius in Joannis Evangelium, Genf 1585. 35. In tres Divi Joannis Evangelistae et unicam Judae epistolam brevis commentarius, Genf 1585. 36. Symboli Apostolici explicatio, Genf 1587, 1592. 37. Quaestionum in Evangelium Domini Nostri Jesu Christi secundum Mathaeum, Orthesii 1588. 38. Deux Traités. L'un de la Messe et de ses parties. L'autre de la Transsubstantiation du pain et vin de la Messe, La Rochelle 1589. 39. Compendium sacrae Theologiae seu erotemata Theologica, Montpellier 1595. 40. D. Pauli vita ex Scriptura sacra excerpta, Genf 1595. 41. Ad Roberti Bellarmini Disputationes Theologicas De rebus in Religione controversis L. D. Responsio, Genf 1596.

Er hat noch mehrere Übersetzungen von Augustinus, Tertullianus und Cyprianus hinterlassen. **G. Bonet Maury.**

Daniel, Kurfürst von Mainz, und die Gegenreformation auf dem Eichsfelde. — Serrarius, Res Moguntinae (Frankfurt 1722) I S. 862 ff.; Heppe, Die Restauration des Katholizismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg (1850); Burghard, Die Gegenreformation auf dem Eichsfelde 1574—1579, I (1890), II (1891) [unzuverlässig!]; v. Wintzingeroda-Knorr, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte (Schr. d. V. f. Ref. Gesch. 36 und 42); Moritz, die Wahl Rudolfs II., der Reichstag zu Regensburg und die Freistellungsbewegung (1895).

Daniel Brendel von Homburg, geb. 1523, von 1555—1582 Kurfürst von Mainz, gehört zu derjenigen Generation, die noch vor der Gegenreformation aufgewachsen, erst langsam die Tendenzen der neuen Bewegung in sich aufnimmt und sie nur zögernd in allen ihren strengen kirchlichen und politischen Folgerungen zur Anwendung bringt. Im Gegensatz zur Mehrheit des mainzischen Adels blieben Daniels Eltern dem alten Glauben treu; Söhne und Töchter sind dann dem Beispiele der Eltern gefolgt. Daniel wurde Domherr in Speier und Mainz (1548); nach dem Tode Kurfürst Sebastians kam er, obwohl nach dem Urteil eines sächsischen Rates „ein noch junger, unreifer Mann", neben Pfalzgraf Reichard für die Neuwahl in erster Reihe in Betracht. Mit einer Stimme siegte

er zum Verdrusse der Bürgerschaft von Mainz über den protestantisch gesinnten Pfalzgrafen. Die Möglichkeit einer protestantischen Mehrheit im Kurfürstenkolleg war dadurch beseitigt. Aus den spärlichen Nachrichten über Daniels erste Regierungszeit läßt sich nicht abnehmen, daß ihm irgendwelche bestimmten Absichten zur Wiederherstellung der kath. Kirche in seinem Kurfürstentum vorgeschwebt hätten; mehrfach wurde damals von ihm behauptet, er sei für die Freistellung und wolle nach ihrer Bewilligung zum Protestantismus übertreten. Selbst 1573 und 1575 war er wegen seiner freundschaftlichen Beziehungen zur Kurpfalz bei eifrigen Katholiken noch in Verdacht. Für protestantische Neigungen findet sich nun freilich nicht der geringste Beweis; aber das Urteil, das 1581 ein Beobachter über ihn aussprach, daß er nämlich ein princeps politicus sei, trifft das richtige: politische Gesichtspunkte haben offenbar die Regierungshandlungen des Kurfürsten vornehmlich bestimmt. Er suchte mit dem mächtigen pfälzischen Nachbar in gutem Einvernehmen zu bleiben, wenngleich er in späterer Zeit zurückhaltender erscheint als früher; er hielt sich von einer Einmischung in die französischen und niederländischen Händel vorsichtig zurück und in den Reichsangelegenheiten schloß er sich enge an den Kaiser an, — scheiterte doch 1570 der Versuch der streng katholischen Partei, den Herzog Alba und Lothringen in den Landsberger Bund aufzunehmen, an dem vereinten Widerstande des Kaisers, Nürnbergs und des Kurfürsten von Mainz, und dieser zog sich, kaum beigetreten (1569), eben um dieses Versuches willen sogleich wieder vom Bunde zurück. Daß nicht kirchliche Gleichgiltigkeit der Anlaß zu solcher Haltung war, zeigen Maßnahmen auf anderem Gebiete: 1561 gründete Daniel in Mainz ein Jesuitenkolleg und seine Fürsorge für die Jesuiten bethätigte er weiterhin durch Schenkungen, durch Überlassung der Domkanzel, durch Gründung einer Schule, durch Annahme eines jesuitischen Beichtvaters und durch die Anregung, die er andern geistlichen Fürsten zur Gründung von Jesuitenkollegien gab. Es findet sich die merkwürdige Erscheinung, daß Daniels eigne kirchliche Haltung als eifrig gerühmt wird, daß er die Jesuiten herbeiruft und befördert und daß doch bis zum Ende seiner Regierung das eigentliche Kurfürstentum, ja der Hofstaat des Kurfürsten mit protestantischen Elementen durchsetzt blieb, — eine Erscheinung, die vielleicht aus der Furcht vor dem pfälzischen Nachbar bis zu einem gewissen Grade zu erklären ist, denn in einem andern abgelegneren Gebietsteil, auf dem Eichsfeld, tritt derselbe Kurfürst seit 1574 mit aller Schroffheit gegen den Protestantismus auf. Es ist deshalb vermutet worden, daß bei diesem Vorgehen gegen die Protestanten nicht kirchliche, sondern vielmehr landesherrliche Gesichtspunkte maßgebend gewesen seien; eine Vermutung, die in den besondern Verhältnissen des Eichsfeldes manchen Stützpunkt findet. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß die Gesinnung Daniels mit den Zeitanschauungen fortgeschritten war und sich verschärft hatte — findet doch auch seit 1573 eine stärkere Einwirkung der Kurie auf den Kurfürsten statt — und daß nur die eigenartigen Verhältnisse eine Durchführung schärferer Wünsche am Mittelpunkt des Kurfürstentums verhinderten.

Das Eichsfeld, jenes von braunschweigischen, hessischen, sächsischen und schwarzburgischen Landesteilen umschlossene Gebiet zwischen dem westlichen Harze und Thüringen, mit den beiden Städten Heiligenstadt und Duderstadt, gehörte seit dem 12. Jahrhundert zum Erzstifte Mainz; in den erst mit der Zeit fester zusammenwachsenden, gegen die Nachbarn nicht überall bestimmt abgegrenzten Gebietsteilen führte im 16. Jahrhundert ein kurfürstlicher Amtmann das weltliche, ein erzbischöflicher Kommissar das geistliche Regiment. Doch war dies Regiment nicht gerade straff; der Adel sowohl wie die beiden Städte hatten mannigfache Vorrechte und wahrten sich dem Kurfürsten gegenüber eine freiere Stellung. Daraus ergab sich in damaliger Zeit, dem allgemeinen Streben der Fürsten folgend, der Wunsch des Landesherren nach Beschränkung dieser Rechte.

Die Reformation war schon in den zwanziger Jahren auf dem Eichsfelde eingedrungen, — die Nachbarschaft der Universität Erfurt und der weltlichen rasch für die neue Lehre gewonnenen Gebiete hatte darauf hingewirkt. Prädikanten hatten das Land durchzogen; unter dem Schutze des Adels war ohne viel Widerstand der Obrigkeit der Übergang der Bevölkerung zum lutherischen Glauben vor sich gegangen: die Abschaffung der katholischen Gebräuche, die Ersetzung katholischer Geistlicher durch lutherische, die Auflösung der Klöster. Kurfürst Albrecht von Mainz ließ den Dingen ihren Lauf; die wenigen Gegenmaßregeln, von denen berichtet wird, blieben ohne Erfolg, — waren doch die kurfürstlichen Amtleute selber den neuen Lehren günstig gestimmt. Wohl schon beim Regierungsanfang Kurfürst Sebastians (1545—1555) war das ganze Eichsfeld so gut wie protestantisch, — freilich ohne irgendwelche gesicherten, landesherrlich bestätigten kirchlichen Organisationen und deshalb ohne einen andern Rechtstitel gegen Anfechtung als den der Gewohn-

heit. Der neue Kurfürst suchte mit Ermahnungen und Befehlen, 1549 mit einer Visitation dem alten Glauben wieder aufzuhelfen; in der zweiten Hälfte seiner Regierung unterblieb aber, wohl infolge der politischen Verhältnisse des Reichs, jeder weitere Versuch dazu. Auch unter Kurfürst Daniel schien es dann bei der neuen Ordnung der Dinge bleiben zu sollen; lediglich seine landesherrlichen Rechte suchte der neue Herr gleich nach seinem Regierungsantritt bei der Huldigung etwas stärker anzuziehen, wenn auch mit geringem Erfolge. Kurz bevor die Gegenreformation auf dem Eichsfeld begann, etwa um 1570, war die Lage so, daß die ganz überwiegende Mehrzahl der Bewohner sich unbeeinträchtigt zum lutherischen Glauben bekannte, daß fast überall protestantische Prediger das geistliche Amt verwalteten und daß sich die Aufsicht des erzbischöflichen Kommissars nur auf einen kleinen Rest von katholischen Priestern und Laien erstreckte.

Seit Anfang der 70er Jahre kam es, daß der Kurfürst infolge von Streitigkeiten zwischen einzelnen Adeligen einen etwas größern Einfluß gewann, — seine Hilfe wurde angerufen und er benutzte das geschickt zur Beschneidung unbequemer Rechte. Je näher bei solchen Streitigkeiten die freiwillige oder nachgesuchte Einmischung der benachbarten weltlichen Fürsten lag, umsomehr mußte der Kurfürst um seine zum Teil bestrittenen Herrschaftsrechte besorgt sein. Unzweifelhaft wurden durch die Gesinnung der Bevölkerung die Beziehungen zu den prot. Nachbarfürsten belebt, — die wachsende Sorge um die nicht allzu fest gegründete und nur aus weiter Ferne ausgeübte Landesherrlichkeit ist beim Kurfürsten leicht verständlich. Bald nachdem im Nachbargebiete Fulda die Gegenreformation begonnen hatte, griff Kurfürst Daniel in die kirchlichen Verhältnisse des Eichsfeldes ein. Um einen ungehorsamen Lehensmann niederzuwerfen, begab er sich im Juni 1574 mit ansehnlicher Truppenmacht, aber auch begleitet von zwei Jesuiten, nach dem Eichsfeld. Jener Adelige wurde rasch überwunden, doch auch die prot. Prediger wurden aus Duderstadt und Heiligenstadt — hier unter dem Widerstande der Bevölkerung — vertrieben. Indem der Kurfürst aber nur gegen die Städte vorging und zu gleicher Zeit der Ritterschaft des Landes Gewissensfreiheit zusagte, wurde für jetzt ein allgemeiner Widerstand gegen diese auffälligen Maßnahmen vermieden. Ein glaubenseifriger Konvertit, der Mecklenburger Lippold von Stralendorf, wurde zum Oberamtmann des Eichsfeldes ernannt und in seine Hände die Fortführung des begonnenen Werkes gelegt; von gleich streng katholischer Gesinnung war auch der neue geistliche Kommissar Heinrich Bunthe. Zu ihnen kam neben andern Jesuiten Anfang 1575 der von der Kurie zum Kurfürsten geschickte Jesuit Elgard, der sich bald unentbehrlich machte. Die Maßregeln dieser von einem auf dem Eichsfelde bisher unbekannten Geiste beseelten Männer mehrten sich rasch: in Duderstadt suchten sie den Protestanten die Kirchen zu nehmen, Visitationen sowohl in den Städten wie auf dem Lande — im Bereiche der ritterschaftlichen Patronate — begannen, die prot. Geistlichen wurden vertrieben, ihren Anhängern das kirchliche Begräbnis verweigert. Gegen dieses Vorgehen erhob sich nun die Ritterschaft; eine Versammlung zu Worbis (März 1575) legte in einem Schreiben an den Kurfürsten Verwahrung gegen solche Maßregeln ein und berief sich auf die zugesagte Gewissensfreiheit. Der Kurfürst antwortete jedoch scharf mit einem bloßen Verbote derartiger unerlaubten Versammlungen der Ritterschaft. Den gleichzeitig und dann wiederholt protestierenden Duderstädtern wurde Gewalt angedroht, und als sie sich demgegenüber auf die Deklaration K. Ferdinands von 1555 beriefen, die Giltigkeit derselben vom Kurfürsten bestritten. Als im Sommer 1575 eine eigne Gesandschaft der Ritter vom Kurfürsten den gleichen ablehnenden Bescheid erhalten hatte und ihnen das Recht, die Pfarreien zu besetzen, abgesprochen worden war — nur für ihre Personen sollte den Rittern auch fernerhin freie Religionsübung gestattet sein —, wandten sich diese, und zugleich auch Duderstadt, an Kurfürst August von Sachsen und Landgraf Wilhelm von Hessen. Der Wahltag zu Regensburg stand nahe bevor; auf Rat der Fürsten sollte dort versucht werden, Abstellung der Beschwerden zu erlangen. Landgraf Wilhelm bemühte sich besonders eifrig für seine Glaubensgenossen; er hatte schon früher beim Kurfürsten von Mainz — freilich erfolglos — Vorstellungen erhoben und die Kurfürsten von Sachsen und Pfalz zu mehreren Malen auf das Vorgehen des Mainzers aufmerksam gemacht, — fürchtete er doch nebenbei, daß in den von hessischem Gebiete umgebnen mainzischen Enklaven (Fritzlar, Amöneburg, Neustadt) ähnliches geschehen könnte. Jetzt stand die eichsfeldische Ritterschaft mit ihm in fortwährender Verbindung, ehe sie ihre Gesandten nach Regensburg abschickte. Auch der Kurfürst von Sachsen gab gute Zusicherungen, — aber gerade er verhinderte durch sein Verhalten in Regensburg, daß für die bedrückten Protestanten sowohl in Fulda wie auf dem Eichsfeld irgend etwas erreicht wurde. Denn sein Wunsch, in keinem Falle die Wahl Rudolfs zum röm. König zu hindern, ließ ihn auf Anerkennung

der Deklaration für diesmal verzichten und auf eine Verschiebung der Angelegenheit bis zum Reichstag des nächsten Jahres eingehen. Die Bitten der eichsfeldischen Gesandten — auch ein Vertreter von Duderstadt war zugegen — führten lediglich zu einer Fürsprache des Kaisers bei den geistlichen Kurfürsten; der Kurfürst von Mainz versprach daraufhin, sich „unverweislich" zu halten. In der That wurde aber nach dem Regensburger Tage die Gegenreformation auf dem Eichsfelde nur noch lebhafter betrieben als vorher: neuer Zuzug von Jesuiten traf ein, die Vertreibung der prot. Geistlichen nahm ihren Fortgang, der Besuch auswärtiger prot. Kirchen, der Empfang des Abendmahls nach luth. Art wurde verboten und durch sehr weltliche Maßnahmen, z. B. durch Verbot der Ausfuhr von Duderstädter Bier, suchte man die Bevölkerung mürbe zu machen. Wieder wurden die prot. Fürsten um Beistand angerufen; Landgraf Wilhelm machte sich von neuem zum Anwalt der Bedrängten und ermahnte die andern Fürsten zur Mithilfe. Noch blieb die Hoffnung, daß der Reichstag zu Gunsten der Protestanten entscheiden werde. Aber der Verlauf des Regensburger Reichstages von 1576 war dem des vorhergehenden Wahltages gleichartig: wiederum war es der Kurfürst von Sachsen, der durch seine Nachgiebigkeit ein geschlossenes Auftreten der Protestanten vereitelte. Enger als bisher hatten sich die kath. Stände zusammengeschlossen; schon vor dem Reistag waren die kath. Mitglieder des Landsberger Bundes über gemeinsames Vorgehen übereingekommen und ebenso hatten sich Mainz und Trier zum Widerstand gegen die Freistellung vereinigt, — der mainzische Kanzler Faber war dann in Regensburg besonders eifrig für die kath. Sache thätig. Die Gesandten der eichsfeldischen Protestanten — einer von der Ritterschaft und mehrere von Duderstadt — konnten nichts erreichen; sie mußten es dulden, daß der kaiserliche Reichshofsekretär Erstenberger sie hart anließ und daß der Kurfürst von Mainz — auf eine kaiserliche Ermahnung zur Milde hin — am 18. August 1576 ihre Beschwerden für unberechtigt erklärte und in diesen geistlichen Angelegenheiten sich die Einmischung des Kaisers verbat.

Der Sieg der kath. Partei in den Reichstagsverhandlungen äußerte sich nach Schluß des Reichstags sogleich auch auf dem Eichsfelde: durch neue Bedrückungen der bisher doch nur wenig zurückgedrängten Protestanten sollten größere Erfolge erzielt werden. Die irgend erreichbaren prot. Prediger wurden vertrieben, die Kirchen mit Gewalt dem prot. Gottesdienste entzogen, indem man die verschlossnen Thüren aufbrach, die Kirchen neu weihte und die Bewohner mit Hilfe der kurfürstlichen Beamten und ihrer Mannschaften zum Besuch der Messe zwang. Freilich unzählig oft wiederholte sich in der Folgezeit, daß die mit Gewalt eingeführten kath. Geistlichen nach dem Abzug der weltlichen Macht sogleich wieder vertrieben und Pfarrhäuser und Kirchen von den zurückkehrenden prot. Predigern wieder in Besitz genommen wurden. Trotz aller in Aussicht stehenden Vorteile blieb die Zahl der Bekehrten eine verschwindend geringe; wo kein prot. Gottesdienst mehr gehalten werden konnte, behalf sich die Bevölkerung lieber ganz ohne Seelsorge oder wanderten die Leute stundenweit zur Teilnahme an verborgnem oder aus Mangel an Macht noch geduldetem prot. Gottesdienst. Die Stellung des Kurfürsten wurde dadurch noch gefestigt, daß K. Rudolf seinem Verfahren zustimmte, — der Rat von Duderstadt wurde vom Kaiser zum Gehorsam gegen den Kurfürsten aufgefordert; die Verwendung der prot. Kurfürsten blieb dabei ohne Erfolg.

Dennoch war, als Kurfürst Daniel 1582 starb, mit allen Zwangsmaßregeln und trotz des Mangels jeder erfolgreichen Unterstützung der Evangelischen von außen her, nur ganz wenig für die kath. Kirche gewonnen; zwar befanden sich überall römische Geistliche, zwar wurden Gottesdienst, Taufe, Eheschließung und Begräbnis nach katholischem Ritus erzwungen, aber die Bevölkerung blieb fast durchweg dem protestantischem Bekenntnis beständig treu. Nur an einer Stelle war vielleicht ein etwas festerer Boden für die Gegenreformation gewonnen: so wenige Personen die Jesuiten zum Übertritt bewegen konnten — von 1577—1581 nur 126 auf dem ganzen Eichsfeld —, so sicher wirkten sie durch ihre Lehrthätigkeit auf die heranwachsende Generation. In Heiligenstadt war 1575 eine Jesuitenschule eröffnet worden; 1581 wurde ein vom Kurfürsten gut dotiertes Kollegium mit 7 Freiplätzen für Alumnen errichtet, — die evangelischen Bauern der Umgegend mußten dazu Frohndienste leisten. Die Schule zog anfangs mehr Schüler aus den umliegenden Gebieten als aus dem Eichsfelde selber an sich; aber die Schulfeierlichkeiten mit ihren geschickt gewählten Reizmitteln, die öffentlichen Aufführungen biblischer Stücke gewannen dem Unterrichte doch mit der Zeit auch Schüler aus Stadt und Land, — ließen sich doch die Jesuiten weder durch Mißerfolge noch durch den Haß, der ihnen entgegengebracht wurde, einschüchtern.

Daniels Nachfolger Wolfgang v. Dalberg (1582—1601) setzte das begonnene Werk fort; dieselben Gewaltmaßregeln mit ihren nur augenblicklichen Erfolgen wurden immer von neuem angewendet und alle Beschwerden und Gesuche der Ritterschaft erhielten die gleiche ablehnende Antwort, — nur der Ritterschaft selber blieb auch jetzt noch für sich, nicht aber für die Unterthanen, protestantischer Gottesdienst bei verschlossenen Thüren gestattet. In dieser Gewährung lag der Wunsch verborgen, das kirchliche Interesse der Ritterschaft von dem der Städte und des Landvolks zu trennen, — war doch für diese beiden in dem kirchlichen Kampfe die Ritterschaft ein starker Rückhalt; unter dem Schutze einzelner Adliger erhielten sich immer noch hier und da prot. Geistliche im Land. Ein Erfolg schien es zu sein, daß im Jahre 1600 auf vielfache Vorstellungen der Ritterschaft hin der Oberamtmann Stralendorf abgesetzt wurde; aber sein Nachfolger, der prot. Wilhelm von Harstall, trat 1602 zur kath. Kirche über, und wenn er auch selber nicht mit Gewalt bekehrte, so ließ er doch dem erzbischöflichen Kommissar vollständig freie Hand zur weitern Unterdrückung der Protestanten.

Am Beginn des 30jährigen Krieges war nun doch eine Verschiebung eingetreten: die Jesuitenschule äußerte in Heiligenstadt langsam ihre Wirkung, — die Stadt war wieder überwiegend katholisch geworden und ähnlich waren auch überall auf dem Lande die Protestanten zurückgedrängt. Nur in Duderstadt war noch eine geschlossene Schar von Protestanten geblieben die sich durch alle Bedrückungen des Krieges hindurch standhaft erhielt und schließlich ihr Daseinsrecht rettete. In der ersten Periode des Krieges wurde die Einquartierung kaiserlicher und tillyscher Soldaten benutzt, um die Protestanten zu peinigen und zur Unterwerfung zu bringen; später kamen zeitweilig mit den schwedischen Truppen bessere Zeiten. Im westfälischen Frieden wurde bestimmt, daß der Zustand vom 1. Januar 1624 für die kirchlichen Verhältnisse maßgebend sein sollte, — eine für die Protestanten nicht eben günstige Bestimmung. Aber für Duderstadt wurde öffentlicher protestantischer Gottesdienst gestattet und ein gutes Dutzend adliger Pfarreien erhielten durch den Frieden freie Religionsübung. Freilich, die Bedrängung der Protestanten durch die kurfürstlichen Beamten hörte erst mit dem Ende des Kurstaates Mainz und mit der Einverleibung des Eichsfeldes in das Königreich Preußen auf.

Waren auch einzelne protestantische Gemeinden übrig geblieben, so war doch im ganzen der Zweck der Gegenreformation erreicht worden: die Mehrzahl der Bewohner hatte den alten Glauben wieder angenommen. Und noch stärker wog für die Zeitgeschichte der Umstand, daß in Fulda wie auf dem Eichsfelde, in bereits vollständig protestantisch gewordnen Gebieten, die Reaktion einsetzen und über allen Widerspruch der Protestanten triumphieren konnte, — die Ohnmacht der protestantischen Partei des Reiches zeigte sich dabei dem Gegner so deutlich, daß er neuen Antrieb für seine Unternehmungen erhalten mußte.

Walter Goetz.

Daniel, der Prophet. — Auslegungen: Hävernick, Comment. über d. Buch Daniel, 1832; Hitzig im Kurzgef. exeget. Handbuch, 1850; Auberlen, Der Prophet Daniel u. d. Offenb. Johannis [2] 1857; Ewald, Die Propheten d. Alten Bundes [2] III, 1868; Pusey, Daniel the Prophet [3] 1869; Keil, Der Prophet Daniel 1869; Zöckler in Langes Theol. homil. Bibelwerke, 1869; J. M. Fuller in The Speakers Commentary; Meinhold in Strack u. Zöcklers Kurzgef. Kommentar, Abtl. 8, 1889; A. Bevan, A short Commentary on the Book of Daniel, 1892; E. Stave, Daniels Bok, Upsala 1894; G. Behrmann, Das Buch Daniel 1894; Reuß, Das AT. übersetzt, eingeleitet und erläutert, 7, 142 ff. — Zur Textkritik: Ausgaben des massorethischen Textes von Baer und Ginsburg. Kritische Textausgabe von Kamphausen, The book of Daniel, 1896. Die echte LXX-Uebersetzung (die gewöhnlichen LXX-Ausgaben enthalten statt deren die Uebersetzung des Theodotion) findet sich nur in Einer Handschrift, Codex Chisianus, die zuerst 1772 von Simon de Magistris herausgegeben wurde (Daniel sec. LXX ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice). Ein genauer Abdruck der Handschrift bei Cozza, Sacrorum bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina, P. III, 1877. Der Text findet sich in der LXX-Ausgabe von Tischendorf Bd 2 und (viel korrekter) in der von Swete Bd 3. Ein wichtiges Hilfsmitel zur Feststellung des LXX-Textes ist die syro-hexaplarische Uebersetzung, herausgegeben von Bugati, Daniel sec. editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumtam ex codice Syro-Estranghelo bibliothecae Ambrosianae, 1788. Löhr, Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung d. B. Dan., ZAW 15, 75 ff., 193 ff., 16, 14 ff.; Bludau, De Alex. interpret. libri Dan. indole critica et hermeneutica, 1891. Ders., Die Alexandrinische Uebers. des Buches Daniel, 1897. — Ueber die Entstehung und Bedeutung des Buches: Bleek, Ueber Verf. und Zweck d. Buches Daniel in der Theol. Zeitschr. v. de Wette, Schleiermacher u. Lücke 1822, 171 ff. Die Messianischen Weissagungen im Buche Daniel, JdTh 1860; Hengstenberg, Die Authentie d. Daniel u. d. Integrität des Sacharjah, 1831; Meinhold, Die Composition des Buches Daniel, 1884;

Ders., Beitr. z. Erkl. d. Buches Daniel, 1888; Frz. Delitzsch, Prot. Real-Encykl. ²3,469 ff.; Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, 158 ff.; v. Orelli, Die Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, 513 ff.; Kamphausen, Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung, 1892; A. v. Gall, Die Einheitlichkeit d. B. Dan., 1895; Köhler, Lehrb. d. biblischen Geschichte AT.s II, 2, 535 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2, 613 ff., 797 f.; Wellhausen, Israel. jüd. Geschichte ²240 f.; de Lagarde, GgA 1891, 497—520; Schrader, Die Sage v. Wahnsinne Nebuchadnezars, JprTh 1881; Keilinschr. u. AT. ²428 ff.; E. Nestle, ZAW 4, 247 ff.; Marginalien und Materialien 1893, 35—42; Gunkel, Schöpfung und Chaos, 266—270. 323—335; Rosenthal, Die Josephsgeschichte m. d. Büchern Ester und Daniel vergl., ZAW 15, 278 ff. vgl. 16, 182. Außerdem die alttest. Einleitungen. — Aus der umfassenden Litteratur über die 70 Wochen c. 9 mögen folgende Werke angeführt werden: Reusch, Die patristische Berechnung der 70 Jahrwochen Daniels, Tüb. ThQS 1868, 535 ff.; Fraidl, Die Exegese d. 70 Wochen in der alten u. mittleren Zeit, 1883; J. C. K. Hofmann, Die 70 Wochen des Jeremias u. die 70 Jahrwochen des Daniel, 1836; Weissagung u. Erfüllung 1, 276 ff.; Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniels, 1839; Reichel, Die 70 Jahreswochen Dan. 9, 24—27, ThStK 1858 735 ff.; Fries, JdTh 1859, 254 ff.; J. W. van Lennep, De 70 jaarweken van Daniel, Utr. 1888; C. H. Cornill, Die siebzig Jahrwochen Daniels (Theol. Stud. u. Skizzen aus Ostpreußen) 1889. — Ueber die dopp. Sprache des Buches: Merx, Cur in libro Dan. juxta hebraeam aram. adhibita sit dial. 1865.

1. Das nach dem Propheten Daniel (דָּנִיֵּאל, nur Ez 14, 14. 20. 28, 3 דָּנִאֵל) benannte Buch zerfällt in zwei Teile, einen erzählenden c. 1—6 und einen prophetischen c. 7—12. Der erste Teil enthält sechs Erzählungen folgenden Inhaltes. Kap. 1: Von den Judäern, die nach der Eroberung Jerusalems im 3. Jahre Jojakims nach Babylonien geführt waren, werden einige Knaben aus vornehmen Familien für den Pagendienst Nebukadnezars bestimmt und deswegen am Hofe erzogen und in Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichtet. Unter ihnen zeichnen sich besonders vier Jünglinge aus: Daniel, Hananja, Misael und Asarja, oder wie sie am Hofe hießen: Beltsazar (בֵּלְטְשַׁאצַּר), Sadrach, Mesach und Abed Nego, die es außerdem verstehen, mitten unter den heidnischen Umgebungen den religiösen Satzungen der Juden treu zu bleiben. Nach beendeter Erziehung erwecken sie, vor allem Daniel, die Bewunderung des Königs wegen ihrer Weisheit und treten darnach in den königl. Dienst ein. — Kap. 2: Nebukadnezar hat im 2. Jahre seiner Regierung einen beunruhigenden und seltsamen Traum, dessen Inhalt ihm seine Wahrsager nicht angeben können, weshalb der König alle Weisen Babels hinrichten lassen will. Da Daniel dies erfährt, betet er zu Israels Gott, worauf ihm der Traum enthüllt wird. Er begiebt sich zum Könige und teilt ihm den Inhalt und die Bedeutung des Traumes mit. Der König hatte ein gewaltiges, aus verschiedenen Stoffen zusammengesetztes Bild gesehen: das Haupt war aus Gold, Brust und Arme aus Silber, Bauch und Hüften aus Erz, die Schenkel aus Eisen und die Füße teils aus Eisen, teils aus Thon. Dann wurde ohne Zuthun eines Menschen ein Felsblock gegen die Füße des Bildes geschleudert, wonach das ganze Bild zusammenbrach und verschwand, während der Stein zu einem mächtigen Berge wurde, der die ganze Erde erfüllte. Diese Vision wird nun von Daniel so ausgelegt: auf die Herrschaft Nebukadnezars (das goldene Haupt) werden drei Weltreiche folgen, von denen das letzte stark wie Eisen sein wird; aber schließlich wird es seinen Zusammenhang verlieren, trotz der verschiedenen Versuche, ihm durch Heiratsverbindungen einen festeren Halt zu geben (wörtlich: sie werden sich durch Menschensamen vermischen). Dann wird der Gott des Himmels ein ewiges Reich aufrichten, während die Weltreiche vernichtet werden. Von dieser Rede Daniels überwältigt, erkennt der König die Überlegenheit des israelitischen Gottes an. Daniel wird Gouverneur der Provinz Babel und Oberhaupt der chaldäischen Wahrsager, und auch seine drei Freunde erhalten hohe Ämter. — Kap. 3: Nebukadnezar läßt ein 60 Ellen hohes, 6 Ellen breites Bild aufstellen, und befiehlt, daß seine Unterthanen es anbeten sollen. Daniels drei Freunde weigern sich, dies zu thun, und werden deshalb in einen glühenden Ofen geworfen, bleiben aber unversehrt, wonach der König befiehlt, daß alle, die den wunderbar rettenden Gott der Israeliten lästern, mit dem Tode bestraft werden sollen. — Kap. 4: Nebukadnezar hat wieder einen Traum. Die ihm von Daniel mitgeteilte Auslegung desselben geht 12 Monate später in Erfüllung, indem der König mitten in seinem stolzen Glücke wahnsinnig wird, wie ein Tier lebt und aus der Gemeinschaft der Menschen verstoßen wird. Nach der bestimmten Zeit erhält er wieder seinen Verstand, demütigt sich vor Gott und übernimmt aufs neue die Herrschaft. Dies teilt er jetzt seinen Unterthanen mit, indem er die Herrlichkeit des wahren Gottes preist. — Kap. 5: Nebukadnezars Sohn, König Belsazar (בֵּלְשַׁאצַּר oder בֵּאלְשַׁאצַּר) feiert mit seinen Großen ein Fest und läßt, vom Weine übermütig geworden,

die heiligen Gefäße des jüdischen Tempels holen um daraus zu trinken. Dann sieht er plötzlich, wie eine Hand eine Inschrift auf die Wand des Saales schreibt. Da die Weisen Babels die Schrift nicht deuten können, wird Daniel geholt und liest die Inschrift folgendermaßen: Mine, Mine, Sekel und kleine Münzen (parsîn), was bedeutet: die Tage des Königs sind gezählt (מְנֵה), er ist gewogen (תְּקֵל) und zu leicht befunden; sein Reich wird geteilt (פְּרֵס) und den Medern und Persern gegeben. In derselben Nacht wurde Belsazar getötet. — Kap. 6: Die Herrschaft Belsazars geht auf den Meder Darius über. Dieser König schätzt Daniel hoch, aber die Feinde des Propheten sorgen dafür, daß der König ein Edikt erläßt, wogegen Daniel verstoßen muß. Sehr gegen seine eigenen Wünsche muß Darius ihn deshalb in die Löwengrube werfen lassen; er bleibt aber unversehrt, wonach der König befiehlt, daß alle in seinem Lande Israels Gott fürchten sollen.

Im zweiten Teile wird Daniel zwar auch in 3. Person erwähnt, aber die mitgeteilten Visionen selbst sind in 1. Person abgefaßt. Kap. 7: Daniel sah im ersten Jahre Belsazars in einem Traum, wie vier tierähnliche Gestalten hinter einander aus dem großen Weltmeere aufsteigen. Die erste Gestalt glich einem Löwen mit Adlerflügeln; eine kurze Zeit wurde sie ihrer Flügel beraubt, dann aber wieder aufgerichtet und mit Menschenverstand ausgerüstet. Die zweite glich einem Bären und hatte drei Rippen zwischen den Zähnen; sie erhielt den Befehl: steh auf und friß viel Fleisch. Die dritte sah aus wie ein Panther mit vier Köpfen und vier Flügeln. Die vierte endlich war ein überaus furchtbares Tier mit eisernen Zähnen. Es hatte 10 Hörner; von diesen wurden aber drei ausgerissen, als ein neues kleines Horn sich erhob, das Menschenaugen hatte und einen Mund, der gotteslästerliche Reden führte. Dann aber erschien Gott (der Hochbetagte); das Gericht begann, und das vierte Tier wurde wegen der gotteslästerlichen Reden des kleinen Hornes getötet und verbrannt, während zugleich die anderen Tiere ihre Macht verloren. Darnach wurde eine Gestalt, die einem Menschen glich (כְּבַר אֱנָשׁ), in den Wolken des Himmels vor Gott geführt um von ihm eine ewige, alle Völker umfassende Herrschaft zu empfangen. Auf die Bitte Daniels erklärt Einer der Dastehenden, also ein Engel, das Gesicht: die vier Tiere sind vier Reiche, von denen das vierte das schlimmste sein wird; die Hörner des vierten Tieres sind Könige, das kleine Horn ein gottloser König, der die frommen Israeliten mißhandeln und den täglichen Kultus in Jerusalem aufheben wird; er wird aber nur „eine Zeit, zwei Zeiten (der Text hat d. Plur., aber mit Recht nimmt Gunkel an, daß hier ursprünglich ein dualis gestanden habe) und eine halbe Zeit" (d. h. vierthalb Zeiten oder Jahre) sein gottloses Werk ausführen, dann kommt das Gericht, bei welchem das Volk Gottes eine ewige, weltumfassende Herrschaft empfangen wird. — Kap. 8: Die zweite Offenbarung schaute Daniel im dritten Jahre desselben Königs. Er sieht sich selbst am Flusse Ulai in Susan stehen und in der Nähe einen Widder mit 2 ungleich großen Hörnern, der siegreich jeden Widerstand bezwingt und zuletzt in seinem Siegesstolze übermütig wird. Dann erscheint wie in schnellem Fluge von Westen her ein Ziegenbock mit einem gewaltigen Horne und wirft den Widder zu Boden; als er aber die höchste Macht erreicht hat, bricht das große Horn ab. Statt dessen wachsen vier Hörner empor, und an einem von diesen ein kleines Horn, das sich gegen den Gott des Himmels erhebt, den täglichen Kultus aufhebt und den Tempel zerstört. Darnach hört Daniel ein Zwiegespräch zwischen zwei Engeln, aus dem es hervorgeht, daß dieses gottlose Treiben 2300 Abend — Morgen (d. h. wahrscheinlich 1150 Tage) dauern soll. Die Bedeutung dieser Vision teilt ihm der Engel Gabriel mit. Der Widder mit den zwei Hörnern bedeutet die Macht der medischen und persischen Könige, der Ziegenbock die griechische Weltmacht. Nach dem Tode des ersten griechischen Königs wird sein Reich in vier, ziemlich schwache Teile geteilt. Das kleine Horn ist ein gottloser König, der in seinem Kampfe gegen Gott eine Zeit lang Glück habe, zuletzt aber von Gottes Hand vernichtet werden wird. — Die dritte Vision (c. 9) empfieng Daniel im 1. Jahre des Königs Darius, als er in den Schriften (בַּסְּפָרִים) las und über die von Jeremias (25, 12 vgl. 29, 10) geweissagten 70 Jahre grübelte. Die 70 Jahre sind — das ist das Geheimnis, das ihm Gabriel mitteilt — 70 Siebenheiten oder Jahrwochen (also 490 Jahre). Nach den sieben ersten Wochen tritt ein gesalbter Fürst hervor; darauf folgen 62 Wochen, in welchen Jerusalem zwar als Stadt existiert aber nur unter dem Drucke der bösen Zeiten; den Endpunkt dieser Periode bezeichnet die Beseitigung eines Gesalbten; dann folgt die letzte Woche, in deren Mitte ein König den täglichen Kultus aufhebt; aber nach dem Verlaufe der Jahrwoche (also $3^1/_2$ Jahre nach der Aufhebung des Kultus) wird er zu Grunde gehen. — Die vierte und letzte Offenbarung (c. 10—12) empfängt Daniel im 3. Jahre des Perserkönigs Cyrus. Nachdem er drei Wochen lang gefastet und getrauert hat, er-

scheint ihm am 24. des ersten Monats ein Engel, während er mit einigen Begleitern am Tigris steht. Der Engel teilt ihm mit, daß er eigentlich schon am ersten Tage zu ihm kommen wollte, aber durch den Kampf mit dem Schutzengel Persiens aufgehalten worden sei; jetzt sei ihm aber Michael, der Schutzengel Israels, zu Hilfe gekommen, doch müsse er bald zurück, um den Kampf mit dem Schutzengel Persiens und nach dessen Überwindung mit dem Engel Griechenlands aufzunehmen. Darnach enthüllt er die Zukunft vor Daniels Augen. Zunächst werden 4 Perserkönige die Macht besitzen, von denen der vierte besonders mächtige König gegen Griechenland kämpfen wird. Darnach wird ein kriegerischer König erscheinen, der viele Länder erobert. Er stirbt aber ohne Erben, und deshalb wird sein Reich geteilt und sehr geschwächt. Von seinen Nachfolgern werden die Könige des Südens und des Nordens besonders erwähnt, und von den politischen Beziehungen, Kriegen oder Bündnissen, zwischen beiden eine sehr eingehende Beschreibung gegeben. Zuletzt tritt ein König des Nordens auf, der auf unrechtmäßige Weise den Thron besteigt. Er führt mehrere Kriege u. a. mit den Israeliten, die er auf empörende Weise mißhandelt. Besonders als „kittäische Schiffe" ihn zwingen, einen geplanten zweiten Feldzug gegen das Südland auszuführen, schüttet er seinen Zorn über Israel aus. Diejenigen Israeliten, die gegen ihre Religion untreu geworden sind, verführt er zum weiteren Abfalle; seine Truppen dringen in die heilige Stadt ein, entweihen den Tempel und heben den täglichen Kultus auf. Doch bleiben die Frommen trotz aller Verfolgungen treu. Eine in Israel entstehende Bewegung wird „eine kleine Hilfe" bringen, was aber nur die Folge haben wird, daß einige unzuverlässige Elemente im Volke sich der Bewegung anschließen. Zuletzt beginnt der gottlose König, der sich sogar gegen die Götter seines eigenen Volkes auflehnt, einen neuen Krieg mit dem Südlande; aber plötzlich erschrecken ihn beunruhigende Gerüchte, und endlich wird er, nachdem er sein Lager zwischen Jerusalem und dem Mittelmeere aufgeschlagen hat, von der göttlichen Strafe erreicht. Dies ist das Ende, denn nun erhebt sich Michael, der Schutzengel Israels, und es beginnt eine entsetzliche Drangsalszeit, die alles Frühere an Furchtbarkeit übertrifft. Aber für die Frommen kommt das Heil; und von den Toten stehen viele auf, um teils ewige Herrlichkeit, teils ewige Schmach zu erleben. Besonders verherrlicht werden die treuen Lehrer der Israeliten, die wie die Sterne am Himmel strahlen. Hiermit schließt diese große Offenbarung, die Daniel aufschreiben und versiegeln soll. In einem Nachtrage heißt es noch, daß die Macht jenes gottlosen Königs $3^1/_2$ Jahre dauern soll; und da der Prophet dringlich nach der Dauer des Elendes fragt, wird ihm mitgeteilt, daß von der Aufhebung des täglichen Kultus und von der Aufrichtung des „Verwüstungsgreuels" an 1290 Tage vergehen werden — „wohl aber dem, der ausharret und 1335 Tage wartet".

Außer dem hier skizzierten Inhalte des Buches Daniel enthält die Septuaginta (und darnach Theodotion) noch einige Stücke, die im hebräischen Texte nicht vorkommen; nämlich 1. einen größeren Zusatz zu c. 3: das Gebet Asarjas und den Lobgesang der drei Jünglinge im glühenden Ofen, 2. die Geschichte der Susanna, 3. die Geschichte von Bel und 4. die Erzählung vom Drachen in Babylon, in welcher Daniel mit dem Propheten Habakuk in Verbindung gebracht wird. Da die Geschichte der Susanna sicher, die drei anderen Erzählungen wahrscheinlich in griechischer Sprache abgefaßt sind, haben sie für das Verständnis des kanonischen Buches keine Bedeutung und beweisen bloß, in welchem Umfange die hellenischen Juden sich mit der Person Daniels beschäftigt haben.

2. In einem der ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein des Buches Daniel, 1 Mak 1, 54, wird der von Antiochus Epiphanes auf dem Tempelplatze in Jerusalem errichtete heidnische Altar im Anschluß an Da 9, 27. 11, 31. 12, 11: *βδέλυγμα ἐρημώσεως* (hebr. שִׁקּוּץ שֹׁמֵם oder מְשֹׁמֵם) genannt und damit die betreffenden Stellen des Buches auf die Zeit dieses Königs bezogen. Ebenso wird im 3. Buche der Sibyllinen v. 394 ff. ziemlich deutlich auf Da 7, 7 angespielt, und diese Stelle mit der Geschichte des Antiochus Epiphanes und seiner Nachfolger in Verbindung gebracht. Unverkennbar ist es auch, daß die sonderbare Wiedergabe von Da 9, 24 ff. in der alexandrinischen Übersetzung die Meinung voraussetzt, daß das dort Geschilderte unter diesem Könige in Erfüllung gegangen sei. Diese Auffassung des Buches, die wir also als die älteste bezeichnen können, läßt sich noch in der Zeit nach Christus nachweisen. Ephraim Syrus (**Opera syr. et lat., Tom. II,** Rom 1740, S. 206. 214. 232) deutet, wahrscheinlich im Anschluß an eine jüdische Tradition, das vierte Reich c. 2 und c. 7 auf das griechische Weltreich und das kleine Horn c. 7 auf Antiochus Epiphanes; ja in der geschichtlichen Auslegung von c. 11—12, wo die Beziehung des Textes auf die Seleucidenzeit unverkennbar ist, verfährt er so konsequent, daß er die Auferstehung c. 12 bildlich als eine Neubelebung des religiösen

Geistes erklärt. Dagegen bezog er wie mehrere kirchliche Ausleger die Stelle 9, 25 ff. auf Christus. Aber ein anderer kirchlicher Schriftsteller, Julius Hilarianus, am Ende des 4. Jahrhunderts berechnet in seinem De mundi duratione libellus diese Stelle so, daß der Endpunkt der 70 Jahrwochen mit der Regierung des Antiochus zusammenfiel.

Aber allmählich wurde diese älteste Auslegung von einer anderen verdrängt. Im NT. werden die danielischen Schilderungen der letzten Trangsalszeit vor der messianischen Erlösung in eschatologischem Sinne auf die Zukunft bezogen. So lehnt sich die Schilderung des Antichrists 2 Th 2, 4 deutlich an Da 11, 36 an. In der Apokalypse werden mehrere Züge aus dem Danielbuche, besonders die Zeitbestimmungen eschatologisch verwertet, vgl. 11, 2 f. 12, 6. 14. 13, 5. Christus selbst schildert Mt 24, 30 die Parusie des Menschensohnes mit Benützung der Stelle Da 7, 13, was übrigens gewiß nicht so verstanden werden darf, als hätte Christus seine Selbstbenennung „Menschensohn" überhaupt jener Danielstelle entnommen. Vor allem wichtig ist aber die eschatologische Darstellung Mt 24, 15 ff., wo ein Hauptbegriff des Danielbuches, *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* als etwas erwähnt wird, das erst die Zukunft bringen wird. Die Parallelstelle Lc 21, 20 spricht von der Eroberung Jerusalems. Kombiniert man also diese beiden Stellen, so ergiebt sich eine Auffassung des Danielbuches, wonach das letzte Weltreich in dem römischen Reiche gefunden wird — eine Auffassung, die nahe genug lag zu einer Zeit, wo das Römerreich an die Stelle des griechischen Reiches getreten war. Auf diese Weise hat ohne Zweifel auch Josephus das Buch verstanden. Freilich wird es nicht sicher bewiesen durch die Worte Arch. 10, 276: auf dieselbe Weise (nämlich wie Da c. 8 das Perser- und Griechenreich beschreibt, vgl. Arch. 10, 272—276. 11, 337) hat Daniel auch die Herrschaft der Römer beschrieben und geschildert, wie (der Tempel) von ihnen zerstört werden soll. Denn dieser Satz fehlt im lateinischen Texte und ist deshalb nicht absolut sicher. Wenn Josephus aber Arch. 10, 209 das dritte Reich Da c. 2 mit den Worten *ἕτερός τις ἀπὸ τῆς δύσεως* bezeichnet, so ist es klar, daß er das dritte Reich auf das Griechenreich, und also das vierte auf das Römerreich bezogen hat. Und wenn er bei seiner Schilderung der furchtbaren letzten Tage Jerusalems Bell. 4, 388 von einer alten Weissagung von der Eroberung der Stadt und dem Brande des Tempels spricht, so wird er wohl hier die Schilderungen des Danielbuches vor Augen gehabt haben. — In der patristischen Exegese ist, von den wenigen, schon besprochenen Ausnahmen abgesehen, diese Auffassung des Buches die herrschende. So verschieden auch die Einzelheiten erklärt wurden — vor allem an der berühmten Stelle 9, 25 ff., wo schon Hieronymus 9 verschiedene Berechnungen anführt, während Fraidl bis zum 15. Jahrhundert nicht weniger als 107 Erklärungen registriert — so trifft man doch überall denselben Grundtypus der Auffassung. So bezieht — um wenigstens ein Beispiel zu geben — Hippolytus das erste Reich c. 2 und 7 auf die babylonische Macht, das zweite auf die persische, das dritte auf die griechische und das vierte auf die römische. Die zehn Hörner des vierten Tieres c. 7 gehören der Zukunft an; das kleine Horn ist der Antichrist. Die menschenähnliche Gestalt ist der Sohn Gottes und der Menschensohn, der vom Himmel als Richter der Welt kommen wird. Der Gesalbte, der nach 9, 25 ff. am Ende der 7 ersten Jahrwochen hervortritt, ist der Hohepriester Josua; darnach folgen 434 Jahre d. i. die Zeit zwischen Josua und Christus; die letzte Jahrwoche wird aber rein eschatologisch gedeutet, indem Hippolytus zwischen die 62 Wochen und die letzte Woche die Periode des Christentums einschiebt. Kap. 11 erklärt er historisch von der griechischen Zeit — freilich mit unrichtiger Exegese, indem er an der Hand des ersten Makkabäerbuches über die Zeit des Antiochus hinausgeht und deshalb in den beiden Königen v. 25 ff. Alexander Balas und Ptolemäus Philometor findet. Bei dem 36. Verse macht aber seine Exegese und ebenso die Exegese beinahe aller Kirchenväter einen kühnen Sprung, indem alles, was nun folgt, auf die eschatologische Zukunft und den Antichristen bezogen wird.

Einen scharfen Gegner fand diese kirchliche Auslegung in dem neuplatonischen Philosophen Porphyrius in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. In dem 12. Buche seiner umfassenden, später verloren gegangenen Schrift gegen das Christentum behandelte er das Buch Daniel, das er als ein Werk eines unter Antiochus Epiphanes lebenden Juden bezeichnete; was der Verfasser über die Zeit bis zur Regierung dieses Königs erzähle, sei wirkliche Geschichte, was darüber hinausgehe, eitel Fiktion, weil er die Zukunft nicht kannte. Um dieses zu beweisen, hatte Porphyrius eine Menge griechischer Geschichtschreiber, die jene Periode behandelten, studiert und exzerpiert. Diese Gegenschrift gewann insofern Bedeutung für die kirchliche Exegese, als mehrere Ausleger, besonders Hieronymus, sie bei der Erklärung von c. 11 benutzten, wodurch es ihnen gelang, eine geschichtlich richtigere

Erklärung dieses Kapitels zu geben; aber auf die Gesamtauffassung des Buches blieb sie ohne Einfluß, indem sie von allen entschieden abgelehnt wurde. Infolgedessen blieb die gewöhnliche kirchliche Auslegung auch im Mittelalter die alleinherrschende. Nur bei einzelnen jüdischen Erklärern trifft man eine andere Auffassung. So fand Saadia in dem neben dem Eisen bestehenden Thone c. 2 einen Hinweis auf die Weltmacht der Muhammedaner, während Ibn Esra folgerichtiger das ganze vierte Reich Daniels auf diese neue Erscheinung bezog — eine Auslegung, die, prinzipiell betrachtet, der früheren Ausdehnung der danielischen Weissagung auf das Römerreich vollständig analog war. Darin aber waren alle, Christen und Juden, einig, daß das Buch von Daniel selbst im Exile geschrieben sei. Hierin brachten auch die Reformationszeit und die nachreformatorische Zeit keine Änderung. Luther und Calvin hielten sich an die herrschende kirchliche Auslegung und ebenso ihre Nachfolger. Selbst Spinoza betrachtete jedenfalls c. 8 ff. als ein Werk des exilischen Daniel. Daß Uriel Acosta im 17. Jahrhundert, wie früher Porphyrius, das Buch als eine Fälschung bezeichnete, machte wenig Eindruck. Dieselbe Behauptung wurde von Semler erneuert, aber wissenschaftliche Bedeutung gewann die Kritik erst durch die eingehenderen Untersuchungen Corrodis (1783) und Bertholdts (1806—8), und noch mehr, als Gesenius und besonders Bleek die schwachen Punkte jener ersten Versuche beseitigt und das wirklich Bedeutungsvolle in den Vordergrund gerückt hatten. In kurzer Zeit drang nun bei allen Vertretern einer freieren Richtung die Erkenntnis durch, daß der Gesichtskreis des Buches über die Zeit des Antiochus Epiphanes nicht hinausreiche, und daß das Buch unter diesem Könige entstanden sei. Bei den Vertretern der traditionell kirchlichen Exegese fand, wie zu erwarten, diese Neubelebung der Auffassung des Porphyrius zunächst einen entschiedenen Widerstand. Vor allen suchten Hengstenberg und Hävernick durch eine energische Apologie die Authentie und das Recht der altkirchlichen Auslegung zu verteidigen. Eine Ausnahmestellung nahm vorläufig Delitzsch ein, indem er zwar an der Authentie des Buches festhielt, aber der kritischen Auffassung darin Recht gab, daß der Fernblick des Buches nirgends über die griechische Zeit hinausgehe. Allmählich hat sich indessen der Gegensatz der verschiedenen Richtungen auf diesem Gebiete wesentlich gemildert. Eine wachsende Zahl konservativ gerichteter Theologen, darunter schließlich auch Delitzsch selbst, haben das Gewicht der kritischen Gründe anerkannt und es als wahrscheinlich oder sicher bezeichnet, daß das Buch erst in der Seleucidenzeit entstanden sein kann.

Bis jetzt ist in dieser Darstellung der Geschichte der Auslegung des Buches Daniel dies Buch als Einheit betrachtet worden. Es ist aber auch notwendig die von Verschiedenen gemachten Versuche, das Buch in mehrere Bestandteile aufzulösen, zu erwähnen. Eigentümlich ist es hierbei, daß man unter den Vertretern dieser Auffassung mehrere konservative Theologen trifft, die auf diese Weise es versucht haben, jedenfalls die Echtheit eines Teiles der Schrift festzuhalten — eine Apologetik, für die sich freilich Delitzsch nicht begeistern konnte, da nach seiner Meinung „das Buch als eine Apokalypse der Seleucidenzeit mehr Recht auf Kanonizität habe, als wenn es ein von jüngeren Händen seiner Urgestalt entfrembetes Produkt der Achämenidenzeit wäre." Der älteste Vertreter einer solchen Quellenscheidung ist Spinoza, der, wie schon bemerkt, c. 8 ff. als ein Werk Daniels betrachtete, in betreff der ersten Hälfte dagegen, auf die sprachliche Verschiedenheit gestützt, die Vermutung aussprach, daß sie den chronologischen Werken der Chaldäer entnommen sei. B. Newton dagegen hob hervor, daß nur c. 7 ff. in erster Person geschrieben sind und deshalb allein Anspruch darauf machen, von Daniel selbst geschrieben zu sein. Für diese Auffassung ist in neuerer Zeit Aug. Köhler eingetreten. Er findet eine Bestätigung des in dem Gebrauche der ersten Person liegenden Zeugnisses darin, daß der zweite Teil c. 7 ff. an einigen Stellen (c. 7 und 9, 25) über die griechische Zeit hinausweise, und meint deshalb, daß diese Kapitel „bis entscheidendere Gründe gegen die Richtigkeit des Selbstzeugnisses vorgelegt sein werden", nicht als ein Produkt der Seleucidenzeit betrachtet werden dürfen. Kap. 1—6 können dagegen wegen der darin vorkommenden historischen Unrichtigkeiten keinesfalls einem im Exile lebenden Verfasser zugeschrieben werden, sondern sind in verhältnismäßig später Zeit, aber mit Benutzung alter Überlieferungen entstanden. Auf wesentlich andere Weise löst v. Orelli die Einheit des Buches auf. Er giebt zu, daß das Buch sowohl im ersten als im zweiten Teile Stellen enthalte, die sich unverkennbar auf die Zeit des Antiochus beziehen. Daneben aber finden sich nach seiner Meinung auch Partien (c. 2. c. 7. 9, 25 ff.), wo diese Erklärung nicht zutreffend ist, und man vielmehr annehmen muß, daß ein auf das griechische Reich folgendes, also das römische, als die letzte Form des Weltreiches gemeint sei. Darnach vermutet er, daß das Buch in seiner ursprünglichen Form auf eine Schilderung der vier Reiche: Babel, Medopersien,

Macedonien und Rom angelegt sei; daß aber ein zur Zeit des Antiochus lebender Jude, der in der Drangsalszeit unter diesem Könige die Erfüllung der alt-danielischen Weissagungen zu finden glaubte, das ganze Buch mit Zusätzen erweitert habe, um dadurch seinen Zeitgenossen die Beziehung auf Antiochus Epiphanes kenntlich zu machen. Eine verwandte Auffassung hatte übrigens schon Zöckler vorgetragen, indem er sich doch mit der Annahme einer einzigen Interpolation aus der Makkabäerzeit, 11, 5—45, begnügte, während J. P. Lange zwei derartige Zusätze 10, 1—11, 44 und 12, 5—13 ausscheiden wollte. Eine dritte, wiederum ganz anders gestaltete Hypothese hat Meinhold im Anschluß an die Andeutungen Eichhorns aufgestellt. Die hebräisch geschriebenen Teile des Buches 1, 1—2, 4. c. 8—12 betrachtet er in Übereinstimmung mit der modernen Kritik als das Werk eines jüdischen Verfassers der Makkabäerzeit. Dagegen fehlen nach seiner Meinung in dem aramäisch geschriebenen Teile 2, 4 — c. 6 die Beziehungen auf diese Zeit vollständig. Der Verfasser dieser um 300 v. Chr. geschriebenen, auf alten Überlieferungen fußenden Erzählungen wollte nicht wie sein Nachfolger c. 8ff. seine Landsleute zur Treue gegen Gott in der äußersten Not ermahnen, sondern sie an ihre Missionspflicht den Heiden gegenüber erinnern. Nur mit c. 7 macht er eine Ausnahme; dem Inhalte nach gehört es zu c. 8ff., ist aber trotzdem in Anlehnung an den ersten Teil aramäisch geschrieben. Endlich ist noch an die Hypothese de Lagardes zu erinnern, nach welcher das vierte Reich c. 7 gegen die gewöhnliche Annahme der Kritiker nicht das griechische, sondern das römische Reich bedeute, woraus de Lagarde schließt, daß dieses Kapitel erst nach Christus (im Jahre 69) geschrieben sei.

3. Betrachten wir zunächst die Frage nach der Einheit des Buches, so läßt es sich nicht leugnen, daß die total verschiedenen Resultate, zu welchen die Bekämpfer der Einheit gekommen sind, wenig Vertrauen zu dieser Kritik erwecken. Und dieser vorläufige Eindruck wird durch eine nähere Prüfung der Einzelheiten nur bestätigt. Daß das Buch teilweise hebräisch, teilweise aramäisch geschrieben ist, würde nur dann etwas beweisen, wenn die sprachliche Verschiedenheit mit einer Verschiedenheit des Inhaltes zusammenfiele. Dieses ist aber durchaus nicht der Fall, denn das aramäische Stück beginnt 2, 4 mitten in einer zusammenhangenden Erzählung; und c. 7, das in aramäischer Sprache abgefaßt ist, gehört dem Inhalte nach nicht zu c. 2—6, sondern zu c. 8 ff. (Eine sichere Erklärung der Doppelsprachigkeit des Buches läßt sich allerdings nicht geben, aber für die Frage nach der Einheit des Buches genügt das oben erwähnte negative Resultat vollständig. Deshalb soll das ganze Problem nur beiläufig berührt werden. Ganz unbefriedigend ist die von vielen angenommene Erklärung, wonach der Verfasser 2, 4 die aramäische Sprache benutzt hat, weil es nach seiner Annahme die Sprache war, die die chaldäischen Magier redeten. Denn dann hätte er in unbegreiflicher Zerstreutheit diese Sprache im folgenden auch für die reine Erzählung benutzt, bis ihm dieses endlich bei Kap. 8 eingefallen wäre, wonach er wieder ins Hebräische eingelenkt hätte. Vielmehr ist das Wort **aramit** „auf aramäisch" 2, 4 nicht Angabe der von den Chaldäern geredeten Sprache, sondern parenthetische Überschrift zu dem folgenden aramäisch geschriebenen Abschnitte 2, 4 bis c. 7. Die einfachste Erklärung ist immer noch die, daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben war, aber vom Verfasser selbst oder einem anderen in die aramäische Sprache übersetzt wurde, und daß man dann für das in die kanonischen Schriften aufgenommene Danielbuch eine Handschrift zu Grunde legte, in welcher eine zufällige Lücke des hebräischen Textes durch das entsprechende Stück des aramäischen Textes ergänzt wurde. Aber irgendwelche Sicherheit läßt sich natürlich auf diesem Gebiete nicht erreichen.) Was ferner den Umstand betrifft, daß c. 7—12 in der ersten Person abgefaßt sind, so hat dieses an und für sich keine entscheidende Bedeutung, da die erste Person in diesem Abschnitte von der dritten eingerahmt ist (7, 1 ff., 10, 1, vgl. 8, 1, 9, 1 f.). Also können nur innere Gründe entscheiden, ob der Verfasser des ersten Teiles wirklich authentische Aufzeichnungen des exilischen Daniel in seine Schrift aufgenommen hat, oder ob hier eine willkürlich gewählte Kunstform vorliegt. Ebenso wenig ist die behauptete Verschiedenheit der Tendenz im ersten und zweiten Teile im stande eine Quellenscheidung zu begründen. Zunächst ist nämlich zu bemerken, daß sich Einzelheiten im ersten Teile, wie der Inhalt des Traumgesichtes c. 2, die von Nebukadnezar geforderte Anbetung eines heidnischen Bildes c. 3, die Demütigung des sich selbst vergötternden Nebukadnezar c. 4, die Bestrafung Belsazars, weil er die heiligen Geräte des jüdischen Tempels profaniert hatte c. 5, sich vollständig mit der Tendenz von c. 8—12 decken. Bei den übrigen Zügen aber — z. B. bei der Errettung der verfolgten Frommen aus der Lebensgefahr, bei der Anerkennung der Superiorität des israelitischen Gottes durch die heidnischen Könige, bei der hohen Stellung Daniels u. a. — liegt teils

kein wirklicher Gegensatz vor, teils läßt sich ein solcher nur aufstellen, wenn man die Erzählungen des ersten Teiles ausschließlich als verblümte Darstellungen der Zeitverhältnisse unter Antiochus auffaßt, in welchem Falle natürlich jeder Zug auf die Verhältnisse unter Antiochus Epiphanes passen müßte. Daß aber eine solche Auffassung unrichtig ist, wird weiter unten nachgewiesen werden. Somit bleibt nur die Hauptfrage übrig, ob das Buch in seinen Zukunftsschilderungen überall denselben Horizont hat, oder ob er bald durch die griechische Zeit begrenzt wird, bald über diese Zeit hinausweist.

Ihren Ausgangspunkt hat die Untersuchung hier in Kap. 8 und 11 zu nehmen. Im 8. Kap. giebt das Buch selbst eine klare und authentische Auslegung der Bildrede. Der Widder mit den 2 Hörnern bedeutet die Könige von Medien und Persien, der Ziegenbock die griechische Weltmacht (v. 20f.). Das große Horn des Bockes ist der erste griechische König, also Alexander der Große; nach seinem Tode wird sein Reich geteilt, bei welcher Gelegenheit u. a. die ptolemäische und die seleucidische Macht entstehen. Der zuletzt auftretende freche König, der gegen den wahren Gott kämpft und den täglichen Kultus in Jerusalem aufhebt, ist folglich Antiochus Epiphanes. Das 11. Kap. giebt eine äußerst detaillierte Darstellung der politischen Beziehungen zwischen den Königen des Nordens und des Südens, d. h. zwischen den Seleuciden und den Ptolemäern. Von v. 21 an ist auch hier von Antiochus Epiphanes die Rede. V. 25ff. wird sein erster Zug gegen Ägypten im Jahre 179, v. 29ff. der zweite im Jahre 168 beschrieben. Die kittäischen Schiffe, die ihn zwingen, seine Pläne gegen Ägypten aufzugeben, bedeuten die Ankunft des Popilius Laenas, als die Ägypter die römische Macht zu Hilfe gerufen hatten. In seinem Zorne über das Mißlingen seiner ägyptischen Pläne behandelte Antiochus die Juden noch strenger, hob den täglichen Kultus auf und ließ einen heidnischen Altar auf dem Tempelplatze aufstellen (11, 39ff.; vgl. 1 Makk 1, 47ff. 57. 62). Daß nun von v. 36 an ein anderer König gemeint sein sollte, wie die altkirchliche Exegese annahm, ist absolut unmöglich. Auch hier ist von den gottlosen Unternehmungen des Antiochus die Rede. Sein schließlicher Untergang bezeichnet aber, wie der Ausdruck „zu dieser Zeit“ (12, 1) lehrt, den Abschluß der Geschichte überhaupt und den Anbruch der messianischen Zeit. Hier wie in Kap. 8 ist also deutlich die Seleucidenzeit die äußerste Grenze des geschilderten Zeitraumes. Vergleicht man hiermit das Traumgesicht Kap. 2, so ist es unleugbar, daß das dort geschilderte vierte und letzte Reich, das zunächst aus Eisen besteht, dann aber in eiserne und thönerne Bestandteile zerfällt, die sich trotz der versuchten Heiratsverbindungen nicht wieder vereinigen lassen wollen, sich so vollständig mit dem Inhalte von Kap. 11 deckt, daß auch hier nur von dem griechischen Weltreiche die Rede sein kann. Freilich führt man dagegen an, daß die Geschichte zwischen dem babylonischen Reiche (dem goldenen Haupte) und dem griechischen nur Eine Weltmacht kennt, nämlich die persische, während das Traumgesicht zwei Weltmächte erwähnt. Aber es handelt sich bei dieser Frage nicht um die Geschichte selbst, sondern um die geschichtlichen Vorstellungen des Buches; und hier ist es deutlich genug, daß der Verfasser zwei Reiche, ein medisches und ein persisches, zwischen dem babylonischen und dem griechischen angenommen hat. So unterscheidet er 6, 1. 29. 9, 1. 10, 1 den Meder Darius, der nach dem Untergange des chaldäischen Königs Belsazar die Weltherrschaft übernahm, von seinem Nachfolger, dem Perserkönig Cyrus. Auch werden 6, 9. 13. 16 die Perser als besonderes Volk nach den Medern erwähnt. Da die beiden Völker einander nahe standen, werden sie Kap. 8 als relative Einheit dargestellt, aber es heißt ausdrücklich, daß der Widder, der das medo-persische Reich bezeichnet, zwei Hörner hatte, von denen das eine erst später emporwuchs und größer als das erste wurde. Also ist die Zusammenstellung der 4 Reiche Kap. 2 mit Babylonien, Medien, Persien und Griechenland exegetisch betrachtet vollständig begründet, und es liegt auch kein Grund vor, die angebliche Schwierigkeit durch die Annahme runder oder cyklischer Zahlen zu heben. Zeigt sich nun Kap. 2 von demselben Horizonte begrenzt wie Kap. 8 und Kap. 11, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß dies auch bei Kap. 7 der Fall sein wird, wo die vier Weltreiche wieder auftauchen. Das erste tierähnliche Wesen ist hier, wie die Übereinstimmung mit c. 4 sofort lehrt, Nebukadnezar oder die chaldäische Weltmacht, indem der Verfasser nirgendwo eine scharfe Grenze zwischen den Begriffen: Reich, König, Dynastie zieht. Der nach der einen Seite aufgerichtete Bär wird also das medische Reich unter Darius sein. Daß es dabei unklar bleibt, was die drei Rippen in seinem Munde bedeuten, ist ohne Belang, da dies ebenso gut bei der Deutung des Bären auf das medisch-persische Reich der Fall ist. Das dritte pantherähnliche Tier hat vier Köpfe und vier Flügel. Hier ist es natürlich möglich, diese Vierzahl mit den vier Teilen, in welche das Reich Alexanders nach 8, 8. 11, 4 geteilt wurde, in Verbindung zu bringen. Aber ebenso

nahe liegt die Kombination mit den 11, 2 erwähnten vier persischen Königen, so daß also nur die Deutung des vierten Tieres eine sichere Entscheidung bringen kann. Von diesem Tiere heißt es, daß es 10 Hörner hatte, von denen drei ausgerissen wurden, als ein neues kleineres Horn emporwuchs. Das kleine Horn wird genau so beschrieben wie der gottlose König c. 8 und 11 und wird also nach aller Wahrscheinlichkeit Antiochus Epiphanes bedeuten. Gegen dies Resultat werden nun aber von den Verteidigern der traditionellen Auffassung und von de Lagarde die 10 Hörner ins Feld geführt, da diese mit der Deutung auf die Seleucidenzeit unvereinbar sein sollen. Nach de Lagarde seien hier vielmehr 10 römische Herrscher gemeint, nämlich Cäsar, Antonius, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho und Vitellius; das kleine Horn dagegen sei Vespasian, der die Juden bekämpfte. Aber diese Auslegung ist in jeder Beziehung unbefriedigend. Schon daß Antonius mitgezählt wird, zeigt das Gekünstelte des ganzen Versuches, aber vollends unmöglich ist es, in dem König, der gotteslästerliche Reden führt und die Festzeiten und das Gesetz der Juden ändern will, Vespasian wieder zu finden. Muß also diese Erklärung als gescheitert betrachtet werden, so fragt es sich, ob es wirklich unmöglich ist, die 10 Könige mit den griechischen Herrschern in Verbindung zu bringen. Und dies ist in der That auch keineswegs der Fall, sondern man kann höchstens sagen, daß es hier so viele Berechnungsmöglichkeiten giebt, daß wir nicht mehr im stande sind, eine absolut sichere Erklärung aufzustellen. So läßt sich schon darüber streiten, ob man Alexander den Großen mitzählen soll oder nicht. Rechnet man ihn mit, so wird man, so lange man bei den bekannteren seleucidischen Königen stehen bleibt, unter den drei letzten Herrschern, die um des Antiochus willen ausgerottet werden, an Seleucus Philopator, Heliodor und Demetrius Soter denken können; schließt man ihn aus, so muß man nach Heliodor den Ägypter Ptolemäus Philometor einschieben. Es giebt aber noch andere Möglichkeiten. Nestle hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine griechische Inschrift (CIG nr. 4458) zwischen Seleucus Ceraunus und Antiochus dem Großen einen sonst unbekannten Antiochus erwähnt, der also die Zahl der Seleuciden um einen vermehrt. Andererseits hat v. Gutschmid vermutet, daß das eine der drei Hörner, die von Antiochus Epiphanes ausgerottet werden, nicht Demetrius sei, sondern ein Bruder von ihm, den Antiochus töten ließ. Endlich ist noch an die Hypothese Gunkels zu erinnern, nach welcher die Zehnzahl der Könige durch Zusammenrechnung der c. 11 erwähnten Seleuciden und Ptolemäer zu gewinnen sei. Bei dieser Fülle von Möglichkeiten, die eine noch genauere Kenntnis der damaligen Geschichte ohne Zweifel noch weiter vermehren würde, ist es gewiß verfehlt, eine Auslegung zu verwerfen, die in der vollständigen Übereinstimmung zwischen dem, was von dem kleinen Horne gesagt wird, und der Beschreibung des Antiochus Epiphanes in den übrigen Kapiteln des Buches ihre feste Grundlage hat. Übrig bleibt noch der berühmte Schluß des 9. Kapitels. Auch hier hat die Exegese bei allen Schwierigkeiten im einzelnen eine feste Grundlage, indem es nicht zweifelhaft sein kann, daß der böse Fürst, der die Israeliten mißhandelt und den täglichen Kultus aufhebt, wie unter den Alten schon Julius Hilarianus sah, und unter den neueren Vertretern der traditionellen Ansicht v. Hofmann zugegeben hat, kein anderer sein kann als derselbe, der 7, 25. 8, 23 ff. 11, 31 ganz ähnlich beschrieben wird, nämlich Antiochus Epiphanes. Daß er eine halbe Jahrwoche oder 3½ Jahre herrschen soll, stimmt genau mit der Angabe 7, 25. 12, 7. Ganz wie c. 11 bezeichnet seine Gewaltherrschaft die letzte Periode vor dem Anbruche der messianischen Zeit, so daß also auch hier der Blick des Verfassers nicht über die seleucidische Zeit hinausreicht. Damit ist die Hauptsache festgestellt, so daß wir uns in Bezug auf die sonstige Berechnung der siebzig Jahrwochen damit begnügen können, diejenige Auffassung darzustellen, die uns als die wahrscheinlichste erscheint. Als Voraussetzung der Berechnung dürfen wohl folgende Punkte als sicher betrachtet werden. Es streitet gegen die klare Absicht des Textes, wenn man vorgeschlagen hat, die 7 Wochen v. 25 auf die 62 + 1 Wochen folgen zu lassen; und dasselbe gilt von dem Versuche, die 7 und die 62 Wochen mit demselben Termin beginnen zu lassen. Unerlaubt ist ferner das Einschieben größerer Perioden zwischen die einzelnen Abschnitte der 70 Jahrwochen. Endlich kann der „Gesalbte" weder v. 25 noch v. 26 der Messias sein, da er in beiden Versen dem Antiochus vorangeht. Vielmehr haben wir hier, wie schon Hippolytus bei v. 25 richtig sah, an einen Hohenpriester zu denken, und nicht etwa an Cyrus, wie man nach Jes 45, 1 meinen könnte. Daraus ergiebt sich folgende Auffassung. Die ersten 7 Wochen oder 49 Jahre bezeichnen die Periode des babylonischen Exils und schließen mit dem Zeitpunkte, da ein gesalbter Hoherpriester (Josua, der Sohn Jozadaks) an die Spitze des Volks trat. Die folgenden 62 Wochen oder 434 Jahre umfassen die nachexilische Zeit und charakterisieren diese äußerst treffend als

eine Zeit, in welcher Jerusalem zwar wieder als Stadt bestand, aber nicht in messianischer Herrlichkeit, wie man nach den Weissagungen des Deuterojesaja erwarten konnte, sondern unter dem Drucke der bösen Zeiten. Den Endpunkt dieser Periode bezeichnet die Beseitigung der legitimen Hohenpriester. Ohne Zweifel ist damit der Zeitpunkt gemeint, da Onias III. definitiv die hohepriesterliche Würde verlor; ob man dagegen gerade an seine Ermordung denken soll, ist unsicher, da dies nicht notwendig in den Worten liegt, und es überhaupt zweifelhaft ist, ob Onias wirklich, wie es 2 Mak 4, 33 ff. erzählt wird, getötet wurde, oder ob er, wie Josephus Bell. 1, 3. 7, 423, und Theodor von Mopsuestia (vgl. ZAW 6, 276 ff.) es darstellen, nach Ägypten geflohen ist. Die Hauptsache ist nur, daß die 62 Wochen die Zeit der legitimen Hohenpriester bezeichnen. Darauf folgt die letzte Jahrwoche, in deren Mitte Antiochus Epiphanes den täglichen Kultus aufhebt und den heidnischen Altar auf dem Tempelplatze aufstellt. Vergleicht man nun die Geschichte, so stimmen die 434 Jahre nicht mit den zwischen 536 und 170 liegenden 366 Jahren. Es ist aber ganz unrichtig, dies als Gegenbeweis gegen die Beziehung der letzten Jahrwoche auf die Zeit des Antiochus zu betrachten. Läßt man das Buch im Exil entstanden sein, so hat man am wenigsten ein Recht die chronologische Ungenauigkeit zu betonen; und betrachtet man es als ein Werk aus der Seleucidenzeit, so darf es nicht übersehen werden, daß es zwar für uns leicht ist, uns mittels der vorliegenden chronologischen Hilfsmittel über diese Chronologie zu orientieren, daß aber ein damaliger Jude es durchaus nicht so bequem hatte. Man braucht nur die Schriften des Josephus oder die patristische Auslegung zu lesen um zu sehen, welche Schwierigkeiten hier zu überwinden waren. Dazu kommt die sehr wichtige Thatsache, die Schürer hervorgehoben hat, daß man ganz ähnliche Fehler bei den jüdischen Geschichtschreibern nachweisen kann, indem Josephus für die Zeit zwischen dem Exile und Aristobulus I. eine zu hohe Jahreszahl angiebt, und der Hellenist Demetrius von der Wegführung der Ephraimiten bis auf Ptolemäus IV. ungefähr siebzig Jahre zu viel rechnet. Es liegt deshalb auch kein Grund vor, die scharfsinnige Vermutung Cornills anzunehmen, nach welcher die Verlängerung der Zeit zwischen dem Exile und Antiochus Epiphanes eine Folge davon sei, daß der Verfasser zwölf Hohepriester (nämlich außer den nachexilischen noch Jozadak 1 Chr 5, 41) zählte und jedem von diesen eine Zeit von 40 Jahren zuteilte. In diesem Falle hätte der Verfasser wohl auch den letzten vorexilischen Hohenpriester ausdrücklich erwähnt.

4. Das Resultat einer vorurteilsfreien Prüfung des Buches ist also, daß der darin geschilderte Zeitraum nirgends über die Zeit des Antiochus Epiphanes hinausreicht. Damit ist aber die Frage nach der Abfassungszeit so gut wie erledigt. Vergleicht man nämlich die übrigen alttestamentlichen Propheten, so sieht man leicht, daß diese, etwa mit Ausnahme von Ezechiel und Joel, die Endzeit mit ihrer eigenen Zeit in die engste Verbindung bringen, und daß keiner unter ihnen eine chronologisch berechnete, sich in Äußerlichkeiten verlierende Darstellung einer weiteren Zukunft giebt. Ihre Zukunftsdarstellung hat immer eine großartige, freie Form, die nur beabsichtigt, die religiösen Grundgedanken hervortreten zu lassen. Eine ganz ähnliche Zukunftserwartung finden wir auch im Buche Daniel, aber erst von dem Augenblicke an, wo Antiochus Epiphanes den Höhepunkt seiner Macht erreicht hat. Lassen wir uns also von der biblischen Analogie leiten, so müssen wir annehmen, daß das Buch erst zu der Zeit geschrieben ist, wo die Zukunftsschilderung den Charakter der anderen prophetischen Schriften annimmt, während die minutiöse, im hohen Grade unprophetische Beschreibung der Zeit zwischen dem Exile und Antiochus als eine eigentümliche Darstellung der schon erlebten Geschichte betrachtet werden muß. Auch wird ein feineres Gehör an Stellen wie 8, 13. 19. 12, 6 ff. 11 sofort merken, daß die einzige Frage, welche die Seele des Verfassers lebhaft bewegt, die ist, wie lange die Schreckenszeit unter Antiochus dauern soll. In voller Übereinstimmung hiermit heißt es auch 8, 26. 12, 4, daß der angebliche Verfasser des Buches, der exilische Daniel, diese Visionen bis auf die Endzeit versiegeln und geheim halten sollte, was gewiß nicht bedeutet, das das Buch „im Archive deponiert bleiben sollte, während Abschriften im öffentlichen Gebrauche benutzt wurden“, wie ein durch nichts zu beirrender Anhänger der traditionellen Ansicht gemeint hat. Vielmehr deutet der Verfasser selbst auf diese Weise unmißverständlich an, daß das Buch bis dahin unbekannt gewesen war und jetzt erst auftauchte.

Dies Resultat wird nun durch eine Reihe der schwerwiegendsten Gründe bestätigt. Daß das Buch im jüdischen Kanon nicht unter den prophetischen Schriften, sondern unter den Hagiographen steht, ist bei der traditionellen Auffassung trotz aller Bemühungen der Anhänger dieser Auffassung schlechterdings nicht zu verstehen, ist dagegen etwas sofort Ver-

ständliches, wenn das Buch zu einer Zeit geschrieben wurde, da der Kanon der Propheten (vgl. die „Schriften" 9, 1 und den Prolog des Sirach-Buches) abgeschlossen vorlag. — Im letzten Teile des Buches Sirach, wo die alten Propheten und ihre Schriften angeführt werden, fehlt Daniel vollständig (c. 45), was wiederum schwer begreiflich wäre, falls das Buch zu der Zeit schon existiert hätte. — Vollends unmöglich wird aber die exilische Abfassung durch die auffälligen geschichtlichen Unrichtigkeiten, die die Darstellung der von Daniel selbst erlebten Zeit enthält, und die im grellen Kontraste zu der Genauigkeit der Darstellung der Seleucidenzeit stehen. Glaubte man früher, wo wesentlich nur die ungenügenden Angaben der Profanschriftsteller über jene Periode den Forschern zu Gebote standen, diese Schwierigkeiten durch künstliche Erklärungen und durch Herbeiziehen einiger ganz obskurer Nachrichten beseitigen zu können, so ist dies nach den neueren keilinschriftlichen Entdeckungen unmöglich geworden, und dieser Umstand ist es wohl auch vor allem gewesen, der dazu beigetragen hat, daß so viele konservative Theologen die Authentie des Buches aufgegeben haben. So wird schon der erste Satz des Buches, wonach Nebukadnezar im dritten Regierungsjahre Jojakims Jerusalem eroberte, durch Jer 36, 9. 29 als unrichtig erwiesen; denn hätte der babylonische König wirklich schon in jenem Jahre die Hauptstadt erobert (daß Jojakim sich von Nebukadnezar losgekauft habe, wie Behrmann meint, ist gegen den Wortlaut des Textes), so konnte Jojakim doch unmöglich so entrüstet werden, als Jeremias ein Jahr später mit der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar drohte. Vielmehr beweisen die Worte des Propheten, daß die Chaldäer zu der Zeit noch nicht in Judäa gewesen waren, was auch nicht durch 2 Kg 24, 1; Jer 35, 1 geändert wird, da diese Stellen sich auf ein späteres Ereignis beziehen. Unzweifelhaft ist der Verfasser des Buches hier von der unrichtigen Darstellung 2 Chr 36, 6 abhängig, während er die Zahl drei wahrscheinlich der Stelle 2 Kg 24, 1 entnommen hat. Noch schlagender ist die Darstellung des Untergangs des chaldäischen Reiches. Das Buch nennt nur zwei chaldäische Könige, Nebukadnezar und Belsazar, der 5, 22 der „Sohn" Nebukadnezars genannt wird. Belsazar wird als selbstständiger König geschildert, da seine Mutter 5, 10 die verwitwete Königin heißt. Diesem Belsazar teilt Daniel mit, daß sein Reich den Medern und Persern zufallen werde, was nach der Darstellung des Buches sofort nach der Ermordung des Königs geschehen sein muß, da wir unmittelbar danach von dem medischen Herrscher Darius hören. Diese Darstellung hat an jedem Punkte die wirkliche Geschichte gegen sich. Nebukadnezar hatte mehrere Nachfolger, von denen der letzte Nabonned hieß. Nabonneds Sohn hieß zwar Bil-šar-uṣur, aber er war nicht König, sondern nur Kommandant des babylonischen Heeres. Babel wurde nicht erobert, sondern ergab sich freiwillig dem Perserkönige Cyrus. Für einen Meder Darius zwischen den babylonischen Königen und Cyrus bleibt schlechterdings kein Platz übrig; vielmehr hörte nach den Inschriften das medische Reich schon 559 auf als selbstständiges Reich zu existieren. Auch hier ist der Verfasser ohne Zweifel von der biblischen Litteratur abhängig, indem er die Drohung Jes 13, 17. 21, 2, daß die Meder Babel erobern sollten, einfach in Geschichte verwandelt hat. Nicht weniger lehrreich ist es endlich auch, daß er 11, 2 nur vier persische Könige nennt, denn auch darin ist er ohne Zweifel vom Alten Testament selbst abhängig, wo nur vier Perserkönige ausdrücklich erwähnt werden, nämlich Cyrus, Darius Hystaspis (mit welchem Darius Neh 12, 22 leicht identifiziert werden konnte), Xerxes und Artaxerxes.

Zu den Beweisen für die späte Abfassung des Buches rechnet man gewöhnlich auch den Charakter der darin vorkommenden aramäischen Sprache und die in dem aramäischen Teile benutzten griechischen Wörter. Nimmt man an, daß der Verfasser selbst den Abschnitt 2, 4 — c. 7 in der aramäischen Sprache verfaßt hat, oder daß das Buch schon zu seiner Zeit ins Aramäische übersetzt worden ist, so ist diese Beweisführung auch unwiderleglich. Aber freilich läßt die oben vermutete Erklärung der Doppelsprachigkeit des Buches die Möglichkeit zu, daß das Buch erst in späterer Zeit ins Aramäische übersetzt sein könnte, wonach die sprachlichen Erscheinungen sich zur Not bei einer Abfassung im Exil erklären ließen.

Im Vergleiche mit dem Gewichte dieser Gründe sind die Beweise, durch die man ein höheres Alter des Buches hat gewinnen wollen, absolut bedeutungslos. So hat es z. B. keine Beweiskraft, daß das Buch im ersten Makkabäerbuche benutzt wird, da diese Schrift erst nach 106 v. Chr. abgefaßt worden ist. Noch weniger Bedeutung hat natürlich die Erzählung des Josephus, nach welcher Alexander der Große das Buch gelesen haben soll. Der legendarische Charakter dieses Berichtes geht am deutlichsten daraus hervor, daß das Buch nach seiner eigenen Angabe bis zur Zeit der schließlichen Erfüllung versiegelt und verborgen bleiben sollte; ein jeder Versuch sein Bekanntsein in einer früheren Periode nachzuweisen, ist deshalb von vorneherein gegen die Tendenz der Schrift selbst.

5. Auf diese Weise ergiebt sich als ein Resultat, das zwingend Anerkennung fordert, daß das Buch Daniel erst unter Antiochus Epiphanes verfaßt sein kann. Ihren besten Lohn trägt diese Erkenntnis, wie jede Erkenntnis der Wahrheit, in sich selbst. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die in der That außerordentlich große Bedeutung des Buches zu erkennen. Hierzu gehört freilich, daß man die Abfassungszeit noch näher bestimmt, als es oben geschehen ist. Man verkennt unbedingt den Charakter des Buches, wenn man, wie es allerdings von vielen geschieht, es so spät geschrieben sein läßt, daß der Verfasser schon die Tempelreinigung im Jahre 165 hinter sich hatte. Vielmehr ist alles, was in diesem Buche einen tröstenden und verheißenden Charakter hat, reine Zukunftshoffnung, und das ganze Buch in der Zeit der äußersten Not entstanden. Evident ist es, daß der Verfasser den Feldzug des Antiochus gegen Osten nicht kannte, als er seine Schrift abfaßte. Der dritte Feldzug gegen Ägypten, auf dem den gottlosen König die Vernichtung trifft (11, 40ff.), ist ein rein prophetisches Gemälde, dessen einzelne Züge (die erschreckenden Gerüchte, das Feldlager zwischen dem Mittelmeere und Jerusalem) ohne Zweifel durch eine Übertragung der Sanheribweissagung Jes 37, 7f. auf diesen letzten Feind des Gottesreiches hervorgerufen sind. Wenn der Verfasser aber 11, 34 die makkabäische Erhebung „eine kleine Hilfe" nennt, so schließt Kuenen wohl mit Recht aus diesem Ausdrucke, daß er auch nicht den großen Sieg des Makkabäers Juda über Lysias im Jahre 165, sondern nur den ersten Anfang der makkabäischen Erhebung erlebt haben kann. Ganz besonders unwahrscheinlich ist es aber, daß er sich so ausgedrückt haben sollte, falls der Tempel damals schon von der heidnischen Befleckung gereinigt gewesen wäre; und so muß man annehmen, daß 8, 14 keinen Rückblick auf dies Ereignis enthält, sondern eine mit 9, 24 parallele messianische Erwartung ist. Auf diese Weise läßt sich auch das seltsame Schwanken der Angaben über die Länge der Notzeit (vierthalb Jahre 7, 25. 9, 27. 12, 7 — 1150 Tage 8, 14 — 1290 Tage 12, 11 — 1335 Tage 12, 12) am einfachsten erklären; es sind reine Ahnungen und Berechnungen, deren Schlüssel uns meistens fehlt, und die nicht an der Hand der damaligen Geschichte nachgerechnet werden wollen. Das Große an diesem Buche ist vielmehr, daß sein Verfasser alle Verheißungen nur aus seiner eigenen Glaubenskraft geschöpft hat. Deshalb gehört er auch zu den Männern, denen es in erster Linie zu verdanken ist, daß die Juden unter jenen furchtbaren Prüfungen nicht zu Grunde gingen. Und in dieser zuversichtlichen Hoffnung wurde der Verfasser des Buches auch nicht getäuscht, denn die folgenden Jahre brachten durch die Tempelreinigung und den Tod des Antiochus eine relative Erfüllung seiner Verheißungen, wie in früheren Zeiten z. B. die Freigabe der Exulanten durch Cyrus eine relative Erfüllung der deuterojesajanischen Verheißungen bezeichnete.

Diese relative Erlösung hat der Verfasser aber, ganz wie die alten Propheten, mit der absoluten messianischen Erlösung zusammen geschaut, und dadurch ist er dazu geführt worden, ein messianisches Zukunftsbild zu geben, das den eigentlichen und bleibenden Wert seines Buches bedeutet. So fremdartig und barock uns vieles in den übrigen Teilen des Buches anmutet, ebenso tief und geistvoll ist sein Zukunftsbild. Nicht mit ausführlichen und blendend sinnlichen Bildern hat er sich und seine Zeitgenossen in der furchtbaren Not aufrecht erhalten, sondern mit einer Neubelebung der reinen prophetischen Gedanken. Wenn das vierte Weltreich sein dämonisches Wesen voll entfaltet hat, kommt das von dem nachexilischen Judentum heiß ersehnte Gericht (7, 10). Dann findet die Offenbarungsgeschichte und die Geschichte der Menschheit ihren Abschluß, wie es 9, 24 mit inhaltschweren Worten ausgedrückt wird: die 70 Jahrwochen des Elendes sind über Gottes Volk verhängt, um die Sünde (der Menschheit) zur höchsten Vollendung zu bringen, um die Schuld (Israels) zu sühnen und ein ewiges Heil zu bringen, um die alten Weissagungen zu erfüllen und das Heiligtum (die Wohnung Gottes in einem geheiligten Volke, wie es besonders Ezechiel beschrieben hatte) zu weihen. Dann tritt das vom Himmel kommende Gottesreich — denn dies bedeutet doch wohl nach der klaren Auslegung 7, 27 die menschenähnliche Gestalt, die die tierähnlichen Weltreiche verdrängt — an die Stelle der aus dem Abgrunde kommenden Weltreiche, nämlich das Reich Israels, dem alle Völker sich unterwerfen werden, und das kein Ende und keine Grenze hat, 2, 44. Und an dieser Herrlichkeit nehmen auch diejenigen Frommen teil, die ihre Treue mit ihrem Tode besiegelt haben, ohne die Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit zu erleben, während gleichzeitig diejenigen Abtrünnigen, die ein weltlich glückliches Leben bis zu ihrem Tode geführt hatten, auferweckt werden, um ihre Strafe zu empfangen, 12, 2.

Ungleich schwieriger ist es, zu den Erzählungen im ersten Teile des Buches Stellung zu nehmen. Doch sieht man bald, daß sie für uns wesentlich nur als Verkörperungen

derselben Glaubenskraft gelten können, die die Zukunftsschilderung des Verfassers geschaffen hat. Aber dies schließt natürlich nicht aus, daß er bei diesen Erzählungen einen überlieferten Stoff benutzt haben kann. Und ebensowenig wird diese Möglichkeit durch die Tendenz der Darstellungen ausgeschlossen. Selbst wenn es in diesen Erzählungen überall möglich wäre, eine direkte Beziehung auf die Geschichte und die Person des Antiochus nachzuweisen, wie vielfach behauptet worden ist (vgl. in neuerer Zeit besonders Nestle, der für das Kolossalbild Nebukadnezars c. 3 auf den Bericht des Ammianus Marcellinus über eine von Antiochus Epiphanes aufgerichtete kolossale Zeusstatue hingewiesen hat), so ist damit durchaus nicht bewiesen, daß der Verfasser alles in diesen Erzählungen frei erfunden habe. Man braucht ja nur z. B. an die Art und Weise zu denken, wie ein römischer Kaiser wie Julianus Apostata in neuerer Zeit als Spiegelbild der modernen Geschichte benutzt worden ist, um zu sehen, daß tendenziöse Benutzung der Vergangenheit sich sehr wohl mit einem gegebenen Stoffe vereinigen läßt. Vielmehr sprechen die oben erwähnten, mit der Haupttendenz des Buches incommensurablen Züge jener Erzählungen für eine gewisse Gebundenheit durch einen überlieferten Stoff. Im einzelnen läßt sich diese Grundlage freilich nur in sehr unvollkommenem Grade nachweisen, und selbst wo dies möglich ist, ist damit keineswegs bewiesen, daß der überlieferte Stoff überall eine geschichtliche Wirklichkeit bedeute. Von jeher hat man auf Ez 14, 14. 28, 3 hingewiesen, wo Daniel wegen seiner Gerechtigkeit und Weisheit gerühmt wird. Daß aber Ezechiel mit einem zwischen Noah und Hiob stehenden Daniel seinen eigenen jüngeren Zeitgenossen gemeint haben sollte, ist so unwahrscheinlich wie möglich. Andererseits ist es wohl eher als Zufall zu betrachten, daß die Namen Daniel, Misael, Asarja und Hananja Esr 8, 2; Neh 10, 7. 8, 4. 10, 3. 24 vorkommen, so daß es jedenfalls sehr gewagt ist, diesen Umstand als Beweis für den absolut ungeschichtlichen Charakter der auftretenden Personen zu benutzen. Wichtiger ist dagegen eine von Eusebius (Praep. evang. 9, 41) mitgeteilte, dem Werke des Abydenus über die Assyrer entnommene Erzählung, nach welcher Nebukadnezar einst, als er auf dem Dache seines Palastes stand, von einer Gottheit inspiriert wurde und den Babyloniern ihre Besiegung durch das persische Maultier (Cyrus) voraussagte. Die Ähnlichkeit dieses Berichtes mit Da c. 4 ist so unverkennbar, daß man mit Sicherheit annehmen darf, daß die Darstellung im Buche Daniel auf einer babylonischen Sage beruht, die in einer etwas andern Form der Erzählung des Abydenus zu Grunde liegt. Ganz besonders beweisend ist aber der Name Belsazar für den letzten König von Babel. Der Bibel ist dieser Name nicht entnommen, da das Alte Testament neben Nebukadnezar nur Evil Merodach (2 Kg 25, 27) nennt. Vielmehr beweist das Vorkommen des Namens in den Keilinschriften, daß der Verfasser hier außerbiblische Quellen oder Überlieferungen benutzt hat; aber gleichzeitig lehrt die Abweichung der Darstellung von der wirklichen Geschichte, wie frei er oder die von ihm benutzte Quelle den geschichtlichen Stoff behandelte. Dasselbe geht endlich auch aus seinem Berichte über den Meder Darius hervor. Die geschichtliche Grundlage bot ihm hier ohne Zweifel Darius Hystaspis dar, der in der That Babylon eingenommen hat und das persische Reich in Satrapien teilte, ganz wie es 6, 2 dargestellt wird; aber der Verfasser hat ihn frei benutzt, um dem medischen, vorpersischen Reiche, das ihm, wie oben bemerkt, aus exegetischen Gründen feststand, Gestalt zu geben, wobei es uns freilich unbekannt bleibt, was ihn veranlaßte, gerade in diesem Perserkönige einen Meder zu vermuten.

Durch diese Eigenart zeigt uns das Buch selbst so deutlich wie möglich, wo wir seinen wirklichen Wert suchen sollen. **F. Buhl.**

Daniel, Bischof von Salah s. Syrien.

Daniel, der Stylit s. Styliten.

Dankopfer s. Opferkultus des A. T.

Dann, Christian Adam, gest. 1837. — Litteratur. Vgl. v. Heydt, württ. Bibliographie S. 348; Denkmal der Liebe für den vollendeten C. A. D., Stuttgart 1837 (mit einem Verzeichnis der Schriften Danns); Albert Knapp, 6 Lebensbilder (ges. WW. II), Stuttgart 1875, Christenbote 1880 S. 204; Allg. Nekrolog der Deutschen 1837, 354 ff.; Claus, württ. Väter II, 280 ff. (mit Porträt); Gerok, Jugenderinnerungen 285; Römer, Kirchliche Geschichte Württembergs 555; Württemberg. Kirchengeschichte vom Calwer Verlagsverein 590 ff.; Briefe Danns u. interessante Einzelheiten wurden von der Enkeltochter, Frau Armenpfleger Kretschmer in Stuttgart, mitgeteilt.

Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes wanderte ein Hugenotte, Johann Jakob Dann, von den Grenzen Lothringens nach Untertürkheim in Schwaben. Dessen Sohn, gleichen Namens, machte als Adjutant des Prinzen Eugen den spanischen Erbfolgekrieg und den Türkenkrieg mit, und soll ein sehr scharfer, tapferer Soldat gewesen sein. Nicht minder tapfer zeigte sich Jakob Heinrich Dann, Bürgermeister und Hofgerichtsassessor in Tübingen im Kampf gegen die Mißbräuche des engeren Landschaftsausschusses unter Herzog Karl; seine Bemühungen für die Sache des Rechts haben ihn schließlich um sein Amt gebracht. Der würdige Erbe dieser tapferen Männer war Christian Adam Dann, geb. in Tübingen am 24. Dezember 1758. Im 12. Jahre gab ihn sein Vater dem Diakonus Klemm in Balingen in Unterweisung, einem Schüler Bengels, der ihm „in der Bibel den Entwurf zu einem hier beginnenden und auch herrlich zu vollendenden Reich Gottes zeigte“. In der Klosterschule zu Blaubeuren fand er an Präzeptor Kübler einen Mann, dessen „Vorbereitungen zur Abendmahlsfeier tiefere Selbsterkenntnis und vermittelst dieser lebendige Erkenntnis des Erlösers bewirkten“. Im Stift in Tübingen seit 1777 schloß er sich vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie so viele Theologen jener Zeit die kräftigsten Impulse zum Schriftstudium und die hellsten Einblicke in die Schriftwahrheit empfangen zu haben bekannte. Er hat sich aber auch in der schönen Litteratur seiner Zeit, soweit sie mit dem Christentum Beziehungen hatte: Gellert, Lavater, Herder, Klopstock, Claudius, selbst Wieland in seiner ersten Periode umgesehen. Im Jahre 1793 erhielt er das Diakonat Göppingen, kam aber schon 1794 als Helfer an St. Leonhard in Stuttgart. Hier übte er das Amt der Predigt und Seelsorge mit außerordentlicher Treue und Hingebung, und ward der Vertraute vieler Familien. Dabei stand ihm, wo es notthat, auch kaustische Schärfe zu Gebot, wie er jenem Schneider, der sich weigerte, zur Beichte zu kommen, weil er nicht von sich sagen könne: „Ich armer Sünder“, den Rat gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmütiger Schneider“. Namentlich seine Konfirmandinnen hingen mit unbeschreiblicher Verehrung und Liebe an ihm, auch dann noch, als er plötzlich seinem Wirkungskreis entrissen ward. Im Anfang des Jahres 1812 hatte Dann einen gefeierten Komiker des Hoftheaters, Webberling, zu beerdigen, der ihn auf dem Sterbebette ersucht hatte, öffentlich zu bezeugen, daß er mit bitterem Wehgefühl auf sein entschwundenes Leben zurückgeblickt habe. Einem Mann wie Dann war dies nicht vergebens aufgetragen. Darüber wurde er von einflußreichen Herren, die schon zuvor manches scharfe Wort in Danns Predigten auf sich bezogen hatten, bei Hof als intoleranter Zelot denunziert und infolge dessen noch im Winter auf das 3 Stunden von Tübingen entlegene Dorf Öschingen versetzt. Bald fing seine Gattin an zu kränkeln und starb nach langen schweren Leiden im Jahre 1817. Dann widmete dieser vortrefflichen, namentlich durch Wohlthätigkeitssinn ausgezeichneten Frau eine Schrift: „Die dürstende Pilgerin an der Quelle“, Stuttgart 1819. In diesem Jahre wurde er auf die angenehmere Pfarrei Mössingen versetzt. Bei der Nähe von Tübingen kamen immer mehr Bewohner dieser Stadt, namentlich auch Studenten in seine Kirche, u. a. hat dort Albert Knapp, sein späterer Amtsgenosse und Biograph, tiefe Eindrücke von ihm empfangen. In beiden Gemeinden suchte er namentlich auch auf sanften Kirchengesang hinzuwirken. Er steht dort noch heute in gutem Andenken. Schon war Dann 1824 nach Plochingen ernannt, da gelang es seinen Stuttgartern, die mit ihm auch in seinem Exil in regem brieflichen und persönlichen Verkehr geblieben waren, bei König Wilhelm die Zurückberufung Danns in die Residenz zu erbitten, zuerst auf das Archidiakonat an der Stiftskirche. Schon 1825 siedelte er auf die Stadtpfarrstelle an St. Leonhard über. Noch über 11 Jahre sah man den allgemein geschätzten Seelsorger durch die Straßen Stuttgarts wandeln, eine hohe, ungebeugte Gestalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes, geistbelebtes Antlitz, Feuer und Energie in dem dunklen Auge, den kräftig geschwungenen Augenbrauen, aber um die feingeschnittenen Lippen väterliches Wohlmeinen, in dem Kostüme einer bereits vergangenen Zeit: kurze Beinkleider, in Schnallenschuhen, hochaufgekremptem dreispitzigen Hut, einen langen Rohrstock in der Hand, aber kräftig auf die veränderte Gegenwart wirkend und mit ihr weiter schreitend. „Da in seinen Vorträgen die das Dogma biblisch und historisch begründende Wissenschaftlichkeit der älteren Tübinger Schule nicht unbemerkbar blieb, mancher leuchtende und tiefe Geistesblick in der oft in der Fläche sich verbreitenden Darstellung aufblitzte und alles — ohne Kunst und Manier aus der Fülle und Innigkeit eines lebendigen und tiefen religiösen Gemüts hervorzuquellen schien, so versammelten sich auch solche Erbauung suchenden Zuhörer, die nicht der pietistischen Partei angehörten, welche in ihm ihr Haupt erkannte, zahlreich um den kräftigen Prediger mit dem wohlklingenden, metallreichen Organ, und seine Kirche blieb gefüllt bis an seinen Tod.“ Nekrol. d. D.

1837, 354 f. Zu einem alten Übel, einem peinigenden Schmerz im rechten kleinen Finger (erst nach seinem Tode erkannte man darin eine Blutstockung, die auf den Nerv gedrückt hatte, zu einer Operation wollte er sich nicht hergeben), waren allmählich immer schwerere Leiden, namentlich Steinbeschwerden, gekommen. Lange hatte sich der ehrwürdige Greis immer wieder zur Predigt aufgerafft, seit 3. Advent 1836 vermochte er es nicht mehr; „der Gekreuzigte war und blieb seine Sonne, auch im Tode; am Palmsonntag 1837, den 19. März atmete er nach schwerem Leidenskampf zuletzt aber ruhig und friedlich wie ein Kind seinen edeln Geist aus.“ In der vollgedrängten Leonhardskirche hat ihm Wilhelm Hofacker die Leichenpredigt gehalten.

Dann hat sich dankbar als einen Schüler Storrs bekannt. Aber in seiner lebendigen, phantasiereichen, öfters durch überraschende Gleichnisse aus der Natur belebten Diktion, deren Empfindsamkeit und deren Pathos uns freilich manchmal stark an Klopstock erinnert, unterscheidet er sich doch vorteilhaft von den Tübinger Supranaturalisten. Und älter noch war auf ihn, wie seine Jugendgeschichte zeigt, der Einfluß Bengels und überhaupt des altwürttembergischen Pietismus, auch der Mystik eines Arndt und Tersteegen, während er späterhin genauere Bekanntschaft mit Luthers Schriften zeigt, dessen kleinen Katechismus er in einer seiner kleinen populären Schriften kommentiert hat. Seine dogmatischen Anschauungen sind keineswegs verschwommen gewesen. Ein kräftiger Vertreter der sittlichen Forderungen des Evangeliums in der sittlich laxen Zeit der napoleonischen Kriege hat er auch eine tief ernste Anschauung von der Sünde, auch als Erbsünde, gehabt. (Beim Eigensinn eines 5jährigen Enkels sagte er: „die Schlange ist auch schon im Paradies“.) Dabei war er aber besonders freundlich und mild gegen Kinder, sie sind „ihm alleweg der beste Teil der Menschheit, die Lieblinge des Herrn, in denen er sich gerne verherrlicht“. Am strengsten war Dann stets gegen sich selbst. Das „Moment von Strenge und Ernst, in welchem die Auffassung der Wirklichkeit zwischen idealen Forderungen und einer ängstlichen Pedanterie schwankte“, wie es Freytag, Aus neuer Zeit S. 317 an den Gebildeten beim Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert als charakteristisch hervorhebt, hat sich unserem Dann namentlich auch in der vielfachen inneren Not fühlbar gemacht, die ihm seine „Gelübde“ (über Gestaltung der Hausordnung, Lektüre &c., noch auf dem Sterbebett versuchte er sein Pensum in dem arabischen Fabeldichter Lokman zu lesen) bereiteten. So hatte er nicht nur über Theater, Tanz, geselliges Leben, über Vergnügungen und Kleidermoden ungemein strenge Ansichten; selbst die Aufführung von Händels Messias in der Stiftskirche zu Stuttgart machte ihm nicht die Freude, die bei seiner großen Empfänglichkeit für Musik (er war ein fertiger Klavierspieler) zu erwarten war. „Er mußte dabei immer daran denken, daß daneben die Leute den wahren und wirklichen Messias so wenig hören wollen!“ In seinem letzten Willen legierte er 12 Gulden zur Staatskasse „für den Fall, daß er in seinem Amt etwas vergessen hätte“. Diese asketische Strenge fand aber bei Dann ihre Ergänzung und je länger je mehr ihr Korrektiv in einem lebendigen Christusglauben. Das Christentum ist ihm wesentlich „Begnadigungs-, Versöhnungs- und Vergütungsanstalt“. Nicht nur ist ihm der Christus der Evangelien sein stetes Vorbild, dem er immer neue praktisch verwendbare Züge abgewinnt, er ist ihm Mittler und Versöhner, „der unsere Sünde gebüßt hat“ und der „als der verklärte Erlöser in der Mitte der Seinigen ist als ihr Trost in allen Leiden“ (vgl. Danns schönes Lied: Gekreuzigter zu deinen Füßen!). Besonders das hl. Abendmahl ist „die innigste und seligste Verbindung mit Christus“, wo „der sanfte Drang der Liebe Christi veredelnd unser Innerstes ergreift“; wir „werden darin des Leibes und Blutes Christi teilhaftig, des höchsten Unterpfands der Liebe“, „es versetzt uns in die Versammlung der Himmelsbürger“. Über das Wiedersehen hat Dann einen besonderen Traktat geschrieben, aber von den Phantasien eines Swedenborg und Stilling, wie von dem Chiliasmus und der Apokalyptik gleichzeitiger Württemberger hat er sich durchaus frei erhalten. Aber nicht nur die spekulative Theologie ist Dann stets fremd geblieben. Er war auch als Schriftsteller wie als Prediger stets praktischer Geistlicher, dem es überall darum zu thun ist, von einer christlichen Lehre praktisch verwendbare „Ansichten“ zu gewinnen d. h. aber nicht subjektive Meinungen, sondern Aspekte der Sache selbst, es gilt ihm, alles aus dem richtigen Gesichtspunkt anzusehen, „sowie es der Erzieher der Geister von seinen Zöglingen angesehen wissen will“. Dabei sucht und findet er mannigfaltig Anknüpfungspunkte an das aufgeklärte Bewußtsein seiner Hörer und Leser; es gehört mit zu seiner überscharfen Selbstkritik, die auch in seinen Tagebüchern sich zeigt, daß er „ins Allerheiligste nur einige Blicke thue, und sich zu lang im Vorhof und im Heiligen verweile“. Als asketischer Schriftsteller ist Dann sehr fruchtbar gewesen. Sein Kommunionbuch ist in Württemberg heute noch nicht vergessen. Nament-

lich die Konfirmation und Kommunion, aber auch der Jahresanfang, die Fastenzeit, der Maientag, die Missionsfeste gaben ihm Anlaß zu Broschüren, deren 68 bei Steinkopf in Stuttgart, andere bei Fues in Tübingen erschienen sind, und die er an seine Gemeindeglieder, Schüler und Freunde verschenkte. Direkt praktisch wirksam waren unter diesen kleinen Schriften Danns, welche in ihrer Zeit, kann man sagen, das bezweckten und leisteten, was jetzt die christlichen Sonntagsblätter, besonders zwei gegen die Tierquälerei, in denen er auch schon auf die Beschränkung der Vivisektionen drang (Bitte der unschuldigen Tiere an ihre vernünftigen Herren, 2. Aufl. 1838, und Notgedrungener Aufruf zur Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Tiere, 1833). Dann hat dadurch den Anstoß zur Bildung der Vereine zur Bekämpfung der Tierquälerei gegeben, wie er mit Dekan Rieger 1811 den Armenverein in Stuttgart begründete.

In dieser Vereinigung von praktischer und schriftstellerischer Wirksamkeit wie als ausgesprochen biblischer Theolog steht Dann (wie auch zeitlich und geographisch) in der Mitte zwischen Heß und Lavater in der Schweiz und Menken in Norddeutschland, neben Schöner in Nürnberg, wie er auch mit allen diesen Männern in brieflichem Verkehr stand. Mit Schöner teilt er das Verdienst treuer Seelsorge in direkter Einwirkung auf die Wiedererweckung des christlichen Lebens. Dann war seit seiner Rückkehr nach Stuttgart Leiter der „Predigerkonferenz". Er galt — s. o. — als das „Haupt des Stuttgarter Pietismus". Letzteres Urteil war aber nur teilweise richtig. „Er sah es gar nicht gern, daß seine von ihm erweckten Schülerinnen, um einen weiteren Halt zu gewinnen, mit den Gemeinschaften in Verkehr traten." Claus II, 289. Nicht nur gegen die Pregizerianer, auch gegen die Gründung von Kornthal hat er sich ausgesprochen. Und verübelt hat man es ihm, daß er sich weder wie K. F. Hartmann durch die von König Friedrich für die Geistlichen erlassene Kleiderordnung, noch wie Pfarrer Friederich durch die Liturgie von 1809 zum Austritt aus dem Amt und aus der Kirche sich drängen ließ. Das eigentümliche Verdienst Danns ist eben dies, daß er das neuerwachte christliche Leben in Württemberg in die kirchlichen Formen und Ordnungen zu deren Belebung und Befruchtung hineinleitete. Er wünschte eine reichere Ausgestaltung der Liturgie; an der von 1809 übte er scharfe Kritik und gebrauchte sie einfach nicht, was ihm das Konsistorium hingehen ließ. Die Konfirmationsfeier behandelte er in ungemein reicher Form, sodaß das Abhören des Bekenntnisses eine Art höherer Katechese und freien Bekennens wurde. Er erhob seine Stimme für Verbesserung des Kirchengesangs („einen sanften einstimmigen Gesang") und ebenso für Wiederherstellung der alten, rationalistisch verwässerten Kirchenlieder in ihre ursprüngliche Gestalt. Die von ihm veranstaltete Sammlung der Kernlieder des alten württembergischen Gesangbuchs als Anhang in eine neue Ausgabe des Gesangbuchs von 1791 zu bringen, gelang ihm und seinen Freunden nicht; er hat dieselbe als besondere Broschüre herausgegeben. Aber auf seine Anregung richtete 1836 die Stuttgarter Geistlichkeit an den Synodus die Bitte um eine zweckmäßige Verbesserung des Gesangbuchs. Die vom Konsistorium mit Ermächtigung König Wilhelms 1837 aufgestellte Kommission arbeitete den Entwurf eines neuen Gesangbuchs aus. Es war die Erfüllung einer Ehrenschuld gegen den bedeutendsten Geistlichen des evangelischen Württembergs in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, daß in dieses 1842 kirchlich eingeführte, heute noch in gesegnetem Gebrauch befindliche Gesangbuch auch das schönste der geistlichen Lieder Danns (s. o.) Aufnahme gefunden hat. **(Palmer †) Herrlinger.**

Dannhauer, Johann Conrad, gest. 1666. — Quellen: J. Reißeißens Straßburgische Chronik von 1657—1677, herausgegeben von R. Reuß (1880); Straßburger Acta Academica (von mir nicht eingesehen); D.s reicher Briefwechsel in der Hamburger Stadtbibliothek (Suppellex Epistolica Uffenbachii et Wolfiorum). Unter den Briefen an D. (vier starke Foliobände) vermisse ich diejenigen J. Gerhards, deren Existenz durch Fischer (Vita Joh. Gerhardi p. 499) sicher gestellt ist. Von diesen Briefen liegt bisher nur weniges und nicht das Wertvollste gedruckt vor bei v. Elswich (Epistolae familiares), v. Seelen (Philocalia epistolica; Deliciae epistolicae), Hekel (Manipulus epistolarum singularium), Duraeus (Acta tractatuum etc., Amsterdam 1664) u. s. w.: J. G. Wetzel, Concio funebris in obitum D.i (Pastoralis Domini Jesu fidelitas), Argent. 1664, 4°; J. Schaller, Programma in luctuosissimum obitum J. C. D.i (bei H. Witte, Memoriae Theologorum nostri saeculi clarissimorum renovatae Centuria, p. 1438 sqq.); B. Bebel, Manes Dannhaueriani vindicati, Argent. 1668, 4°; (J. C. C. D.): Eliae Sendschreiben nach seiner Himmelfahrt d. i. Herrn D. Joh. Conrad D.s Consensus der piorum desideriorum aus dessen Katechismusmilch, Frankf. 1677; Ph. J. Spener, Theologische Bedenken u. dess. Consilia et judicia latina (passim). — Litteratur: Th. Spizel: Templum honoris; J. Moller, Cimbria litt. II, 693 sq. sowie Isagoge ad histo-

riam Chersonnesi Cimbricae quadripartita (II, 191 sqq.); J. Fabricius, Historiae Bibliothecae Fabricianae pars IV (p. 73 sq.); C. G. Jöcher, Allg. Gel.-Lex. (II Sp. 27. 28). Neueren Datums sind (abgesehen von gelegentlichen Bemerkungen bei Gaß: Gesch. d. prot. Dogm. und Gesch. d. chr. Ethik; E. L. Th. Henke: Georg Calixt und seine Zeit; A. Tholuck, Lebenszeugen; R. Rocholl, Gesch. d. ev. K. in Dtschld. u. a. m.): H. Holtzmann, A. „Dannhauer“ in AdB IV, 745 f.; A. Tholuck, Akademisches Leben des 17. Jahrh. (II, 126 ff.) und A. „Dannhauer“ in PRE² (Vorsicht! Wohin Tholucks grundlos abfällige Urteile den gläubigen Benutzer führen, wird ersichtlich an J. A. Dorner, Gesch. d. prot. Theol., S. 526). Brauchbarer: T. W. Röhrich: Mitteilungen aus d. Gesch. d. ev. K. des Elsasses (II, 251 ff.); W. Horning (der leider mit einem ungelehrten Publikum rechnet und darum leicht in den erbaulichen Ton verfällt): Der Straßburger Universitätsprofessor, Münsterprediger und Präsident des Kirchenkonvents Dr. J. C. Dannhauer (Straßburg 1883), sowie desselben Verfass. Artikelserie (D.s Einfluß auf Spener; D.s Cometenpredigten; D.s erbauliches Sterben; D.s Katechismus-Milch; D.s Frömmigkeit) in seinen Beiträgen zur Kirchengeschichte des Elsasses (Jahrg. 1881 und 1882); desselben: Kirchenhistorische Nachlese (Straßburg 1891); endlich (Horning): Urkundliches über die Jung-St. Peter-Kirche und -Gemeinde (Straßb. 1888). Erst nach Abschluß meines Artikels lernte ich kennen: P. Grünberg, Ph. J. Spener (Bd I, Göttingen 1893), ein Werk, das daher auch nur nachträglich berücksichtigt werden konnte (vgl. daselbst S. 109 f. sowie besonders 139—141). Daß im dritten (die Theologie Sp.s behandelnden) Buche auf seine theolog. Abhängigkeit von D. keine Rücksicht genommen ist, kann ich nicht umhin zu bedauern.

1. Dannhauers Lebensgang. J. C. Dannhauer (Dannhawer, Dannenhawer, Dannenhawr u. s. w.; Donauer bei J. Major scheint Spielerei) wurde am 24. März 1603 (gegen Reuß a. a. O. S. 29) zu Köndringen im Breisgau als Sohn des dortigen Pfarrers Konrad D. geboren. Sein Vater, ein Straßburger Kind, that seinen Ältesten, unseren J. C. D., mit dem siebenten Jahr nach Straßburg aufs Gymnasium. Schon 1617 wurde er in das unter Leitung des damaligen Magisters Joh. Schmidt (so, aber latinisiert Schmidius) stehende Predigerseminar aufgenommen, als dessen Mitglied er sich durch 7 jährigen Fleiß eine tüchtige philosophische Grundlage aneignete, ehe er 1624 den eigentlich theologischen Studien näher trat. Früh erwarb er akademische Ehren, und zwar nicht nur die Magisterwürde, sondern (1622) auch den Lorbeer des gekrönten Dichters. Auf drei Jahre hinaus mit dem Stipendium Schenkbecher versehen, konnte er daran denken, durch den Besuch auswärtiger Theologenfakultäten seinen Gesichtskreis zu erweitern. Zunächst wandte er sich nach Marburg, wohin gerade 1625 nach Beseitigung des Landgrafen Moritz Landgraf Ludwig seine lutherischen Theologen aus Gießen übergesiedelt hatte (gegen Tholuck PRE² zu vgl. H. Heppe, Kirchengesch. beider Hessen II 62 ff.). In Marburg schloß sich D. besonders an Menzer an, doch vernachlässigte er auch Winkelmann, Feuerborn, Steuber keineswegs. Während er von diesen Männern lernte, hielt er selbst philologische und philosophische Privatvorlesungen, die ihm eine erkleckliche Nebeneinnahme brachten, also wohl Anklang gefunden haben. Nach einjährigem Verweilen in Marburg zog D. nach Altorf, wo damals der ihm eng befreundete Georg König (vgl. Wagenmann in AdB XIV) das strenge Luthertum wieder darstellte. Mit ihm blieb D. bis zu K.s am 10. Sept. 1654 (gegen Horning) erfolgten Tode in einem so regen Briefwechsel wie mit keinem andern seiner Lehrer. In Altorf übernahm er das Hofmeisteramt bei vier jungen Regensburger Patriziern, mit denen er nach Jahresfrist Jena aufsuchte. In Jena trat D. in Beziehung zu J. Gerhard, in noch nähere jedoch zu J. Major (ὁ μείζων unterschreibt er gern seine Briefe), dessen Haus- und Tischgenosse er wurde. Später, in Straßburg, konnte er dies dem Sohne, Joh. Tob. Major, vergelten. Wie in Marburg und Altorf hielt D. auch in Jena eigene Privatvorlesungen, besonders großen Eindruck muß, nach Briefen aus jener Zeit, sein Exegeticum über den Epheserbrief gemacht haben. Als er 1628 nach Straßburg zurückberufen wurde, um, was er in der Fremde gelernt, im Dienste der heimischen Kirche zu verwerten, hinterließ er in Jena das beste Andenken: sein Gönner Major machte noch 1632 den Versuch, D. dauernd für Jena zu gewinnen. Er aber blieb seiner Vaterstadt getreu, hat auch später jeden Ruf nach außerhalb abgelehnt, 1639 nach Ulm, 1644 nach Frankfurt a. M., 1649 nach Rostock, 1651 nach Danzig. In Straßburg führte er fortan das bei aller rastlosen Thätigkeit (in die meisten dogmatischen Händel der Zeit griff er durch Briefe und polemische Schriften ein, ein streitbarer Kämpfer nicht nur gegen Päpstliche und Calvinisten, sondern auf dem Platze auch gegen den Synkretismus des Calixt und die Unionsversuche des Schotten Duraeus [Dury], immer treffend und scharf in seiner Polemik, aber überall frei von persönlichen Invektiven und Verdächtigungen, wie sie sonst in der Luft der Zeit lagen) für die Beschreibung einförmige Leben des Professors und Pfarrers. Still blieb es auch in seinem Hause, seine 1629 mit Salome Hugwarth, der Witwe des Histo-

rikers Brülov, geschlossene Ehe war glücklich, aber kinderlos. Einen Ersatz fand er in den letzten Jahren an den Kindern seiner an B. Bebel verheirateten Nichte. Auf der hierarchischen Leiter erstieg er Sprosse um Sprosse. Bei seiner Rückkehr war in Straßburg kein anderer Platz für ihn frei als die ihm wenig willkommene (Briefwechsel mit J. Schmidt) Inspektion des Predigerseminares, die er gleichwohl antrat, jedoch schon im nächsten Jahre (1629) mit der Professur der Beredtsamkeit vertauschen durfte. 1633 wurde er nach einigem wohl nicht ganz ernstgemeinten Sträuben zum Professor der Theologie ernannt, im Frühjahr zum Pfarrer am Münster (**summum templum**) und noch im Herbst desselben Jahres als Joh. Schmidts Nachfolger zum Präses des Kirchenkonventes bestellt. Zugleich war er Dekan des Thomasstiftes. Seine Konstitution scheint von Anfang an nicht die kräftigste gewesen zu sein, die Säuerlinge und die alljährliche Badereise spielen in den an D. gerichteten Briefen früh eine Rolle. Das Übermaß der ihm aus Amtsgeschäften (vgl. Reißeißens Chronik S. 83), angestrengter litterarischer Thätigkeit und ausgebreitetem Briefverkehr erwachsenden Arbeit untergrub seine Gesundheit vorzeitig. Seine Worte: **Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videm; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploretis" (Caroli Memorabilia ecclesiae saec. XVII ad 1681, p. 274)** werden verbürgt sein, ihre Beziehbarkeit auf das Ereignis von 1681 ist dagegen abzulehnen, und daß D. mit diesen Worten gestorben sei, ist zum wenigsten ungenau und mißverständlich (gegen Tholuck PRE²). Als er am 7. November 1666 heimging, war es wirklich, wie Horning es nennt, ein „erbauliches Sterben".

2. Zur Beurteilung des Theologen Dannhauer. D., von seinen Zeitgenossen Bebel, Schaller, Spener (noch 1690), Spizel u. a. m. als eine der ersten Größen gepriesen, hat von der Nachwelt Gerechtigkeit nicht erlangt. Wer ihn nicht bis auf den Namen und etwa den Protest gegen den eben aufkommenden Christbaum vergessen hat, dem ist er durch Tholuck verleidet, dessen schlecht verhehlte Antipathie gegen Dannhauer sich auf andere überträgt, die dazu noch weniger ein Recht haben als Th. selbst. Da der einzige Weg zur gerechten Würdigung D.s durch die Entwertung der ihr entgegenstehenden Autorität Th.s geht, so läßt sich das freilich unerquickliche Geschäft nicht von der Hand weisen, Th.s Urteile über D. in das gehörige Licht zu stellen, indem man sie einzeln zerpflückt. Von Th. wird D. an seinem namhaftesten Schüler Spener — sonst stammen noch aus D.s Schule Männer wie S. Schmidt, Stoll, Bebel, Heilbrunner, Lütkemann, Scheidt — gemessen. Erscheint dieser Maßstab dem Historiker von vornherein fragwürdig, so vollends die Art, wie er von Th. gehandhabt wird. „Daß D. für Straßburg sei, was Hülsemann für Leipzig" ist eine — sehr freie Übersetzung dessen, was Sebastian Schmidt an Bebel wirklich geschrieben hat. Jeder, der den Brief bei v. Seelen (**Deliciae epistolicae LXVIII**) nachliest, sieht sofort, daß diese Stelle nicht die Verwertung verträgt, die Th. ihr angedeihen läßt, und daß sie, wenn sie durchaus jemanden belasten soll, höchstens S. Schmidt belastet. Nicht besser steht es mit den darauf folgenden Sätzen Th.s. Ein gewiß der Orthodoxie nicht weniger als Th. abholder Beurteiler, nämlich der jüngere Henke, rühmt (a. a. O. II, 143) D.s **Mysterium syncretismi detecti** nach, daß es sich zurückhalte von Schmähung der Personen. Ich darf dieses Urteil auf die gesamten polemischen Schriften D.s ausdehnen und betonen, das dieser darauf gehalten hat, den dogmatischen Kampf mit scharfen, aber ehrlichen d. i. nicht vergifteten Waffen zu führen. Seine Humanität im brieflichen Verkehre auch mit Reformierten wie Wetstein in Basel und Mohr in Frankfurt a. M. ist daher nicht als liebenswürdige Inkonsequenz zu beurteilen (gegen Th. akad. Leben II, 127). Daß es ferner wertlos ist, wenn Th. an die aus ihrem Zusammenhang gerissene Äußerung D.s: „Von allen vier Winden her wird die arme Straßburger Kirche angefallen, von der Freiburger Hyäne und von der calvinischen Lockpfeife, von der Pfalz und von der Schweiz her" das Urteil knüpft: „dieser Geist ist nicht der Spenersche", braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es gilt eben nicht Sp.s Geist bei D. zu suchen, sondern D.s Spuren bei Sp. zu verfolgen. Einen der Vervollständigung harrenden, gleichwohl dankenswerten Anfang dazu haben Horning (D.s Einfluß auf Spener) und, auf ihm fußend, Grünberg (I, 139 ff.) gemacht. Vorläufig wird zu viel mit bloßen Vermutungen operiert (vgl. die beachtenswerte Bemerkung von Grünberg, daß es wesentlich der nachwirkende Einfluß D.s gewesen sei, was Sp. vor Separatismus und Subjektivismus bewahrt und in den Bahnen der Kirchlichkeit festgehalten habe); über solche Vermutungen werden wir erst hinausgelangen, wenn die Schriften D.s gründlicher als bisher durchforscht sind, und zwar unter beständigem Seitenblick auf die Spenerschen. Daß ein so wenig orginaler Geist wie Sp. auch seinem Lehrer D. mehr verdankt als nur die an-

fängliche Abneigung gegen die Reformierten, war schon vor Th. festgestellt worden, auch gerade in Halle ausgesprochen (G. Ch. Knapp, Leben und Charaktere einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jhrhdts., Halle 1829, S. 8). Die Dankbarkeit ferner, die Sp. seinem Lehrer bewahrte, ist nach der Temperatur des dem Entschlafenen geweihten Scazon schon aus dem Grunde nicht zu bestimmen, weil des prosaischen Sp. Poesien nie anders als frostig ausgefallen sind. „Kühl", wie Th. sagt, ist übrigens das Scazon nicht, nur unnatürlich, bombastisch, geschraubt, und ob Sp. in seinem Briefe an Bebel, dem das Scazon eingelegt war, seinen Schmerz „ziemlich gemäßigt" ausgesprochen habe (Akad. Leb. II, 128), ist — Geschmackssache (übrigens finden sich Brief und Scazon in Seelens Deliciae, auf die Th. seine Leser dafür verweist, nicht). Daß Sp. in seinen Schriften „keine Anhänglichkeit an D. zeige", konnte Th. wohl nur behaupten, weil ihm Sp.s Tabulae hodosophicae nebst der Praefatio dazu (1690) entgangen waren. Sp.s Anhänglichkeit an Joh. Schmidt läßt sich zur Vergleichung gar nicht heranziehen. Sp. stand eben zu Schmidt (? auf Grund mehrjähriger Tischgenossenschaft) in einem intimeren, sozusagen persönlicheren Verhältnis als zu D. In seinen Schriften gewährt er dem beatus Dannhawerus den Titel pater meus in Christo allerdings nicht (anders in seinen Briefen an den Lebenden, vgl. auch das Scazon), aber seinem J. Schmidt gewährt er ihn auch ohne den Zusatz in Christo, auch ohne daß in Christo zu ergänzen wäre, und eben hiernach ist Sp.s Verhältnis zu J. Schmidt zu beurteilen (gegen Th., Lebenszeugen S. 222, 379 sowie PRE³). D. hat verschiedentlich bestimmend in Sp.s Leben eingegriffen, ihn nicht nur ordiniert — das hing an seinem Amte als Präses des Kirchenkonvents —, sondern auch die Hofmeisterstelle bei eben den beiden Pfalzgrafen, denen die Hodosophia gewidmet ist, wird kein anderer als D. ihm vermittelt haben, wie er denn auch noch in seinem Todesjahre bei der Berufung Sp.s zum Senior nach Frankfurt wohl seine Hand im Spiele gehabt hat (Briefwechsel mit Mohr, der an Dannhauer schreibt, die Frankfurter suchten für die vakante Stelle einen Graduierten, könnten aber keinen geeigneten auftreiben. D.s Antwort finde ich nicht). Persönliche Wärme charakterisiert ihren Umgang nicht, wenigstens nicht in erster Linie, soviel sich nach den drei Briefen Sp.s an D., die auf uns gekommen sind, beurteilen läßt. Es war ein ausgesprochen wissenschaftlicher Verkehr, Sp. durfte seinem Lehrer kleine Arbeiten abnehmen. Er hat zur zweiten Auflage der Hodosophia die Lutherzitate verglichen, er hat aber auch (Brief d. d. 22. August 1653, der sich schwerlich auf diese Lutherzitate bezieht) für D. die Korrektur irgend einer größeren (mindestens 2084 Druckseiten umfassenden) Arbeit gelesen, die noch nicht hat identifiziert werden können. D.s angeheirateter Neffe und Erbe Balthasar Bebel, der zur Zeit der Pia desideria die Straßburger Theologenfakultät beherrschte und dem darum die dortige kühle Aufnahme der P. d. wesentlich zugeschrieben wird, scheint D. gegen Sp. ausgespielt zu haben, vgl. Consilia theologica latina III p. 145 (d. d. 13. Februar 1677): „Editur etiam hic consensus Dannhauerianus cum piis nostris desideriis ab amico communi nostra in iuventute. Ita minuetur invidia, ubi a tanti nominis Theologo similia asserta legent, apud quos tanti adhuc est Magistrorum autoritas, ut sine illis, quae vera sunt, vel credere vel loqui neutiquam audeant". Daß ihm dadurch sein toter Lehrer unbequem wurde, mag Sp.s Dankbarkeit gegen ihn zeitweilig beeinträchtigt haben, ausgelöscht ist sie dadurch nicht.

Von D.s zahlreichen Schriften können nur die drei hauptsächlichsten hier berücksichtigt werden, auch diese nur unter Polemik gegen den das landläufige Urteil bestimmenden Th., dem wir kein Unrecht thun mit der Behauptung, daß er in diesen Werken höchstens geblättert hat. Das dogmatische Hauptwerk ist die Hodosophia christiana sive Theologia positiva, die 4 Auflagen (gegen Horning: Dannhauer S. 13) erlebte (1649, 1666, 1695, 1713, von denen die letzte, in Quart, auch schon deshalb den Vorzug verdient, weil sie die in ihrer Ausdehnung störenden Marginalnoten zu Fußnoten umgewandelt hat), das beste Zeugnis, wie willkommen diese Arbeit der damaligen Kirche war. Spener hat sie tabellarisiert, Rechenberg hat Kolleg darüber gelesen (vgl. Widmung Speners zu den Tabulae hodosophicae), auch Bebel hat sie kommentiert, wenigstens besaß v. Uffenbach letzteres wohl nie gedruckte Werk — oder wars auch nur ein Kollegienheft? — handschriftlich (vgl. Bibliothecae Uffenbachianae universalis tom. III p. 145 sub XXXVIII), Speners Schwager Horb pflegte nach der Hodosophia zu examinieren (Seelens Deliciae 360 sq.). Was hat diesem Werke durch zwei Menschenalter seine Anziehungskraft erhalten? Etwa nur der Gedanke, den hergebrachten dogmatischen Stoff in symbolisch-allegorischer Form vorzutragen? (Der Mensch ein Wanderer, das Leben der Weg, die h. Schrift das Licht, Gott das Ziel, der Himmel die Heimat). Gewiß erscheint in diesem neuen Rahmen auch

das Allbekannte wieder neu. Aber das allein könnte höchstens eine günstige Aufnahme beim ersten Erscheinen, nicht aber drei spätere Auflagen erklären. Der Blender wäre doch bald durchschaut. Das Geheimnis dieses Erfolges wird darin liegen, daß das religiöse Bedürfnis des Lesers in dieser Dogmatik kräftig angesprochen wird, und zwar nicht nur durch den Titel (so Tholuck PRE^2), auch nicht nur durch die Einkleidung (so Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik I S. 319), sondern auch durch die Ausführung, die in keinem Moment außer Acht läßt, daß alle Theologie auf das Leben abzielt, und also immer eminent praktisch bleibt. Man vgl. übrigens das ganze Urteil von Gaß (S. 318—321), nicht die Tholucksche Verkürzung (PRE^2), durch die es erst recht schief wird. Glücklicher charakterisiert Gaß (Gesch. d. christl. Ethik II, 1 S. 357 f. vgl. auch 340) das auch für den Kulturhistoriker ergiebige ethische Hauptwerk D.s, seinen Liber conscientiae apertus sive theologia conscientiaria (t. I 1662, ^{2}1679, t. II 1667). Auch hier wie in der Hodosophia hält sich D. an die bildliche Einkleidung (zeigt sich darin der poëta laureatus?) und stellt „alle sittliche Bethätigung im Lichte einer fortdauerden Gewissenskur dar, an der sich eine Jatrik und Therapeutik, eine moralische Physiologie, Pathologie und Semiotik beteiligen". Zugleich einen Eindruck von D.s Predigtweise (worüber Röhrich und Horning a. a. O.) giebt die „Katechismusmilch oder Erklärung des kirchlichen Katechismus" (1657—1678), die aus den regelmäßigen Katechismus-(Mittags-) Predigten D.s erwachsen ist. Tholucks Satz: „In dem Interesse, die Gemeinde mit der Kirchenlehre in ihrer ganzen Ausdehnung festzumachen, füllt er mit seiner Kathechismusmilch nicht weniger als 10 Quartbände" (Akad. Leben II, 127) ist halbwahr, ebenso seine Reflexion (PRE^2): „Es lag im Zeitbedürfnisse, daß nach der Zeit des Krieges auch bei manchen der Schrifttheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. So auch bei D." Auf das Richtige leitet Horning (D.s Katechismusmilch).

Ein abschätziges Urteil über den Mann, zu dessen Würdigung ausreichendes Material ungenutzt vorhanden, läßt sich mit der Autorität Tholucks nicht decken, denn in Beziehung auf D. ist der sonst um unsere Kenntnis des 17. Jahrh. verdiente Th. keine Autorität. An dieser Einsicht hängt das künftige bessere Verständnis dessen, was Dannhauer war, wollte und erreichte. **F. Bosse.**

Danovius, Ernst Jakob, gest. 1782. — Christian Gottl. Friedr. Schütz, Leben und Charakter des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem am Schluß dieses Artikels genannten Werke von Roustan; auszüglich in Acta hist. eccl. n. t. IX, 375. Vgl. auch Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 33 u. G. Frank, Geschichte d. Rationalismus, Leipzig 1875, S. 111 ff., S. 127 f.

Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Johann Georg Walch (s. d. A.), Joh. Christ. Köcher (1751—72), Karl Gotthelf Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Zickler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam ins Sinken. Die Zahl der Juristen überstieg die der Theologie Studierenden — in Jena ein abnormales Verhältnis. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wieder herzustellen, Ernst Jakob Danovius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war, der Sohn des Predigers zu Redlau oder Kleinkatz (unweit Danzig), den 12. März 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloß er sich besonders an Bertling an, in Helmstedt an den Wolffianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Leß. Mit dem Abt Schubert ging er, als Informator von dessen Söhnen, im Jahre 1765 nach Greifswald und wurde von hier zum Rektorat an die Johannisschule zu Danzig berufen. Auf Bertlings Empfehlung, welcher die Vokation abgelehnt, kam er 1768 von da nach Jena und rückte nach Köchers Tod in eine ordentliche Professur ein. Danov war neutestamentlicher Exeget, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock wie die regulierten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps". Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er setzt an die Stelle der Inspiration eine wundersame, alles Unrichtige und Unschickliche verhütende Leitung Gottes und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuleugnen. Percellere neminem debent, quae de quorundam ex iis non recte factis relata leguntur, vel quae ipsi haesitanter enunciant, aut coeperant, consilia,

a quibus deinceps recesserunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tamen manebant; quid mirum igitur, humana passos esse? Er vermeidet die übertriebenen Vorstellungen vom göttlichen Ebenbilde, erklärt die Erbsünde bei Adams Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, identifiziert, um aus dem göttlichen Wesen das Inkonstante zu entfernen, die Rechtfertigung (worunter er aber nicht bloß das Urteil von der Vergebung der Sünden, sondern auch von der wirklichen, und zwar ewigen Seligkeit der gläubigen Christen versteht) mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis ans Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Wohlthat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorhersah, daß sie nicht bis ans Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keiner hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewißheit seiner Rechtfertigung". Dieser Lehrmeinung bereits in seiner Inauguraldissertation Ausdruck zu geben, ward Danovius von seiner Fakultät und sodann, auf Grund der eingeholten Gutachten der theologischen Fakultäten von Göttingen und Erlangen, auch von der Regierung verhindert. Als er dieselbe hernach in zwei Weihnachtsprogrammen (1774 u. 75) vortrug, hielt sich die theologische Fakultät in Erlangen für verpflichtet, durch ihren Dekan Georg Friedrich Seiler öffentlich zu widersprechen. Die herkömmliche Lehre mit ihrer Scheidung von Rechtfertigung und Gnadenwahl alteriere keineswegs die Unveränderlichkeit Gottes. Was in aufeinanderfolgenden Zeiten beim Menschen geschieht (wenn also der Mensch seinen Glauben ändert und dadurch die Rechtfertigung wieder verliert), das bedingt noch keine Veränderung in Gott. Denn Gott hat ja von Ewigkeit her gewußt, in welches Verhältnis jeder Mensch zur Genugthuung Christi treten werde. A viva fide si homo forte defecerit, desinit esse iustificatus. Fidem vivam si denuo recipit, iustificatus erit secunda, tertia, quarta vice. His in commutationibus se invicem excipientibus homo tantum mutatur et ipsius relatio versus Deum; ipse (Deus) non mutatur. Durch Danovs Lehre werde die Freudigkeit, Gemütsruhe und der Friede der Seelen bei den Gläubigen aufgehoben, und damit falle der stärkste Triebgrund der Heiligung, nämlich die kindliche Liebe, die Dankbarkeit und freudige Ergebung in Gott hinweg. Danovius hat dagegen in mehreren Schriften (drei Abhandlungen von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, Jena 1777. Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778) sich verteidigt (s. Acta hist. eccl. n. t. IV, 713 Neueste Religionsbegebenheiten 1778, S. 265). Sein Herz war für die Wiedervereinigung mit den Reformierten, er hat auch weder die, von der Mehrzahl der Reformierten selbst nicht mehr betonte, Lehre vom decretum absolutum und der gratia irresistibilis noch ihre Lehre vom Abendmahl als Hinderungsgrund der Vereinigung angesehen, aber er scheute die reformierte Lehre vom Gottmenschen, welche die Hinlänglichkeit der verdienstlichen Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen zu demselben schwächen, den ganzen Trost des Evangeliums rauben müßte (Über die Religionsvereinigung, Jena 1771). Trotzdem der „unverständigen Hyperorthodoxie" ist er immer ein Greuel geblieben. In Jena selbst suchte die theologische Fakultät ihm Hindernisse in den Weg zu werfen bis zu Beschwerdeführungen bei den Höfen. So rief er einst bei einer öffentlichen Disputation: Semlerum meum conviciis lacerant. Man hat auf dieses Wort als eine propositio male sonans et piarum aurium offensiva eine Anklage begründet. Daher der Ketzeralmanach auf das Jahr 1787 von ihm sagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, daß ihm der Morgenstern aufgegangen war — durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten". Die hochherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren besonderen Schutz.

Danovius war von ansehnlicher Statur, einer gewissen stolzen Gravität, leicht gereizt und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und lichtvoll auf dem Katheder. Damit in seltsamem Kontrast steht sein so unendlich schwerfälliger und mühsam sich fortschleppender Stil. Es ward ihm so sauer, so ängstlich zu Mute, wenn er etwas zu schreiben hatte. Vier- bis fünfmal änderte er im Manuskripte den lateinischen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er vierzehn Tage und darüber, an seinem (nach J. D. Heilmanns Compendium entworfenen) Lehrbuche der Dogmatik (Theologiae dogmaticae institutio, Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde sechs bis sieben Jahre lang gedruckt. Selbst seine Briefe waren steif und gekünstelt. Er hatte sich in der letzten Zeit mit der in der Bibel so oft vor-

kommenden Zahl 40 beschäftigt, obgleich ihm Ernesti geschrieben, es schiene ihm damit weiter nichts besonderes zu sein. Seine Resultate wollte er im Osterprogramme des Jahres 1782 niederlegen. Die mühsame Anstrengung zumal über ein solches Thema vermehrte seine hypochondrische Laune. Noch war er am Sonntag in der Kirche gewesen, noch hatte er kurz zuvor im Kolleg gegen den Selbstmord geeifert, als am 18. März morgens (1782) die Schreckenskunde sich durch Jena verbreitete, der erste Professor der Theologie habe sich in der Saale ertränkt. Der Sektionsbericht von Hofrat Justus Christian Loder erklärt die Selbstentleibung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei schon vorhandenen wesentlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und Melancholia, sagt Luther, est balneum Satanae. Ein Zettel mit folgenden Worten ward auf seinem Schreibtisch gefunden: „Mein letzter Wille ist, daß meine hinterlassene bedauernswerte Witwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen wenigen Nachlasses sei. Man lasse ihn statthaben, soweit es unter den Umständen nur immer sein kann. Möchte die Bedauernswerte mich doch ganz vergessen können, und es wirklich thun. Geschrieben Montags nach Judica 4½ Uhr früh 1782. Ernst Jakob Danovius". J. W. Schmid, der theologische Kantianer in Jena, der mit Danovius in engem Verkehr gestanden, schreibt in seiner Selbstbiographie: „Die Heftigkeit seines Temperaments verleitete Danovius zuweilen zu Handlungen, die er selbst hernach wieder bereute, und diese ist vermutlich auch die Ursache seines unglücklichen Endes gewesen, über dessen eigentliche Veranlassung nur die Ewigkeit einen völligen Aufschluß geben kann. Seine Asche wird immer gesegnet bleiben."

Außer den oben erwähnten Schriften und einer Anzahl Programme exegetischen und dogmatischen Inhalts, sind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, dessen neuere Streitigkeiten betreffend, Jena 1770. — Super libro Torgensi Censura Holsato-Sleswicensis variis observationibus illustrata, 1780. — Er hat ferner Heilmanns Opuscula (P. I, 1774, P. II, 1777) herausgegeben und eine Übersetzung von A. J. Roustans (Predigers an der schweizerischen Kirche in London) Briefen zur Verteidigung der christlichen Religion, Halle 1783. **G. Frank.**

Dansatores s. Tänzer.

Dante Alighieri, 1265—1321. — Bester Wegweiser zum Studium, mindestens in deutscher Sprache, nach dem heutigen Stande der Forschung: Scartazzini, Dante-Handbuch (Leipzig 1892). Darin ausführliche Nachweise der Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare, Biographien und der sonstigen (täglich anschwellenden) italienischen, deutschen, französischen, englischen Litteratur bis 1892. Außer diesem und den sonstigen Danteschriften Scartazzinis wichtig besonders die Arbeiten Karl Wittes (Kritische Ausgaben; Übersetzung; Kommentar; „Danteforschungen", 2 Bde Heilbronn 1869. 79) und F. X. Wegeles („Leben und Werke"; III. Aufl. Jena 1879) sowie das Jahrbuch der deutschen Dantegesellschaft (4 Bde, Leipzig 1867—77). Dantes Theologie behandeln eigens oder doch mit Vorliebe: katholischerseits Ozanam, D. et la philosophie catholique au XIII^e^ siècle (Paris 1839, 1845 u. ö.); Philalethes (König Johann von Sachsen), Übersetzung der Göttl. Komödie nebst Kommentar (3 Bde Leipzig 1839 u. ö.); Fischer, Theologie der Divina Commedia (München 1857); Liebke, D. u. s. Stellung zur Kirche ɩc. (Dresden 1858); Hettinger, Theol. d. G. Komödie (Köln 1879), — Die G. Kom. des D. nach Inhalt und Charakter (Freib. i. Br. 1880; II. Aufl. 1889), — De theologiae speculativae ac mysticae connubio in Dantis praesertim trilogia (Würzburg 1882); Döllinger, D. als Prophet (München 1887); Schirmer, D. A.s Stellung zu Kirche und Staat (Düsseldorf 1891); Grauert, Zur Danteforschung (HJG. München 1895); F. X. Kraus, Dante, Leben und Werk ɩc. (Berlin 1897); — protestantischerseits Baumgarten-Crusius, De doctrina Dantis Aligerii theologica (Opuscula academica, Jena 1836); Göschel, Über D. A. (Evang. Kirchenzeitung 1841 u. ö. vgl. I. Aufl. dieser Encyklopädie 1855); Witte (II. Aufl. dieser Encyklopädie); Graul, Übersetzung der G. Kom. nebst Kommentar (nur Bd I Leipz. 1843); Piper, D. und seine Theologie (Ev. Jahrbuch, Berlin 1863); Delff, D. A. und die G. Kom. (Leipzig 1869), — Die Idee d. G. Kom. (das. 1871); Sander, D. A. und die Göttl. Kom. (Hannover 1872; II. Aufl. 1887); Feuerlein, D. u. d. beiden Konfessionen (HZ München 1873); Pfleiderer, Gesamtidee d. G. Kom., und Ist Dante heterodox? (D. Jahrbuch IV, 1877). — Das reformator. Element in der Göttl. Kom. (Ergänzungsblatt zu Luthardts Allg. ev.-luth Kirchenztg. 1879); Bartsch, D. A.s Stellung zur röm. K. s. Z. (Leipz. 1877); Erdmann, Dante, ein Zeuge des Evangeliums (Neue Christoterpe, Bremen 1887) u. a. Vgl. noch besonders: Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes (ThStK München 1894; Kap. 2).

Dante (Durante) Alighieri, der Dichter der „Göttlichen Komödie", geboren in Florenz zwischen 18. Mai und 17. Juni 1265 (Paradiso XXII, 112), gestorben zu Ravenna

in der Nacht vom 13. zum 14. September 1321, galt schon der Mitwelt nach der Grabschrift des Johannes a Virgilio als theologus nullius dogmatis expers. Sein eigner Sohn Pietro sagt von ihm: primo se dedit ad theologiam, secundo ad rem poëtriam. Dante verdient in der That der Theolog unter den Dichtern zu heißen. — Von den mancherlei Angaben späterer Generationen über Lebenslage, Lebenslauf und Person des großen Mannes hat neuere Kritik nur ein fast nacktes Skelett übrig gelassen. Dante entstammte einer angesehenen Familie, deren Adel jedoch nicht nachzuweisen ist. Unter seinen Vorfahren zeichnet er selbst nur seinen Urgroßvater, den Ritter Cacciaguida, aus, der, von Konrad III. zum Ritter geschlagen, am zweiten Kreuzzuge teilnahm. Durch Cacciaguidas Gattin „aus dem Pothale“ kam der Name Alighiero (Aldighiero, Alagherius) in die Familie, den noch Dantes Vater als Rufnamen trug (Par. XV). Dieser Alighiero war zweimal verheiratet; Donna Bella, Dantes übrigens unbekannte Mutter, scheint seine erste Gattin gewesen zu sein. Mit achtzehn Jahren trat Dante bereits als Dichter auf, was auf eine gewisse Feinheit der Erziehung und Schulbildung schließen läßt. Früh schon verstand er Latein und konnte zeichnen. Besonders dankverbunden bekennt er sich in der Komödie dem berühmten Florentiner Staatsmanne und Schriftsteller Brunetto Latini (gest. 1294. Inferno XV), dessen Werke (französisch: Trésor; italienisch: Tesoretto) wie die Dantes umfassende Belesenheit und allegorische Liebhaberei bekunden. Doch war Brunetto schwerlich im eigentlichen Sinne Dantes Lehrer. Ernstere, namentlich philosophische Studien betrieb Dante nach eigenem Bericht erst in der Trauer um den Tod seiner Beatrice (1290. Conv. II, 13) durch Besuch der Schule der Mönche (scuola de' religiosi) und der Disputationen der Philosophen (de' filosofanti), wie durch eigne Lektüre der Werke des Boëthius, Cicero u. a. Lebhaften Anteil scheint er an dem regen künstlerischen Streben in Florenz genommen zu haben. Guido Cavalcanti, Cino da Pistoja, die Dichter, Casella, der Musiker, Cimabue und Giotto, die Maler, waren ihm mehr oder weniger nahe bekannt und befreundet. Auch gesellschaftlich stand er im vorderen Gliede: die Gemahlin Gemma nahm er aus einem der ersten Häuser de' Donati, und, als 1294 Karl Martell von Anjou, Rudolfs von Habsburg Schwiegersohn, der ungarische Kronprätendent, in Florenz weilte, gehörte Dante zu denen, die der ritterliche Prinz mit seiner Gunst beehrte (Par. VIII, 55). Der Stadt diente der junge Dichter im Felde als Reisiger bei dem Siege von Campaldino (Juni 1289; nach Lionardo Aretino) über Ghibellinen und Aretiner wie bei der Einnahme der Feste Caprona (August 1289; Inf. XXI. 95). Auch am politischen Leben beteiligte er sich seit 1295 rege; doch ist gerade in dieser Hinsicht offenbar später viel gefabelt worden. Wichtige Gesandtschaften, die Dante in größerer Zahl übernommen haben sollte, sind nicht nachweisbar, wiewohl nach dem von Boccaccio überlieferten stolzen Ausspruche: Se io vo chi rimane? e s'io rimango chi va? etwas derart einmal in Frage gestanden haben mag. Sicher gehörte der Dichter 1300 oder 1301 einmal zu den alle zwei Monate wechselnden sechs Prioren und zog — durch Rechtthun, wie er selbst beharrlich behauptet, — damals den Zorn der Gegner auf sich, der Januar und März 1302 unter dem Podestà Cante de' Gabrielli da Gubbio im Bannstrahle sich entlud (Par. XVII u. ö.). Dante selbst war durch Erfahrung, Studium und Nachdenken allmählich von der guelfischen zur ghibellinischen Ansicht übergegangen, so daß er auch von den gemäßigten Guelfen, den mit ihm verbannten sog. Weißen, im Exile sich lossagte und fortan für sich selbst Partei bildete (Par. XVII. 69). Zweimal noch wurde der Bann bestätigt: 1311 und 1315; kein Wunder, da Dante, weit entfernt, sich irgendwie zu beugen, den Haß seiner Feinde mit herber Bitterkeit erwiderte. Das letzte Mal wurde das Urteil auf seine Söhne ausgedehnt. Wenig Sicheres ist auch aus den zwei Jahrzehnten des Exiles bekannt. Frau und Kinder erwähnt Dante nirgend. Urkundlich steht fest, daß Gemma, die dem Gemahle nicht ins Exil folgte, noch 1335, nicht mehr im Januar 1343 lebte. Daß Frau Gemma unter dem Schleier jener Donna gentile verborgen sei, die nach der geliebten Beatrice Tode laut dichterischer Andeutungen durch Mitleid des Trauernden Herz gewann, ist wahrscheinlich; aber diese Annahme lichtet das die Ehe Dantes hüllende Dunkel kaum merklich. Als Kinder Dantes sind sicher bezeugt zwei Söhne, Pietro und Jacopo, sowie eine Tochter Antonia. Auch die spätere Nonne Beatrice in Ravenna ist wohl kaum zu bezweifeln. Nachkommen Pietros, jedoch seit 1549 nur in weiblicher Linie, leben noch in der gräflichen Familie Serego-Alighieri. Als Exulant hat Dante, wie er sagt, fast ganz Italien nach Art eines Bettlers durchwandert. Einzelne Strecken und Ruhepunkte seines harten Pfades kann man durch Stellen der Komödie wohl nachweisen; aber Zusammenhang hineinzubringen, wird kaum je gelingen. Was sonst an brieflichen Zeugnissen beigebracht wird, ist mit Vorsicht und Mißtrauen aufzunehmen. Unzweifelhaft ist im Anfange der Zeit ein längerer Aufenthalt am Hofe

der Scaliger zu Verona, der aber schwerlich lange über die Regierung des 1304 gestorbenen Bartolomeo della Scala hinaus gedauert hat, und am Ende, nach 1316 beginnend, eine Zeit der Ruhe, als der gehetzte Pilger ein Asyl bei Guido Novello da Polenta, dem Dynasten von Ravenna, gefunden hatte. In die Zwischenzeit fällt die Episode Heinrichs VII., des Lützelburgers, der ausgangs 1310 über die Alpen kam, um nach sechzigjährigem Interregnum Kaiserrecht und Kaiserkrone in Italien zu heischen, aber bereits August 1313 starb, ohne etwas Rechtes erreicht zu haben. Dantes ganzes Herz mußte diesem Fürsten entgegenschlagen. Wie er ihn geliebt, und was er von ihm gehofft, bezeugt er genugsam in der Komödie (Par. XVII, 82; XXX, 137). Die überlieferten Briefe Dantes aus jener Zeit atmen dieselbe Stimmung, nur mit etwas verdächtiger Exaltation. Aber über Leben und Aufenthalt des Dichters auch in jenen Tagen erfahren wir nichts Sicheres. In die Zeit des Exiles verlegt endlich Boccaccio Dantes Studium in Padua und Paris. Wahrscheinlich ist er an beiden Orten gewesen und, wenn, dann hat er die Gelegenheit zum Studium gewiß fleißig benutzt, vielleicht auch zu lehren begonnen, wie andere wollen. Aber die ganze Sache steht doch sehr in der Luft. Dem geschiedenen Freunde und Schützling ein würdiges Denkmal zu setzen, hinderte Guido da Polenta der eigene Sturz (1322). Geschildert wird Dante von Boccaccio als mittelgroß, frühgebeugt, von langem Gesichte mit Adlernase und etwas vorstehendem Unterkiefer, sowie krausem schwarzem Bart- und Haupthaare. Die überlieferten Bilder stimmen dazu nicht, sind also schwerlich authentisch. Im Verkehre war er nach Boccaccio und Giovanni Villani gemessen, ernst, wortkarg, wenn er nicht ins Dozieren kam, gegen Ungelehrte etwas stolz und spröde. Starkes, man darf geradezu sagen: leidenschaftlich rechthaberisches Selbstgefühl spricht allerdings bei allem sittlichen Ernste vielfach aus Dantes Schriften. Alle anderen Anklagen gegen ihn, wie namentlich die, daß er ein geiler Lüstling gewesen sei, beruhen auf klatschhaften Rückschlüssen aus Stellen der Komödie. Gewiß ist er nicht von erster Jugend an der ernste, fast überstrenge Mann gewesen, als den wir ihn in seinen Schriften kennen lernen; aber Unwürdiges und Gemeines ihm zuzutrauen, haben wir keinen irgend begründeten Anlaß. Namentlich bezeugt auch sein Landsmann und Zeitgenoß Villani, daß er nur aus politischem Hasse senza altra colpa verbannt ward.

Dantes Schriften sind treu genug überliefert, um uns sein geistiges Bild vor Augen zu stellen. Ganz besitzen wir die „Commedia“ in hundert Gesängen und ungefähr 4740 Terzinen, das Werk seines reifen Alters (1314—21); die „Vita nuova“ (etwa 1293), beide italienisch, und die drei Bücher „De monarchia“ (wahrscheinlich um 1312), lateinisch. Aber auch die beiden unfertig auf uns gekommenen: „Il convivio“, italienisch (1308 oder 1309) und „De vulgari eloquentia“ (um 1309), sind schwerlich je umfangreicher gewesen. Gegen die Echtheit dieser Schriften bestehen keine ernste Zweifel. Schwer ist bei den Briefen und den mehr als hundert lyrischen Gedichten zu unterscheiden, was Dante angehört, und was nachträglich angefertigt worden. Ganz sicher sind davon ihm zuzusprechen nur die Kanzonen (8) und Sonette (25) nebst einer Ballata, die in der Vita nuova und im Convivio vorkommen. Als unecht gelten heute allgemein die „Quaestio de duobus elementis aquae et terrae“, die Bußpsalme und der Glaube in italienischen Terzinen. Mehr oder weniger verdächtig sind alle Briefe. Doch ist der Streit um alle diese Antilegomena für die Beurteilung Dantes als Theologen so gut wie belanglos und darf daher hier einfach beiseite bleiben.

Wichtig für das gesamte Charakterbild Dantes und für seine Theologie besonders ist seine Erstlingsschrift La vita nuova als authentische Urkunde seiner weltberühmten, später allegorisch-poetisch verklärten Liebe zu Beatrice. Schon hier zeigt er sich als treuer Sohn seiner Zeit in theologisch-philosophischer Hinsicht. Im Mittelpunkte seines Denkens steht das große Mysterium der Dreieinigkeit. Ihren Widerschein findet er überall, wo irgend auffällig die Zahl Drei oder deren höhere Potenz Neun hervortritt: so besonders in den Daten seiner Liebesgeschichte, die ihm den Gedanken nahe legen, daß die so früh erblühte und früh vollendete Herrin seiner Seele ein unmittelbares Wunderwerk des Dreieinigen gewesen sei. Neun ist secondo Tolomeo e secondo la cristiana verità die Zahl der bewegten Himmel, die mit dem unbewegten Feuerhimmel (Empireo) die vollkommene Zahl der Pythagoreër: Zehn ausmacht. Diese mindestens halb theologische Gedankenreihe führt schon im Neuen Leben auf den Weg der allegorisch mystischen Ausdeutung der verklärten Geliebten. Am Schlusse berichtet der Dichter von einem Gesichte, das ihm den Vorsatz eingab, von der Gebenedeiten nicht wieder zu reden, bis ers würdiger als bisher vermöchte. Damit ist ohne Frage dasselbe Erlebnis gemeint, das die Com-

media ausführlich schildert. Da Dante selbst die Vita nuova im Convivio als Jugendschrift bezeichnet, hat er demnach erst später dieses Erlebnis auf Ostern 1300 fixiert. Mit Unrecht haben einige aus dieser frühen Idealisierung geschlossen, daß Beatrices Gestalt überhaupt nur fingiert sei. Es bleibt zuviel übrig, was in die Allegorie nicht aufgeht. Ob wirklich, wie man auf Autorität Boccaccios seit fünfhundert Jahren gläubig angenommen, Dantes Beatrice die — übrigens an sich auch urkundlich erwiesene — Tochter Folko Portinaris und Gemahlin Simons dei Bardi gewesen, ob sie überhaupt Beatrice geheißen, bezweifelt man seit Scartazzinis kritischen Arbeiten über diesen Punkt gewiß mit Recht. Aber auch darin wird Scartazzini rechtbehalten, daß er die menschliche Persönlichkeit der Florentinerin behauptet. Selbst die zum Idealtypos der Theologie verklärte Beatrice der Komödie setzt durch viele Einzelzüge und schon nach dem allgemeinen Begriffe der Allegorese, wie ihn Dante auffaßt und konsequent festhält, ursprüngliche historische Wirklichkeit der Gefeierten voraus.

Zwischen Vita nuova und Commedia stellt Dante selbst das wunderbare Werk Convivio (Convito). Ausdrücklich knüpft er es als Gegenstück an die Vita nuova an. Dieses Buch hat er im Beginne seiner Jugend, die er (Conv. IV, 24) vom 25. bis 45. Jahre rechnet, verfaßt, jenes nach deren Ablaufe. Da im Convivio Friedrich von Schwaben letzter Kaiser der Römer heißt, obwohl „Rudolf, Adolf und Albrecht noch nachher gewählt worden“, kann Dante von Heinrichs VII. Krönung in Aachen (Januar 1309), als er dies schrieb, noch kaum gewußt haben. Andere Angaben aus der Zeitgeschichte im Vereine mit der Andeutung über das eigene Lebensalter verbieten dagegen, hinter 1309 weit zurückzugreifen. Im Convivio erklärt Dante ausdrücklich, für jetzt von Beatricen, deren Aufstieg zu den Seligen er als Thatsache voraussetzt, nicht weiter reden zu wollen (Conv. II, 9). Er ist demnach bei Abfassung des Convivio noch nicht ganz zu dem am Schlusse der Vita nuova angedeuteten Ziele durchgedrungen. Aber doch hat er auf dem Wege zu ihm viel erreicht, genug, um einstweilen schon der mißgünstigen, krittelsüchtigen Mitwelt zu zeigen, daß er nicht so flach und äußerlich angelegt sei, wie buchstäbische, geistlose Deutung seinen Jugendgedichten entnommen hatte. Er knüpft daher an die Donna gentile der Vita nuova an, die nach Beatrices Heimgange ihn durch ihr Mitleid zu trösten und — wie dort — für kurze Zeit, — wie hier — ganz und gar für sich zu gewinnen wußte. Diese Donna deutet er als die Philosophie, die er, Trost suchend nach der Geliebten Verluste, bei Boethius, Cicero (Conv. II, 13) und — dürfen wir ergänzen — Aristoteles, in der Schule der Mönche — Dominikaner, Thomas Aquinas; Franziskaner, Bonaventura — und im lebendigen Verkehre mit den Philosophen seiner Zeit während dreißig Monate des Studiums kennen lernte. Zwar rechnet er sich nicht zur eigentlichen Tafelrunde der Philosophie. Er sammelt nur Brosamen und teilt davon, ohne sich selbst zu vergessen, mitleidig denen mit, die er hinter sich ließ. Diese Speise nun soll zugerichtet und aufgetischt werden in Gestalt eines allegorisierenden Kommentares zu vierzehn seiner eigenen Kanzonen. Nur drei davon sind wirklich in der geplanten Weise erläutert. Aber was ist nicht schon in den vier vorhandenen Büchern alles vorgetragen und besprochen worden! Wäre das Werk vollendet, so würde es freilich dem Leser des XIX. Jahrhunderts noch ungenießbarer, aber eine unvergleichliche und unerschöpfliche Quelle für die Kulturgeschichte des Mittelalters geworden sein, der es schon so, wie es vorliegt, reiche Ausbeute gewährt. Auch in theologischer Hinsicht ist das Convivio bedeutsam und ergiebig. Indes, da an das Verhältnis des Convivio zur Commedia, der Dantischen Philosophie zur Theologie eins der wichtigsten und schwierigsten Probleme der Danteforschung sich knüpft, dessen Lösung als unerläßlich tieferes Eindringen in diese voraussetzt, ist davon später noch zu handeln.

Abseit von Theologie und Philosophie in unserem Sinne führt das Buch De vulgari eloquentia, sonst bei aller wissenschaftlichen Unzulänglichkeit für heutige Ansprüche, historisch angesehen, eine Perle der italienischen Litteratur. Fast selbstverständlich, daß Dante in seiner sprachgeschichtlichen Ansicht von der Sprachverwirrung beim Turmbaue zu Babel ausgeht und das Hebräische als Ursprache voraussetzt; aber das fällt kaum für das Ganze ins Gewicht. Verfaßt ist es übrigens nicht vor dem Convivio, in dem es als künftige Arbeit angekündigt wird. Wahrscheinlich arbeitete Dante an beiden gleichzeitig; und das mag neben dem erregenden Momente des Römerzuges Heinrichs VII. wesentlich mit verschuldet haben, daß eins wie das andere unfertig blieb.

Weit näher wiederum und geradezu unmittelbar berührt mit der Theologie sich Dantes politische Schrift: die drei Bücher De Monarchia. Über deren Entstehungszeit gehen die Urteile weit auseinander. Ich finde keinen Grund, Boccaccios bestimmter

Angabe zu mißtrauen, daß die Bücher der Zeit der Ankunft Heinrichs VII. in Italien — 1311 — entstammen; vielmehr scheint mir gerade aus diesem Zeitpunkte das Ganze am besten verständlich. Im ersten Buche nämlich handelt Dante von der Notwendigkeit der Monarchie, d. h. der einheitlichen Beherrschung und Leitung der gesamten Menschheit durch einen über Neid und Begehrlichkeit erhabenen Kaiser. Hier werden mehr philosophische Argumente vorgeführt, besonders die an Aristoteles angelehnte Argumentation: ohne Frieden kann die Menschheit das ihr eigene Werk nicht ausrichten und daher nicht das wahre, wenngleich zunächst nur zeitliche, Glück erlangen; es muß also ein mächtiger Hüter des Friedens vorhanden sein, der die Menschheit zum irdischen Glücke führt. Daß ein rechter Weltkaiser das vermag, beweist ihm das Beispiel des ersten, dem der Erdkreis unterworfen war; hat doch unter „dem göttlichen Augustus" der Janustempel zweimal kurz nach einander sich schließen dürfen und hat doch Paulus eben diese Zeit darum die Fülle der Zeit genannt. Aus poetischen und historischen Quellen schöpft Dante im zweiten Buche seltsam genug für unseren kritischen Geschmack den Nachweis, daß das römische Volk das Amt der Monarchie oder des Kaisertumes rechtmäßig erworben habe. Endlich noch ein theologisches Siegel darauf: war die römische Weltherrschaft keine rechtmäßige, so beging Christus durch seine Geburt unter Augustus ein Unrecht, so ist auch die Sünde Adams nicht in Christo gesühnt, da der Begriff der auf ihn gelegten „Strafe" notwendig das Straferkenntnis eines zuständigen Richters voraussetzt. Ist dieser Folgesatz offenbar falsch, so muß das Gegenteil dessen, woraus er folgte, richtig sein. „Mögen darum aufhören, das römische Kaisertum zu schmähen, die für Söhne der Kirche gelten wollen!" und „Wie glücklich, wäre jener Minderer der römischen Herrschaft — gemeint ist Konstantin wegen seiner gefälschten, von Dante wie von Walther von der Vogelweide beklagten, aber nicht bezweifelten Schenkung — nie geboren oder nie durch fromme Absicht in Irrtum verstrickt!"

Vorwiegend theologischer Art ist das dritte Buch mit seinem Nachweise, daß das Amt des Weltmonarchen oder das Kaisertum unmittelbar von Gott, nicht von einem Stellvertreter oder Diener Gottes — wofür Dante den Nachfolger Petri ohne weiteres anerkennt — abhange. Er weiß, daß er mit diesem Nachweise schlimmen Dank verdienen wird. Dreierlei Leute kämpfen gegen die Wahrheit, die er erweisen will. Vielleicht aus mißverstandenem Eifer für das Amt der Schlüssel und die Mutter Kirche der Papst, „Stellvertreter Jesu Christi und Nachfolger Petri, nebst den anderen Hirten der Christenheit und ihr Anhang." Andere, er meint seine politischen Gegner, die schwarzen Guelfen, die sich Söhne der Kirche nennen, obzwar sie den Teufel zum Vater haben, leugnen frech aus blindem Abscheu gegen das Kaisertum alle Prinzipien dieser Untersuchung. Drittens nennt er die Dekretalisten, die in beschränkter Vorliebe für ihre Dekretalien nur auf diese schwören und die Traditionen der Kirche für Fundament des Glaubens halten. Die zweite und dritte Klasse schließt Dante vorab vom Streite aus, weil sie die nach seiner Ansicht allein maßgebenden Prinzipien nicht anerkennen und daher alles Verhandeln mit ihnen fruchtlos sein muß. „So bleiben allein die Gegner übrig, die aus irgend welchem Eifer für die Mutter Kirche die Wahrheit, um die es sich handelt, verkennen." Mit ihnen nimmt er „in aller Ehrerbietung" die Fehde auf. Die Gegner, welche die Autorität des Kaisers von der der Kirche abhangen lassen, entnehmen ihre Argumente der heiligen Schrift, den Thaten einzelner Päpste und Kaiser oder der prüfenden Vernunft. Dante entkräftet die angeführten Gründe der Reihe nach. Beliebt war seit Gregor VII., Gerhoh von Reichersberg und Innocentius III. die allegorische Deutung der beiden großen Weltlichter in Gen 1 auf Papst und Kaiser. Dieser sollte jenem demgemäß nicht nur an Macht und Ansehen nachstehen, sondern geradezu von ihm Licht und Recht empfangen. Dante wendet ein, daß diese Lichter am vierten, der Mensch erst am sechsten Tage erschaffen seien. Accidentien, wie kaiserliche und päpstliche Würde, können doch nicht vor der Substanz — in diesem Falle: Mensch — dasein. Auch gilt die ganze göttliche Heilsordnung, in der Papsttum und Kaisertum wichtige Angelpunkte bilden, erst der gefallenen, sündigen Menschheit. Typen für beide Gewalten vor dem Berichte vom Sündenfalle stünden daher an ganz unrichtiger Stelle. „Thöricht wäre doch der Arzt, der für ein künftiges Geschwür vor der Geburt des Menschen das Pflaster striche." Überdies beweist, selbst wenn man die angefochtene Deutung zuläßt, der Typos nicht ganz, was er soll; denn der Mond ist in seinem Dasein wie im Wesentlichen seiner Kraft und seines Wirkens von der Sonne unabhängig. Der Mond besitzt, wie bei Mondfinsternissen ersichtlich, allerdings eigenes Licht; er leuchtet nur stärker, wenn ihm auch noch Licht von der Sonne zuströmt. So wirkt das an sich selbstständige Kaisertum kräftiger und ersprießlicher, wenn des Papstes

Segen ihm Licht der Gnade zuwendet. — Daß Levi älter war als Juda, hat noch weniger zu sagen. Wie mancher Bischof ist jünger als seine Erzpriester! — Wenn Samuel Saul berufen und verworfen hat, so geschah es nicht kraft Amtes, sondern auf besonderen Befehl. „Vieles hat Gott durch seine Engel vollbracht, vollbringt und wird vieles vollbringen, was der Stellvertreter Gottes, Petri Nachfolger, nicht thun darf". — Jesus als Knabe hat von den Magiern zugleich Weihrauch und Gold als Sinnbilder geistlicher und weltlicher Macht empfangen. Aber niemals darf ohne weiteres ein Stellvertreter alle Rechte und Ehren seines Herren beanspruchen. — Aus demselben Evangelio Matthäi zitiert man die Vollmacht an Petrus, alles zu lösen oder zu binden im Himmel und auf Erden, und schließt: also hat Petri Nachfolger Macht über alles. Dante wendet ein, daß binden und lösen mit des Himmelreiches Schlüsseln zu geschehen hat. Nach dem Zusammenhange kann hier nur von geistlichen Angelegenheiten die Rede sein. Der Papst kann z. B. nicht die Frau vom Manne lösen, noch den Sünder ohne dessen Buße von seiner Schuld. Ebensowenig kann er des Kaisers Gesetze und Erlasse aufheben. — Gleich entschieden verwirft Dante die seit Bernhard von Clairvaux herkömmliche Mißdeutung der beiden Schwerter (Lc 22, 38). Nicht eigentlich Petrus bietet sie dem Heilande dar, wie Dante sich ohne Widerspruch gefallen läßt, sondern die Jünger. Ihnen erwidert Jesus: Es ist genug! Dante beweist aus dem Zusammenhange, daß von geistlicher und weltlicher Gewalt hier gar nicht die Rede ist. — Mit Unrecht endlich beruft man sich auf Konstantins Schenkung des Abendlandes an Papst Silvester: — durfte doch der Kaiser nicht verschleudern, was ihm nur vertraut, nicht eigen war —, ebenso auf die Übertragung der Kaiserwürde an Karl durch Hadrian und Leo, einen Übergriff, der so wenig das wahrhafte Recht ändern kann, wie ähnliche Übergriffe Ottos d. Gr., der einen Papst ab-, einen anderen einsetzte! — Minder bedeutsam und für unser Verständnis allzu dürr logisch und scholastisch ist die weiterhin folgende Widerlegung der vorgebrachten sog. Vernunftgründe; ebenso Dantes kurze positive Darlegung. Nur zwei Argumente seien daraus als besonders gewichtig in Dantes eigenen Augen hervorgehoben. Das eine historische ist schon gestreift: Christus selbst hat thatsächlich, indem er vom römischen Landpfleger Recht nahm, Paulus überdies noch ausdrücklich, indem er auf den Kaiser sich berief, die weltliche Hoheit des Kaisers anerkannt. Sodann: Der Mensch als mitten inne stehend zwischen vergänglicher und unvergänglicher Welt, hat allein von allem Seienden einen doppelten Endzweck. „Das Streben nach beiden Zielen legte jene unaussprechliche Vorsehung in den Menschen, nach der Glückseligkeit dieses Lebens, die, in Übung eigner Kraft bestehend, als irdisches Paradies dargestellt wird, und der Glückseligkeit des ewigen Lebens, die im anschauenden Genusse Gottes besteht und aus eigener Kraft nicht erreicht werden kann, sondern nur mit Hilfe göttlicher Erleuchtung und unter dem himmlischen Paradiese zu verstehen ist. — — Zu jener gelangen wir durch Befolgung philosophischer Lehren, wenn wir den sittlichen und geistigen Kräften gemäß handeln; zu dieser durch Befolgung geistlicher Lehren, die höher sind als menschliche Vernunft, wenn wir den theologischen Tugenden — Glaube, Liebe, Hoffnung — gemäß handeln." „Deshalb bedurfte der Mensch einer doppelten Leitung, dem doppelten Zwecke gemäß, nämlich des Papstes, der nach der Offenbarung das Menschengeschlecht zum ewigen Leben führen, und des Kaisers, der nach philosophischen Lehren das Menschengeschlecht zur irdischen Glückseligkeit leiten soll. — — So ist demnach klar, daß die Autorität des weltlichen Monarchen ohne irgend welchen Vermittler aus dem Quelle der allumfassenden Autorität auf diesen herniedersteigt." Überraschend genug schließt das Ganze nach diesen in ihrer scholastischen Art wunderlichen, aber doch in ihrer Grundansicht klaren und entschiedenen Sätzen mit einem halben Zugeständnisse: „Die Wahrheit des letzten Satzes ist jedoch nicht so strikt zu fassen", sagt Dante, „als ob der römische Herrscher nicht in einigem dem römischen Papste unterworfen sei; denn diese sterbliche Glückseligkeit hat sozusagen ihr Maß an der unsterblichen. Daher widme der Kaiser dem Papste die Ehrfurcht, wie sie dem erstgeborenen Sohne dem Vater gegenüber gebührt, auf daß, vom Lichte göttlicher Gnade bestrahlt, er kraftvoller den Erdkreis beleuchte, dem er vorgesetzt ist allein von dem, der das Regiment führt über Geistliches und Weltliches". Doch kann man nicht sagen, daß dieses Schlußwort dem Vorangegangenen eigentlich widerspreche; man denke nur an die oben berührte Ansicht, daß des Mondes Eigenlicht durch überflutende Sonnenstrahlen verstärkt werde.

Hauptwerk Dantes wie in jeder so namentlich in theologischer Hinsicht ist die **Commedia**, der bald nach ihrem Erscheinen der Ehrenname **Divina Commedia** zu teil ward. Über die Zeitfrage ist hier wenig Sicheres zu sagen. Fest steht, daß der Plan früh entstand (s. o.), langsam reifte, aber ausgeführt war, als der Dichter starb.

Das große Werk ist allem Anscheine nach zwischen dem Tode Heinrichs VII. (1313) ja Clemens V. (1314) und dem Lebensende Dantes entstanden. Es ist, wie jedermann weiß, der poetische Bericht über eine angeblich Ostern 1300 (nel mezzo del cammin di nostra vita Inf. I, 1; Ps 90, 10) dem Dichter zu teil gewordene Reise durch die drei Reiche des Jenseits: Hölle (Inferno), Fegfeuer (Purgatorio), Himmel (Paradiso). Der Gedanke eines solchen Berichtes ist nicht Dantes Werk. Schon die alten Griechen hatten und liebten dergleichen seit der homerischen Nekyia der Odyssee und seit dem großartigen Platonischen Mythos vom Scheintode des Er im zehnten Buche der Politeia. Früh war gerade diese Kunstform apokalyptisch-protreptischer Rede auf das Christentum übergegangen; der mönchischen Litteratur des Mittelalters ist sie sehr geläufig. Manche einzelne Züge, besonders in der abschreckenden Schilderung der Höllenstrafen, ziehen sich von der Petrusapokalypse (vgl. Harnack 1893) bis auf Dante hindurch. Aber Dante hat in die überkommene Form soviel Eigenes zu legen verstanden, daß dagegen jenes Gemeingut fast verschwindet. Dies Eigene besteht teils in einer fast unabsehbaren Fülle einzelner Urteile über Menschen und Dinge aus Geschichte und Gegenwart, teils in dem umfassenden Bekenntnisse der eigenen Welt- und Lebensansicht, das er in ganz besonderer Art an die schon oben berührte Geschichte seiner Jugendliebe zur Beatrice anknüpft.

Entscheidend für das Verständnis des ganzen Gedichtes sind die einleitenden Allegorien der beiden ersten Gesänge der Hölle. Aus tiefem Schlaf erwachend, findet der Dichter sich in einer düstern Waldschlucht, die ihn zu einer steilen Halde führt. Es ist Morgen. Schon säumt aufgehender Sonne Strahl des Hügels Rücken. Emporsteigend hofft der Geängstete den grausen Gefahren dieser Nacht zu entgehen, als ihm ein Pardel den Weg versperrt, der ihn halb erschreckt, halb durch das bunt gesprenkelte Fell ergötzt. Zum Pardel gesellt sich bald, erhobenes Hauptes, ein Leu, wutbrüllend, daß vor ihm die Luft erzittert; zu beiden eine hagere Wölfin, das Bild gefräßiger Gier. Diese Schrecknisse treiben Danten, den schon mildes Morgenlicht tröstlich bestrahlt hatte, entmutigt zurück in die Tiefe, „wo die Sonne noch schwieg". Da begegnet ihm ein Mann, dessen Gruß heiser klingt wie von langem Schweigen. Angesprochen um Hilfe, entdeckt der Fremde sich als Dantes geliebten Meister Vergil und fragt vorwurfsvoll: „Warum kehrst du zurück zu so großem Verderben? Warum ersteigst du nicht den sonnigen Berg, der aller Freude Anfang und Ursach ist?" Es folgt begeisterte Huldigung des Schülers an den Lehrer. Dieser aber kündet jenem an, daß er eine Reise durch das Jenseits, und zwar durch Hölle und Fegfeuer unter seiner Führung, zu machen habe, um der grimmen Wölfin zu entgehen, die einstweilen auf Erden und besonders in Italien ihr Wesen weiter treiben werde, bis einst der Windhund (veltro) sie zur Hölle zurückjagt. Unter diesem Veltro soll alter Überlieferung nach Cangrande della Scala zu verstehen sein, der Dynast von Verona (1291—1329), von dem der alternde Dichter nach Heinrichs VII. Hintritte das Heil Italiens im ghibellinischen Sinne erwartet zu haben scheint. Doch stehen dieser Deutung gewichtige Bedenken entgegen. Dante, zunächst froh bereit, erbebt vor der Größe des Unterfangens; worauf Vergil ausführlich berichtet, daß in seinem angewiesenen Sitze, der Vorhölle der tugendhaften Heiden, Beatrice, ein schönes, seliges Weib ihn aufgesucht und unter Berufung auf den durch die heilige Lucia ihr bestellten Auftrag einer noch höheren, gnadenreichen Frau beordert habe, seinem bedrängten Schüler zu Hilfe zu eilen. Nun überwindet Dante alle Scheu und folgt dem großen Mantuaner. — Der Sinn der Allegorie ist in den Grundzügen kaum zu verkennen. Dante, der Mensch, erwacht aus gleichgiltigem Schlummer, der ihn vom rechten Weg unmerklich abbrachte, strebt aus eigener Vernunft und Kraft zum Licht empor. Aber die Sünde in ihren drei Hauptformen — Lust, Stolz, Gier (Jer 5, 6) — ist, lockend wie schreckend, ihm zu mächtig. Von Gott muß Hilfe kommen. Höchster Quell solcher Hilfe ist die Gnade, das „holde Weib, das mitleidsvoll dort oben das harte Urteil bricht" (Maria); diese Gnade erleuchtet den verirrten Menschen (Lucia) durch die Theologie (Beatrice), die des beschaulichen Lebens (Rahel) nächste Genossin ist und die der Theologie dienende Philosophie (Vergil). Gewiß zeigen der geheimnisvolle Veltro (dessen Namen übrigens einige, nach alter Weise U und V gleichsetzend, als Anagramm für Lutero aufgefaßt haben) und die Wölfin, wie sie im einzelnen geschildert wird, daß in Dante, dem vielgeprüften Staatsmanne, die theologische Lebensansicht eng verflochten war mit politischen Gedanken. Nach allen Klagen über seine Zeit, die wir sonst von ihm vernehmen, haben wir bei der Wölfin und ihrem verderblichen Gebaren zu allernächst an die schnöde Habsucht der römischen Kurie und ihrer Anhänger, der Guelfen, zu denken, obwohl — nicht zu vergessen — der Wortanklang von Welf (Guelfo) und Wolf (lupo, lupa) im Italienischen fehlt. Aber durchaus verkehrt wäre es, die ganze Allegorie und damit

eigentlich das Gedicht überhaupt rein politisch zu nehmen und mit gewissen Auslegern (Marchetti, Ugo Foscolo, Rossetti, Aroux u. a.) die Lonza als Florenz (schwarz und weiß!). den Löwen als das Haus Anjou, die Lupa als das verweltlichte Papsttum und dessen Schildknappen, die schwarzen Welfen, und so darauf los zu deuten.

Nicht minder wichtig ist es, daß man sich Dantes kosmologisches System klar vorstelle. Es ist das der Scholastik überhaupt, gewoben aus antikem Aufzug und christlichem Einschlage. An dem antiken Elemente sind besonders Aristoteles, Ptolomaios und die Neoplatoniker beteiligt. Christliches steuerten Pseudodionysios Areopagites und die damals modernen Scholastiker bei. Vor allem ist wohl das pseudoaristotelische Buch De causis oder De essentia purae bonitatis (aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt von Gerhard von Cremona um 1175, vgl. Bardenhewers Bearbeitung, Freiburg i. Br. 1882) Dantes Quelle gewesen. Demgemäß beherrscht sein Weltbild zuoberst der peripatetische Gegensatz von *ἐνέργεια* und *δύναμις*, actus und potentia, Form und Stoff. Gott ist actus purus oder forma pura; ihm gegenüber steht im äußersten Gegensatze der träge formlose Stoff der im Mittelpunkte des Kosmos ruhenden Erde. Mit diesem Gedanken verflicht sich, wie schon bei Aristoteles selbst, die Theorie der Bewegung: Gott der unbewegte Beweger des Alls; im Weltall selbst die obere Region die der regelmäßigen Kreisbewegung oder der himmlischen Sphären; die mittlere „unter dem Monde", erfüllt von regelloser räumlicher Bewegung und von der droben ausgeschlossenen des Werdens und Vergehens; unten in der Weltmitte die starre unbewegte Masse der Erde. Unter ausdrücklichem Abweise der pythagoreischen Ansicht von Erde und Gegenerde, die in einer Sphäre um die Sonne schwingen, sowie der vermeintlichen Ansicht Platons, daß die Erde in der Weltmitte, wenn auch langsam, der allgemeinen Himmelsbewegung folge, erklärt Dante sich für die Grundansicht „des Philosophen", die den Erscheinungen durch Annahme der nötigen Anzahl umschwingender himmlischer Sphären gerecht zu werden sucht. Nur in der Anzahl dieser Sphären — neun nicht acht —, in deren Reihenfolge — Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, Fixsterne, Primum mobile oder Diaphanos; nicht Mond, Sonne, Merkur u. s. f. — und in der Epizyklentheorie folgt er, über den Stageiriten hinausgehend, dem Ptolomaios. Noch über diesen hinaus geht er mit der katholischen, richtiger neoplatonischen Annahme der zehnten unbewegten, allumfassenden Sphäre oder des Empyreums (vgl. Conv. II, 3 ff.).

Seltsam genug bringt Dante gelegentlich diese Himmel auch in näheres Verhältnis zu den Wissenschaften, die ihn und seine Zeitgenossen vorzugsweise beschäftigten. Im einzelnen führt er die Parallele mit manchen recht sophistischen Gründen durch. Den sieben Planetenhimmeln entsprechen die sieben sog. freien Künste, dem Fixsternhimmel Physik und Metaphysik, dem Primum mobile die Moral, dem Empyreum die Theologie (vgl. Conv. II, 14). Man sieht, wie nahe seiner ganzen Lebensansicht der Gedanke lag, durch die niedern Sphären der Wissenschaften und der natürlichen Gotteserkenntnis zum Gipfel der Theologie und durch diese zum Anschauen Gottes emporzudringen.

Ebenso bezeichnend ist die Art, wie Dante mit diesen Sphären seines Kosmos — übrigens ganz im Sinne der Scholastik, besonders des Thomas von Aquino, — die Engelwelt in Bezug setzt. „Nun muß man zunächst wissen," sagt Dante (Conv. II, 5), „daß die Beweger des Himmels stofflose Wesen (sustanze separate da materia), d. i. Intelligenzen, sind, die das gemeine Volk Engel nennt. Und über diese Geschöpfe wie über die Himmel haben Verschiedene verschieden geurteilt, obgleich (zuletzt? jetzt?) die Wahrheit gefunden ward. Es gab gewisse Philosophen, zu denen offenbar Aristoteles in seiner Metaphysik gehört (obzwar er im ersten Buche über Himmel und Welt beiläufig anders zu urteilen scheint), die glaubten, es wären jener nur soviele, wie Umschwünge in den Himmeln, und nicht mehr, indem sie sagten, daß die übrigen ohne Thätigkeit ewig unnütz gewesen sein würden; was unmöglich war, da ja ihr Sein ihre Thätigkeit war. Andere waren, wie Plato, der hervorragende Mann (eccellentissimo uomo), die setzten nicht bloß soviele Intelligenzen, wie Bewegungen des Himmels sind, sondern überdies soviele wie die Arten, d. i. die Eigenschaften der Dinge, wie denn eine Art alle Menschen sind, eine andere alles Gold, eine andere alle Größen und so durchweg. Sie wollten, daß wie die Intelligenzen der Himmel deren Erzeugerinnen sind, so jene Erzeugerinnen der anderen Dinge wären und Urbilder, jede ihrer Art; und Plato nannte sie Ideen, d. i. soviel wie Formen und Gesamtwesen. Die Heiden nannten sie Götter und Göttinnen, obzwar diese sie nicht so philosophisch verstanden wie Plato, und beteten ihre Bildnisse an und bauten ihnen großartige Tempel. — — (Doch) schon mit bloßer Vernunft kann man erkennen, daß die obgedachten Geschöpfe in weit größerer Zahl vorhanden sind als die Wirkungen, welche

die Menschen erkennen können.“ Den Beweis führt Dante hauptsächlich aus der Güte Gottes und der von allen — Philosophen, Heiden, Juden, Christen — angenommenen Seligkeit dieser Wesen, deren der neidlose Gott nicht möglichst wenige, sondern nur möglichst viele habe teilhaft machen können. Überdies hat Jesus selbst von vielen Legionen der Engel gesprochen (Mt 26, 53). So lehrt seine Braut und Vertraute, die heilige Kirche, das Dasein jener Geschöpfe in fast unendlicher Zahl. Sie ordnet sie aber nach drei Hierarchien, d. i. drei heiligen Fürstentümern, deren jede wieder drei Ordnungen umfaßt, „sodaß die Kirche neun Ordnungen geistlicher Geschöpfe annimmt und lehrt“. Die erste Hierarchie umfaßt Engel, Erzengel, Throne. Und zwar ist dies nicht die erste dem Range oder der Zeit der Schöpfung nach; denn geschaffen sind alle Intelligenzen gleichzeitig. Nur sind die genannten Ordnungen uns, wenn wir zu ihnen aufsteigen, die nächsten. Über ihnen kommen in der zweiten Hierarchie Herrschaften, Kräfte, Fürstentümer, in der dritten Gewalten, Cherubim, Seraphim. Die Drei- und Neunzahl schließt auch hier der Trinitätslehre sich an. Jede der Hierarchien betrachtet — denn als rein kontemplativ hat man nach Aristoteles dies selige Dasein vorzustellen — eine Person der Gottheit; jede ihrer drei Ordnungen betrachet die ihrige entweder an sich oder in ihrem Verhältnisse zu einer der beiden anderen Hypostasen. Von allen diesen Ordnungen ist ein Teil, vielleicht ein Zehntel, bald nach der Erschaffung abgefallen, zu dessen Ersatz dann der Mensch in die Stelle trat. Die anderen treugebliebenen Intelligenzen dagegen schauen auf neunfache Art in das Licht, das allein sich ganz selbst sieht. Zugleich schwingen die neun Ordnungen die neun beweglichen Sphären, d. h. sie thun dies nur, insoweit sie Liebe in den Sphären wecken, während die zehnte, unbewegliche Sphäre Gottes Einheit und Beständigkeit verkündet. „Darum sagt der Psalmist: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste (**lo firmamento**) verkündet seiner Hände Werke (Ps. 19, 2).“ Übrigens weicht Dante selbst in der **Commedia (Par. XXVIII)** von der im **Convivio** angegebenen Folge der Engelchöre ab. Ob die verschiedenen Angaben mit Absicht an verschiedene Stellen des Neuen Testamentes sich anlehnen (Rö 8, 38. 39; Eph 1, 21; Kol 1, 16), erhellt nicht. Jedesfalls folgt er in der **Commedia** genauer der hergebrachten Aufzählung des Dionysios, der von oben so ordnet: Seraphim, Cherubim, Throne; Herrschaften, Kräfte, Mächte; Fürstentümer, Erzengel, Engel.

In der Hauptsache wohl orientiert, dürfen wir nun mit den beiden Dichtern in den finstern Höllentrichter eintreten, den Dante im Innern der Erde, bis zu deren Mittelpunkte stufenweise verjüngt, sich vorstellt. Viel bewundert und oft zitiert ist gleich die poetischklangvolle Inschrift des Höllenthores: „**Per me si va nella città dolente, — per me si va nell' eterno dolore, — per me si va tra la perduta gente. — Giustizia mosso il mio alto fattore: — fecemi la divina potestate, — la somma sapienza e il primo amore. — Dinanzi a me non fur cose create, — se non eterne, ed io eterna duro. — Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate.**“ Der theologisch gebildete Leser erkennt sofort auch die dogmatische Sorgfalt, mit der diese Terzinen gearbeitet sind. Die Hölle ist Werk der Dreieinigkeit, deren drei Personen in Augustins Art unter die Begriffe Macht (oder Sein, was in **actu puro** zusammenfällt), Weisheit, Liebe gefaßt werden. Sie ist nach den andern ewigen Geschöpfen, d. i. den Intelligenzen (und ihren Himmeln?) geschaffen —, denn sie ist bedingt durch den Fall der Engel —, aber vor Erschaffung der Menschen —, denn das ewige Feuer war ursprünglich nicht diesen, sondern dem Teufel und seinen Engeln bereitet (Mt 25, 41). Der Unterschied der ewigen und nicht ewigen Geschöpfe ist peripatetisch-scholastisch (vgl. Thomas, **Compend. th.** 74). Endlich beachte man die Ewigkeit der Höllenstrafen, die unter Abweis der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* die Kirche stets gelehrt hat. Es gelte dies als typisches Beispiel für die theologische Feinmalerei oder Feinstickerei, die das ganze große Gedicht durchzieht, und die nur ein fortlaufender Kommentar, ja selbst ein solcher kaum ohne zahlreiche Exkurse vollauf zu würdigen vermag. Je tiefer man aber ihr nachgeht, desto klarer erkennt man in Dante den ergebenen, treuen Zögling der „**scuola de' religiosi**“, d. i. der Scholastik seiner Zeit, von der, wie noch dann und wann geschieht, die Mystik als scharf gesonderte oder gar schroff zuwiderlaufende Richtung zu unterscheiden, ganz unhistorisch ist.

Auch in der räumlichen Vorstellung, die Dante von den drei Reichen des Jenseits giebt, entfernt er sich nicht eigentlich von den Ansichten gleichzeitiger Wissenschaft, sondern malt diese nur dichterisch lebendig aus. Die Hölle, die das Mittelalter überhaupt im Innern der Erde, also auch räumlich in äußerster Gottferne, suchte, ist nach Dante entstanden durch den Sturz Satans aus dem Himmel. Vor ihm wich alles Land der uns antipodischen Halbkugel zurück, das nun die von uns bewohnte Hälfte, rund um Jeru-

salem und Golgatha gelagert, bedeckt. Darunter findet sich eine weite trichterförmige Höhle, in deren Spitze, gerade am Mittelpunkte der Erde, halb dies- halb jenseits, der unselige Höllenkaiser eingefroren steckt. Jenseits hinter ihm ist das Land von dem gewaltigen Anpralle gleichsam zurückgespritzt und bildet nun mitten im weiten Meere einen einsamen Berg, der, gestaltet wie der Kern eines abgestuften Trichters, bis zur Grenze des irdischen Dunstkreises emporragt. Jener Hohltrichter ist die Hölle, dieser Berg, Golgatha gerade gegenüber, das Fegfeuer, sein Gipfel trägt das irdische Paradies, von dem die geläuterten Seelen aufsteigen in die Himmel (Inf. XXXIV, 106 ff.; Ez 5, 5). Die Symbolik bedarf keines Kommentares; nur daß man im Sinne des Dichters mehr darin zu finden hat als ein luftiges Gebilde der Phantasie. Es ist ein Weltbild, das er in den Grundzügen zweifellos für wissenschaftlich beglaubigt hält. Zuerst innerhalb des Höllenthores, aber noch diesseit des Acheron treffen die Dichter die jammervolle Schar der Unentschiedenen, die ohne Lob und ohne Schande lebten, gemischt mit jenen Engeln, die zwar nicht mit Satan abfielen, aber auch nicht treu zu Gott hielten: ein zahlreiches Volk, Gotte mißfällig wie seinen Feinden. Sie haben eigentlich nie gelebt. Hier werden sie nackt von Bremsen und Wespen gepeinigt. Dante verschmäht es, bei diesen Unwürdigen zu verweilen, erkennt aber doch rasch den Schatten des, der aus „Feigheit den großen Verzicht that" (Inf. III, 60), — wahrscheinlich Papst Cölestins V. (vgl. d. A. Bd IV S. 203, 42 ff.). Von dort setzt Charon beide Dichter mit einem Haufen verdammter Seelen über den Acheron. Friedlich, wenngleich wehmütig, ist das Bild des ersten Höllenkreises. Es ist der sog. **Limbus infantum et patrum**, der Ort derer, die nichts Verdammliches thaten, aber der Taufgnade und des Glaubens im Leben entbehrten und daher vom Himmel ausgeschlossen sind. Einst weilten hier auch die Frommen des Alten Bundes; aber diese hat Jesus bei seiner Höllenfahrt mit sich emporgeführt. Hier giebts nicht Jammern und Wehklagen, sondern nur Seufzen. Ja die Bevorzugten dieses Ortes sind „nicht heiteres, nicht trübes Antlitzes": es sind die großen Männer und Frauen des Altertumes, unter denen wieder die Dichter, Homer, Horaz, Ovid, Lukan und Vergil selbst, der hier daheim ist, ausgezeichnet werden und ihrerseits Danten als ihresgleichen auszeichnen. Mit dem zweiten Ringe beginnt die eigentliche Hölle. Am Eingange steht Minos und bezeichnet durch Ringeln seines Schweifes die Stufe der Verdammnis, der jede Seele nach dem Maße ihrer Schuld verfällt. Mit Thomas unterscheidet Dante Sünder aus **ignorantia, infirmitas, malitia.** Unwissenheit kann wohl zur Sünde, aber nicht eigentlich zur Schuld führen: der Ort für solche Sünder ist die Vorhölle. Sünder aus Schwäche sind Wollüstige, Schlemmer, Geizige, Verschwender, Zornige, Ketzer. In dieser Folge finden wir sie vom zweiten bis sechsten Höllenringe. Unter den Ketzern findet Dante auch einen Papst — Anastasius II. († 498), den man als Leugner der Gottheit Jesu ansah, und einen Kaiser — Friedrich II., den Hohenstaufen, den er sonst in seinen Schriften mit allen Ehren nennt. Die drei letzten Kreise umschließen die Bosheitssünder, und zwar der siebente die Gewaltthätigen — gegen Gott, den Nächsten, sich selbst —, zu denen auch die Verüber naturwidriger Wollust zählen, unter denen Dante seinen verehrten Brunetto Latini antrifft und liebevoll anspricht. Im achten Simse folgen die Betrüger; unter ihnen: Kuppler und Verführer, Schmeichler und Buhlerinnen, Simonisten, Wahrsager, Bestechliche, Heuchler, Diebe, falsche Ratgeber, Zwietrachtstifter, Fälscher. Unter den Simonisten sind verschiedene Päpste; mit Nikolaus III. (1277—80) spricht Dante und erfährt von ihm, daß nicht bloß unter ihm im Abgrunde bereits verschiedene Vorgänger schmachten, sondern nach ihm noch Bonifaz VIII. (1294—1303) und Clemens V. (1305—14) an denselben Ort der Qual gelangen werden. Auch das ist bezeichnend, daß Dante Odysseus und Diomedes als listige Gegner Trojas und damit Roms unter den schlimmen Ratgebern findet. Nicht übergehen darf ich hier ferner die Episode des Guido von Montefeltro. Dieser verschlagene Condottiere († 1298) war 1296 lebensmüde Franziskaner geworden. Aber Bonifaz VIII. soll ihn bei seinem Kreuzzuge wider die Colonna aus dem Kloster herbeigeholt und durch vorgängige Absolution verleitet haben, einen gewissenlosen Plan zur verräterischen Einnahme von Penestrino anzugeben, der wirklich diese Feste in des Papstes Hand brachte. Dante benutzt diesen Anlaß, um mit Nachdruck hervorzuheben, daß Absolution ohne Reue ungiltig und Reue mit bewußtem Fortsündigen unvereinbar ist. Ein schwarzer Cherub, der Guido nach seinem Tode dem Franziskus entreißt und zur Hölle herabholt, spricht zu ihm das berühmte Wort: Du dachtest vielleicht nicht, daß ich Logik verstünde (Inf. XXVII, 122. 123). — Der neunte Kreis ist der der Verräter; er umfaßt die Ringe **Kaïna** für die Verräter an Verwandten, **Antenora** — am Vaterlande, **Tolomea** — an Freunden, **Giudecca** an Wohlthätern. Inmitten der Erde endlich steckt, im Eise eingefroren, die groteske Gestalt

des Satans (Lucifero oder Belzebù), der in drei Mäulern den Verräter Jesu, Giuda Scariotto, und die beiden Verräter des großen ersten Cäsar, Brutus und Cassius, unaufhörlich grausam zermalmt. In mühsamem Emporklimmen gelangen binnen einem Tage die Dichter an die jenseitige Oberfläche der Erde und zum erfreulichen Anblicke der Sterne: — Sterne (stelle) ist das letzte Wort jedes der drei Teile des großen Gedichtes.

„In drei großen Gliedern hat die Hölle sich aufgebaut; dreifach gegliedert erscheint auch das Fegfeuer. Der Vorhölle entspricht das Vorfegfeuer, den Kreisen der Schwachheits- und Bosheitssünder entsprechen die Bußen der Seelen im Reinigungsorte, die von den sieben Todsünden sich läutern; der Giudecca, dem tiefsten Orte der Hölle, das irdische Paradies auf der Spitze des Berges; den neun Kreisen der Hölle neun Stufen (mit Vorfegfeuer und irdischem Paradiese) der aufwärts strebenden, mehr und mehr sich läuternden Seele. — Aber in anderer Beziehung bildet das Fegfeuer den Gegensatz zur Hölle“ (Hettinger). — — — In der Hölle sind die Leiden nur da zur Qual; hier sind sie — bei aller schmerzlichen Bitterkeit — eher Wonnen als Leiden (Purg. XXIII, 72); denn der Dulder weiß: sie führen zum ewigen Heile. In lieblichen Thälern lachen den Hartgeprüften blumige Auen, umklingen sie tröstliche Lieder, umweben sie erquickende Düfte (Purg. VII, 73 ff.). — Verhältnismäßig lange weilt Dante im Vorpurgatorium, d. i. bei denen, die hienieden ihre Buße aufgeschoben haben und dafür nun außerhalb des Thores unten am Berge peinliche Wartezeit aushalten müssen (Gesang I—VIII). Diesem Vorhofe leuchten vier Sterne, offenbar die vier allbekannten Kardinaltugenden der alten Philosophie. Von ihnen beglänzt, erscheint den Dichtern zuerst Kato der Jüngere als Wächter über den Eingang zum Berge. Auch im Convivio und in der Monarchie widmet ihm Dante, hierin einig mit dem gesamten späteren Altertum und vielen Kirchenvätern, trotz seines Selbstmordes ungeteilte Bewunderung. Eine der rührendsten Episoden und zugleich theologisch bedeutsam ist die Begegnung mit König Manfred (Inf. III). Sie giebt Dante Anlaß, sich scharf gegen den politischen Mißbrauch und überhaupt gegen jeden lieblosen Gebrauch des kirchlichen Bannes auszusprechen. Hat doch die „Allgüte so weite Arme, daß sie, die zu ihr kehren, alle aufnimmt“ (v. 122. 123). Dennoch muß Manfred und, wer wie er im Banne bußfertig gestorben, dreißigmal die Zeit seiner Exkommunikation unten am Fuße des Berges verbringen, bevor er zur eigentlichen Läuterung selbst zugelassen wird.

Bevor Dante und sein Begleiter in das wirkliche Purgatorium gelangen, tritt ihnen nochmals die versuchende Sünde, verkörpert als die alte, vom Paradiese her bekannte Schlange, in den Weg; aber vor zwei Engeln, die wie „himmlische Habichte“ sich auf sie stürzen, muß sie entfliehen. Gleichzeitig sinkt das Viergestirn der philosophischen Tugenden unter den Horizont, und das theologische Dreigestirn: Glaube, Hoffnung, Liebe, geht leuchtend auf (Purg. VIII). An den Eingang zum Fegfeuer trägt den schlafenden Dante Lucia, die dazu, von ihm ungesehen, aus himmlischer Höhe herabstieg. Zur Pforte selbst führen drei Stufen: spiegelblank, von weißem Marmor die erste, dunkel und rissig wie Lava die zweite, rot wie Porphyr die dritte. Gewissensforschung, Reue, Vorsatz der Besserung sollen sie offenbar bedeuten. Über ihnen auf demantner Schwelle sitzt der himmlische Hüter mit zwei Schlüsseln, silbern und golden. Petrus verlieh sie ihm und hieß ihn dabei im Öffnen lieber als im Verschlossenhalten irren. Der Wächter läßt die Dichter ein mit dem Zurufe: Geht ein; doch merket wohl, daß jeder, der hinter sich blickt, umkehren muß! (Purg. IX). Sieben P (peccatum) erhält Dante eingeritzt in seine Stirne; aber nach jeder zurückgelegten Stufe wird deren eines getilgt. Damit zugleich wird der Aufstieg leichter und leichter; denn nach katholischer Lehre (Bonaventura) müssen zwar peccatorum reliquiae et vitiosi habitus male vivendo parati contrariis virtutum actionibus s. satisfactoriis poenis ausgelöscht werden, aber crescente una virtute crescunt omnes. So steigt Dante durch die Simse der Stolzen, Neidischen, Zornigen, Trägen, Geizigen, Schwelger, Unkeuschen. Harte Probe ists für den Dichter, durch das Feuer der Unkeuschen zu dringen; aber durch Vergil und den inzwischen zu beiden getretenen P. Papinius Statius, den Dante mit seinen Zeitgenossen für einen heimlichen Christen hielt, ermutigt, überwindet er auch diese letzte Mauer, die ihn noch vom irdischen Paradiese und von Beatrice trennt. Vor der Begegnung mit ihr sinkt der Dichter in Schlaf und erblickt im Traume Lia und Rachel, die der scholastischen Allegorik als Typen des thätigen und des beschaulichen Lebens galten.

Jetzt steht Dante auf der Höhe des Läuterungsberges, vor dem irdischen Paradiese. Ein liebliches Gehölz, das Gegenstück jenes wilden Waldes im einleitenden ersten Gesange

des ganzen Gedichtes, nimmt ihn auf. Den Wald durchströmt ein kristallheller Bach voll Wassers aus himmlischer Quelle, Lethe diesseits, jenseits Eunoë genannt. Vergil verstummt hier, um bald darauf zu verschwinden. Ihn löst zunächst ein holdes Weib Matelda ab, des Danten deutet, was er sieht, und ihn dann durch den Bach hindurchzieht. Ob diese Matelda die geschichtlich bekannte große Markgräfin von Tuscien oder die als Seherin gefeierte Nonne zu Helfta, Mechthild von Hackeborn (1240—1310), oder eine Jugendfreundin von Dantes Beatrice darstellt, ist nicht auszumachen. In der Commedia vermittelt sie nur für kurze Zeit zwischen jenem und dieser. Denn alsbald erscheint dem mystischen Wanderer seine verklärte Herrin inmitten eines groß angelegten und sorgsam durchgeführten Gesichtes: auf dem Wagen der Kirche thronend, den der Greif Christus zieht, den die sieben Tugenden und die Verfasser der heiligen Schriften Altes und Neues Bundes geleiten. Nach letztem, scharfem Verhör und Gericht läßt Beatrice den nunmehr geläuterten Dante zu sich herankommen, um ihn fortan persönlich aufwärts zu führen. An ihrer Seite erschaut er weiter, wie der Wagen der Kirche Schaden nimmt durch heidnische Verfolgung, Ketzereien und Abfall zum Islam, mehr noch dadurch, daß der kaiserliche Adler ein Teil seines Gefieders — durch die Schenkung Konstantins — an die Kirche abgiebt, und daß infolge davon Lust und Pracht, Geiz und Trug der Welt ins Heiligtum eindringen und das irdische Haupt der Kirche, in weltliche Händel verflochten, Frankreichs Herrschern zu unwürdiger Abhängigkeit verfällt. Aber von Beatrice hört er zugleich die tröstliche Verheißung, daß die Zeit der Rettung naht, in der „Fünfhundert zehn und fünf" — offenbar DVX — die rechte Ordnung von Kirche und Reich wiederherstellen wird. Wen Dante unter diesem Dux meine, ist nicht sicher zu sagen; vielleicht soll auch dies Zahlenrätsel, wie der Veltro im ersten Gesange der Hölle, das besondere Vertrauen bekunden, das der Dichter auf Cangrande von Verona setzte. — Wichtiger ist eine andere Frage, die Beatrices Verhalten gegen Dante an dieser Stelle dem Leser aufdrängt. Beatrice wirft ihrem Verehrer vor, daß er nach ihrem Tode, „der Wahrheit abgewandt, Wahnbildern gefolgt sei"; und Dante gesteht beschämt: „Die gegenwärtigen Dinge verkehrten mir mit ihrer falschen Lust die Schritte, sobald sich euer Antlitz mir verborgen!" (Purg. XXXI, 34). Der Biograph muß hier fragen: was hatte Dante in dieser Hinsicht sich vorzuwerfen? Zwei Antworten hat man gegeben und vertreten. Jene meinen, Dante sei in weltliche Lüste, namentlich in unkeusche Wollust, versunken. Andere denken an geistigen Abfall von der schlichten christlichen Wahrheit, an Zweifel oder philosophischen Wissensstolz. Aber in allem, was Dante sonst von seinem Leben erzählt — und wir haben keinen anderen zuverlässigen Zeugen —, ist für das eine wie für das andere keinerlei Anhalt geboten, ja nicht einmal bequemer Raum gelassen. Er behauptet klärlich, daß er nach Beatrices Tode mit frommem Ernst auf philosophische Studien sich geworfen habe; und die Philosophie, um die es sich hier handelt, lernte sich vorzugsweise in der Schule der Religiosen. Der Nachweis irgendwelcher unkirchlicher Elemente im Convivio ist zwar oft versucht, aber noch immer völlig mißlungen. In Wahrheit ruht ganz im Geiste der Zeit die Philosophie des Convivio ebenso sicher auf dem Grunde kirchlicher Orthodoxie, wie die Theologie der Commedia mit aristotelisch-scholastischer Philosophie getränkt ist. Es bleibt nur übrig, anzunehmen, daß gerade hier auf der eigentlichen Höhe des Gedichtes das allgemein Menschliche in der Vorstellung des Dichters überwiegt. Auf die großen, immer wiederkehrenden Erfahrungen des menschlichen Herzens von Lust und Reue, Sünde und Gnade, Schuld und Sühne kömmt es hier an. Wer kann von ihnen sich ausschließen? Bekennt doch selbst Goethe bei seiner natur- und lebensfrohen, gewiß nicht selbstquälerischen Weltansicht, daß er keine Fehler begehen sehe, deren Anfänge er nicht in sich selbst finde! und aus Dantes Zeit klingt die bange Frage eines gewiß nicht unfrommen Dichters zu uns herüber: Quid sum miser tunc dicturus? quem patronum vocaturus? quum vix justus sit securus.

Noch näher tritt unserm Verständnisse diese ganze Gedankenreihe und besonders auch deren sinnbildliche Einkleidung, bei der Frauen und Frauenliebe die so oft mißdeutete Rolle spielen, wenn wir uns erinnern, wie das christliche Mittelalter in engem Anschluß an antike Philosopheme den Begriff der Liebe metaphysisch zu verwerten gewohnt war. Schon Platon hatte den Eros als das oft genug mißleitete und verirrte, aber im Kerne doch immer edle und gute Streben der Seele nach der himmlischen Heimat gefaßt, und Aristoteles, in gewisser Hinsicht darüber hinausgehend, das liebende Verlangen des Niedern nach dem Höhern zur bewegenden Kraft in seinem Kosmos gemacht. Diese, schon von den Neoplatonikern in einander verquickten Gedanken mußten dem dichterischen Gemüte Dantes sich ganz besonders empfehlen. Das höchste Verlangen jedes Dinges ist nach ihm,

heimzukehren zu seinem Ursprunge; die Seele verlangt nach Gott. Aber der Pilgrim, der zum erstenmal eine Straße zieht, hält leicht jedes Haus, das ihm von fern winkt, für die Herberge. Findet er sie dort nicht, so zieht er weiter von Haus zu Haus, bis er ans Ziel gelangt. Mancher bleibt auch unterwegs hangen oder verliert die Bahn und kömmt weiter vom Ziele ab. Denn das eine Begehrenswerte verschränkt den Augen unserer Seele den Blick auf das andere gleichsam wie in einer Pyramide, wo dem, der von der Spitze zur Basis fortschreitet, stets das Größere hinter dem Kleineren sich versteckt. So fällt denn alles Abirren von Wahrheit und Tugend unter den Begriff verblendeter, fehlgreifender Liebe: wofür übrigens in gröberer Ausprägung auch das Alte Testament bei den Propheten schon Vorbilder genug bietet. Auf diesem Grunde beruht die ganze Verklärung der Beatrice. Ihre Erhabenheit über andere irdische Frauen besteht eben darin, daß sie ihren Liebhaber, nicht bei ihren sinnlichen Reizen festgehalten, sondern unmittelbar auf den Urquell alles Guten hingeleitet hatte. Nach dieser Theorie will es verstanden sein, wenn kurzweg alle lockenden Reize, mit denen jeder Mann mehr oder weniger im Leben zu ringen hat, dem Dichter neben Beatrice als weibliche Nebenbuhlerinnen — vergine, pargolette — erscheinen. Man darf daraus ebensowenig auf besonders verliebtes oder buhlsames Temperament wie andererseits aus Dantes sonstigem, fast herbem Ernst auf das gerade Gegenteil, einen von früh auf völlig makellosen Wandel, schließen.

Der dritte Teil der Commedia, Paradiso oder Himmel, strotzt geradezu von Theologie. Dichterisch angeordnet ist die Reise durch die himmlischen Sphären derart, daß Dante die Seligen zunächst in den einzelnen Sternen verteilt findet, an die sie zwar ebensowenig wie deren bewegende Intelligenzen räumlich gebannt, aber durch besondere innere Verwandtschaft enger geknüpft sind. Erst am Schlusse schaut er in Gestalt einer leuchtenden weißen Rose die ganze Gemeinde der Seligen da, wo sie, erhaben über unsere räumlichen Begriffe, wirklich bei Gott weilen: im Empireo. Damit er dort auch Beatrice am eigentlichen Platze finde, unmittelbar unter Maria, muß zuletzt Sankt Bernhard sie in der Führung des Dichters ablösen. Auch der Himmel ist dreifach abgestuft. Mond, Merkur und Venus herbergen Seelen, die einst ihren Gelübden nicht unbedingt treu geblieben sind oder zeitweise durch Ehrsucht und Sinnlichkeit vom rechten Pfade verlockt waren; sie bewohnen die Sphären, die nach dem Ptolemäischen Systeme innerhalb des Schattenbereiches der Erde schwingen. In der Sonne erscheinen die großen Lehrer der Theologie, im Mars die Helden, die für den christlichen Glauben kämpften, besonders die Kreuzfahrer. Im Jupiter erblickt man die Könige und gerechten Richter der Völker. Sie reihen als lichte Sterne bald zum Spruche der Weisheit sich aneinander: Diligite justitiam qui judicatis terram! bald zum bedeutsamen Buchstaben M — Monarchia —, bald zum himmlischen Wappenaar des römischen Reiches, aus dessen Schnabel politisch-theologische Weisheit schallt. Nicht ohne Bedenken ist hierher Konstantin der Große versetzt, der wohlmeinend durch seine Schenkung einst Kirche und Reich schädigte. Daß wir hier dem Heiden Trajan — wie im Purgatorium Hadrian — begegnen, entspricht der im Mittelalter, schon seit Paulus Diaconus, verbreiteten Sage, daß Gregor der Große diesen vielbewunderten Kaiser aus der Hölle freigebeten habe. Im Saturn scharen sich die Helden des beschaulichen Lebens. Der Fixsternhimmel ist die Sphäre der höchsten Fürsten im Reiche Gottes; dort hören und sehen wir neben Adam und Eva Maria und die Zwölfboten, unter denen Petrus, Jakobus, Johannes Dante über Glaube, Hoffnung, Liebe streng theologisch prüfen. Den Engelchören gehört der Kristallhimmel. Endlich das Empyreum mit seinem großartigen Gesamtbilde. Dort gipfelt (Par. XXXIII) der ganze Riesenbau des großen Gedichtes in zwei Spitzen, dem Gebete (santa orazione) Bernhards an die selige Jungfrau und dem mystischen Einblicke Dantes in die Geheimnisse der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Davon freilich kann der Dichter nur lallen, nicht reden. Kurz bricht er ab: „Auch der erhöhten Phantasie gebrach hier die Kraft. Doch sieh! schon trieb mir Wunsch und Willen — so wie ein Rad im steten Lauf — die Liebe, die ewig schwingt die Sonn' und andern Sterne!" Wie treu bis zum letzten Schlusse Dante sich an anerkannte theologische Autoritäten hält, kann jeder erkennen, der die letzten Terzinen der Commedia mit dem vergleicht, was Augustinus über die Stufen zur Gotteserkenntnis sagt (Confess. VII, 23). Auch dort endet die Stufenleiter wie hier in den ictus trepidantis aspectus, und auch Augustinus bekennt: Sed aciem figere non valui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam.

Angesichts dieser durchgehenden, oft fast sklavischen Treue und buchstäblichen Abhängigkeit Dantes gegenüber seinen gut katholischen und echt scholastischen Gewährsmännern im

Theologischen ist es doppelt unbegreiflich, wie so oft seit Matthias Flacius Illyricus (im Catalogus testium veritatis 1556), François Perot de Mezières (Avviso pracevole 1586) und Philipp Du Plessis-Mornay (Mysterium iniquitatis seu Historia papatus 1611) protestantische Theologen sein Werk als wider die römisch-katholische Kirche und Theologie gerichtet und ihn selbst als mehr oder minder heterodox, als Reformator vor der Reformation oder dergleichen haben auffassen können. Dante ist geradezu klassischer Zeuge der scholastisch-katholischen Lehransicht seiner Zeit. Wie ist es nur möglich, in diesem — poetisch großartigen, titanenhaften — Gedanken eines vorausgenommenen Weltgerichtes, zu dem er durch die asketische Mönchslitteratur seines Zeitalters angeregt ward, irgend etwas spezifisch Protestantisches und Evangelisches zu finden? Und seine Ausführung in der göttlichen Komödie rückt gerade alles das in den Vordergrund, was für uns Protestanten unannehmbar ist. Da ist die Verehrung der Heiligen, vorab der Maria! Von ihr sagt bei Dante Bernhard: „Sie ist den seligen Geistern wie den ringenden Sterblichen der Liebe Mittagsfackel, der Hoffnung lebendiger Quell. Wer Gnade will und nimmt zu ihr nicht Zuflucht, will fliegen ohne Schwingen!" — Für Dantes Weltansicht ist das Papsttum unerläßliche Grundsäule. Gewiß will er daneben in ungeschmälertem Rechte das Kaisertum festhalten. Aber sein Kaisertum setzt das Papsttum unbedingt voraus und stiftet seinen vollen Segen erst, wenn es, nicht unterwürfig, aber ehrerbietig, diesem als der heiligeren Institution sich anlehnt. Man darf dawider nicht einwenden, daß Dante Heinrich VII. liebt und erhebt, Bonifaz VIII. und Clemens V. verdammt und schilt. Auch Heinrich VII. war kein Gegner des Papsttumes; und jene wie mehrere andere Päpste beurteilt der Dichter nur darum so strenge, weil er überzeugt ist, daß durch ihr hab- und herrschsüchtiges Gebaren die Menschheit aus dem Gleichgewichte gebracht, die römische Weltmonarchie verwirrt und erschüttert ist. Nicht um einen Schritt geht Dante in allem dem weiter als hundert Jahre vor ihm in Deutschland Walther von der Vogelweide und Freidank; und kaum minder bittere Wahrheiten haben im Mittelalter der römischen Kurie und deren Inhabern ihre besten Freunde — Bernhard, Petrus Damiani, Bonaventura u. a. — gesagt. Ganz zum selben Ergebnisse führt endlich die höchste Probe, die zuletzt allein entscheiden muß, ob wir Dante als evangelisch ansprechen dürfen oder nicht: die Frage nach seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Herrliche Zeugnisse wahrer, demütiger, christlicher Frömmigkeit kann man über diesen Punkt in großer Zahl aus Dantes Werken anführen. Aber fehlen sie bei anderen Frommen des Mittelalters? Wer die Lehre der römischen Kirche nur aus der Polemik der Reformatoren gegen die Auswüchse ihrer Zeit kennt, mag Dantes derartige Aussprüche für etwas im scholastischen Mittelalter Unerhörtes halten. In Wahrheit reicht das, was Dante über die Gnade Gottes als unentbehrliche und im tiefsten Sinne alleinige Grundlage des Heiles beibringt, nicht über das hinaus, was im Anschlusse an Augustinus Bernhard, Thomas und alle vornehmeren kirchlichen Theologen längst gelehrt hatten. Daß im strengen Sinne die Begriffe Verdienst und Gnade einander widersprechen, weiß Thomas sehr wohl (Summ. theol. II qu. 11, a. 5). Ebenso weiß Bernhard nicht genug die Gnade Gottes als alleinigen festen Grund des Heiles zu preisen und vor dem Vertrauen auf eignes Verdienst zu warnen (vgl. Ritschl im I. Bande seiner Rechtfertigung und Versöhnung). Dennoch kommen beide, wo sie ihre Ansicht im Zusammenhange vortragen, nicht los von der Formel Augustins: Non gratia ex merito, sed meritum ex gratia! Ganz ebenso Dante! In der Paraphrase des Vater unser (Purg. XI, 17) wird Gott gebeten: Perdona benigno e non guardar al nostro merto! Beatrice bezeugt vom neuen Leben ihres Schützlings, daß es entstanden sei: per larghezza di grazie divine, che si alti vapori hanno a lor piova, che nostre viste là non van vicine (Purg. XXX, 113 ff.; vgl. Parad. XX, 118). Aber schon die Mehrzahl — grazie — ist hier bezeichnend. Auf die Gaben der Gnade, jene adjutoria und auxilia, kommt zuletzt alles an, die den Gefallenen aufrichten, den Geschwächten stärken und ihn so befähigen, genugzuthun und Lohn — Gnadenlohn immerhin — zu verdienen. Ganz demgemäß müssen die tugendsamen Heiden, unter ihnen Vergil, in der Vorhölle bleiben, weil — ohne die Taufgnade — ihr Verdienst nicht hinreichte (Inf. IV, 34. 35: s' elli hanno mercedi, non basta, perchè non ebber battesmo). So sieht man im Empireo die Gesichter der Seligen „strahlend von fremdem Lichte" — der Gnade „und eignem Lächeln" — dem Verdienste (Parad. XXI, 50). Gnade und Verdienst bedingen zusammenwirkend den Grad der Tiefe und Klarheit der Anschauung Gottes, der jedem zu teil wird, und damit die Stufe der Seligkeit (Parad. XXVIII, 112 ff.; XXIX, 61 ff.; XXXI, 50). Denn: ricever la grazia è meritorio, secondo che l'affetto gli è aperto (Parad. XXIX, 65. 66). Darum nehmen die unteren Stufen der Himmelsrose die Seelen jener Kinder ein, die in der Gnade

starben, bevor sie selbstständig wählen konnten: sie haben zum fremden Verdienste — dem ihnen angerechneten Verdienste Christi — eigenes nicht zu erwerben vermocht (Parad. XXXII, 42 ff.)! Man vergleiche dazu im Neuen Testamente Stellen wie Mc 10, 13—16; Mt 18, 4 u. a. Selbst zu der Annahme hat man kein Recht, daß Dante, hätte er die Frage in der Gestalt des 16. Jahrhunderts gekannt, auf Luthers Seite getreten sein würde. So weit im voraus möglich, hat er sich darüber ausgesprochen. Beatrice sagt — im engen Anschluß übrigens an Stellen des Thomas und der Viktoriner —: „Freigebiger war Gott sich selbst zu schenken, daß er dem Menschen aufzustehen die Stärke verliehe, als hätt' er rein aus sich verziehen“ (Parad. VII, 115—117)! Dies wäre der Weg reiner Barmherzigkeit gewesen; jenes entsprach der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit zugleich. Allerdings ist dabei zunächst an Verdienst und Genugthuung des Menschen im Gottmenschen gedacht, aber die Menschwerdung des Gottessohnes zugleich als Herstellung der Menschheit überhaupt zum unversehrten Stande aufgefaßt. A Dio convenia con le vie sue riparar l'uomo a sua intera vita (Parad. VII, 103).

Kurz: Dante ist nicht bloß ein gutkatholischer Dichter, sondern geradezu der Dichter des mittelaltrigen Katholizismus, den er in seiner edelsten Gestalt, aber auch mit seinen charakteristischen Schwächen und Schäden, darstellt. Der protestantische Leser kann sich an Dantes Werk erfreuen, in gewissem Grade erbauen, aber ohne unkritische Verletzung der eigenen Grundsätze seine Welt- und Lebensansicht als Ganzes nimmermehr annehmen. In der That gilt denn auch seit der Zeit, wo Raffael in seiner Disputà Danten mitten unter die Lehrer der Kirche versetzte, bis heute sein großes Gedicht der katholischen Theologie als ihr treues Gegenbild in poetischer Verklärung. Nur sein Buch De monarchia ist kirchlicher Zensur verfallen. Nach Boccaccios Bericht hat während der Streitigkeiten zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Baier der päpstliche Legat für die Lombardei, Kardinal Beltrando del Poggetto, dies Buch als ketzerisch verdammt und öffentlich verbrannt. Später ist es in den Tridentiner Index librorum prohibitorum aufgenommen. Aber darum ist sein Verfasser noch lange nicht Antipapist oder Protestant; man müßte denn auch Thomas Campanella, Fénelon, Antonio Rosmini und wer weiß, wie viele noch, die weit peinlichere Schwierigkeiten mit der römischen Zensur hatten, zu Protestanten stempeln wollen.

Es ist das schöne Vorrecht protestantischer Geschichtsbetrachtung, ohne Umdeutung und Zwängung in gegebenen Rahmen des echt Menschlichen und Christlichen sich unbefangen freuen zu dürfen, wo und wie es sich bietet. Aber dies Vorrecht schließt die ernste Pflicht ein, das Große und Schöne neidlos auf dem Boden zu belassen, aus dem es Saft und Kraft gezogen, dem es zuerst seine Blüten entfaltet und seine Frucht wiedergegeben hat. Fassen wir auch Danten inmitten seiner Welt und seines Zeitalters auf! Als Führer zur untrüglichen Wahrheit kann er uns Kindern des 19. Jahrhunderts und dessen protestantisch-kritischer Weltansicht nicht mehr gelten. Aber darum wird sein Gedicht nie veralten. Zog es es doch — in des Dichters eigner Sprache zu reden — gewiß seinen Tau aus dem ewig frischen Born der Liebe, die da thront über Sonne, Mond und Sternen.

Sauder.

Danz, Johann Traugott Leberecht, gest. 1851. — Annales academiae Jenensis edid. H. C. A. Eichstadius, Jen. 1823, p. 13 ff.; Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutschen auf das Jahr 1851, Tl. 1, S. 374—82.

J. T. L. Danz, der Jenaer Kirchenhistoriker, ein Seitenverwandter des berühmten Hebräers Johann Andreas Danz, wurde am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo sein Vater Gymnasiallehrer war. Als Zögling des weimarischen Gymnasiums wurde er Herders Liebling und war in dessen Familie wohlgelitten. Noch im Jahre 1832 schreibt er: „Herder spreche ich meine innigste Erkenntlichkeit aus für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen“. In Jena (seit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griesbach, Döderlein und Eichhorn, die zweite johanneische Trias dieser Universität. Im Jahre 1791 ging er nach Göttingen, wo er, mit Schlözer befreundet, die Vorlesungen von Heyne und Eichhorn besuchte, auch heimlich — Schlözer durfte das nicht wissen — bei Spittler hörte. Nach Vollendung seiner Studien wurde er Lehrer am Gymnasium und Schullehrerseminar in Weimar. Durch Herders Vermittlung siedelte er 1798 als Rektor der Stadt- und Ratschule nach Jena über, wo er 1804 auch Privatdozent bei der philosophischen Fakultät und 1809 Diakonus wurde. Durch Eichstädt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1810 eine außerordentliche Professur der Theologie. Seit 1812 ordentlicher Professor, waren Kirchengeschichte, Moral, theologische Encyklopädie und Litterärgeschichte sowie die sämtlichen Wissenschaften des geistlichen Berufes seine Hauptfächer.

Er verwaltete (seit 1817 mit dem Titel eines herzoglich gothaischen Konsistorialrates) sein akademisches Lehramt bis zum Jahre 1837 und lebte von da ab als Emeritus seinen Lieblingsstudien bis an seinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologische Richtung war, wie die seines Kollegen Gabler, eine biblisch-rationale, ohne daß dieselbe bei ihm, dem Nichtdogmatiker, so scharf hervorgetreten wäre. Er sagt nur in seiner Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in Christus' Sinn Religion ist, kann der Rationalist ebensogut üben, als der Supranaturalist: beide stehen sich nicht als Christen, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, sondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationalisten nicht unvernünftigerweise die Supranaturalisten für unvernünftig erklären und die Supranaturalisten nicht unchristlicherweise die Rationalisten als Unchristen behandeln, hat der Streit weder eine religiöse, noch eine kirchliche, noch eine politische Bedeutung". Er war aber ein biblischer oder christlicher Rationalist. Denn „eine Behandlung, die das Positive ganz im Rationellen untergehen läßt, kann gar keine Ansprüche auf die Benennung einer christlichen Dogmatik machen". Charakteristisch an Danz ist, und er ist darin mit Herder verwandt, seine große Universalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Litteraturkenntnis auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geist hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verschiedensten und heterogensten Gegenständen lebendig affiziert zu werden und für ihre Darstellung den rechten Ton zu treffen. In seinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und ist er der logisch klare, ruhige Dozent, in seinen Rezensionen spielte der scharfe, schlagende Witz, den mehr als einer der jungen Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu seinem Nachteile, erfahren hat, in seinen litterarhistorischen und philologischen Arbeiten herrscht der penible Fleiß und die Akribie, in seinen, selbst den spätesten, Poesien blitzt das Feuer eines jugendlichen Dichters. Seine Werke sind meist durch amtliches Bedürfnis, durch Zeitereignisse, überhaupt durch äußere Veranlassungen ihm abgedrungen worden. Seine Amtsthätigkeit am Weimarer Schullehrerseminar und an der Jenaer Bürgerschule bezeichnen seine Schriften: Über den methodischen Unterricht in der Geschichte auf Schulen" (1798), „Prakt. Tagebuch für Landschullehrer" (1799) und die „Vorschriften zu einer vollständigen Übung in der deutschen Rechtschreibekunst" (2 Tle 1802, neue Aufl. 1807). Als Gymnasial- und Universitätsphilolog lieferte er seine Übersetzung der Tragödien des Äschylos (1805—1808) und der Lustspiele des Plautus (1806—1809), sammelte „Herders Ansichten über das klassische Altertum" (1805) &c. Als Theolog war er in erster Linie Kirchenhistoriker, und sein litteraturreiches „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte" (2 Tle. Jena 1818—1826), davon des zweiten Teiles zweite Hälfte „Johann Wolfgang v. Goethe, dem edlen Freunde und Verehrer Luthers" gewidmet ist, hat noch vor Gieseler die Quellenmitteilung unter dem Texte begonnen. Einen Auszug bietet seine „Kurzgefaßte Zusammenstellung der christlichen Kirchengeschichte" (Jena 1824), einen tabellarischen Ueberblick seine reichhaltigen „Kirchenhistorischen Tabellen" (Jena 1838). Weiter diente er der Kirchengeschichte durch eine neue verbesserte und durch die nachgetragene Litteratur vervollständigte Ausgabe von Joh. Georg Walchs Bibliotheca patristica (Jena 1834), womit seine Initia doctrinae patristicae (Jena 1839) in enger Verbindung stehen, und durch eine Ausgabe der Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae (Vimar. 1836), gewidmet Gregorio XVI., Pontifici Maximo, ecclesiae Romano-catholicae Praesuli. In der Zuschrift wird dem heiligen Vater nachfolgende Admonition erteilt: „Depone iram anathematibus armatam, dignitate Tua plane indignam, et indue sicut Electus Dei viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; complectere benevolentia Tua omnes, qui Christi nomen confitentur et vitam agunt christianam, etiam eos, qui Tuo imperio se subtrahere per satellites Sedis Tuae coacti sunt, judicium de iis, quae non in hominum cognitionem cadunt, ei committendo, qui recte judicat". Gregor XVI. hat unseres Wissens dem jenaischen Professor, der also zu ihm redete, eine Antwort nicht zukommen lassen.

Unter seinen übrigen theologischen Werken ist bekannt seine schon oben erwähnte Encyklopädie, wegen der ungewohnten Einteilung und Terminologie sowie wegen der Überfülle von Litteratur wenig geeignet, ihren nächsten Zweck, Jünglingen zu dienen zur nähern Bestimmung ihres Lebensweges, zu erfüllen, und sein sehr brauchbares „Universalwörterbuch der theologischen Litteratur" (Leipzig 1843. Ein Supplementheft dazu erschien in demselben Jahre), eine Fortsetzung gleichsam von Walchs Bibliothea theologica selecta. Die praktische Theologie, in welcher er als vorzüglich guter Lehrer galt, faßte er in seinem „Grundriß der Wissenschaften des geistlichen Berufs" (Jena 1824) zusammen. Außer einer Reihe

Predigten, Reden, Rezensionen, Aufsätze, Übersetzungen (z. B. Pigaults kurze Beschreibung der vornehmsten Denkmäler in Oberägypten. Aus dem Französ. mit Anmerkungen. Gera und Leipzig 1801) und kleineren Werken (z. B. **De Eusebio ejusque fide historica recte aestimanda, Jen. 1815. Epistolae Ph. Melanchthonis ad Joannem Stigelium, Jen. 1824. Paraphrasis Cap. I. et II. Epist. Pauli ad Romanos, cum adnotat. Jen. 1817. De loco Eusebii, qui de altera Pauli captivitate agit. Jen.** 1819. Das Leben des Kanzlers Franz Burkhard aus Weimar, Weimar 1825. **Memorabilia circa festum Paschatos**, Jena 1837. Das aus der evangelischen Geschichte des Johannes scheidende Lamm Gottes, Jena 1847 — ein exegetisches Kuriosum, demzufolge Jo 1, 29 statt ἀμνός vielmehr ἀμενός = der starke Held gelesen werden soll —), erwähnen wir noch folgende Gelegenheitsschriften: Nach Herders Tode veröffentlichte er gemeinschaftlich mit J. G. Gruber eine „Charakteristik Herders", 1805 (in derselben rührt von Danz her der „Anthol. Spaziergang durch Herders Schriften"). Die Schreckenstage von Jena im Oktober 1806 beschrieb er in mehreren Broschüren als Augenzeuge. Dann, als Europa seinen Frieden durch Bezwingung der Engländer und diese von der Eroberung Indiens durch Franzosen und Russen erwartete, folgte sein „Marsch der Franzosen nach Indien", Jena 1808, 1816 seine „Beschreibung der Friedensfeier der Universität Jena". Im Jahre 1830 erzählte er die Geschichte der augsburg. Konfession, 1836 das Leben seines (1835) verstorbenen Freundes und Kollegen H. A. Schott, dessen nachgelassene Schrift „über die Authenticität des kan. Evangeliums nach Matthäus benannt" er 1837 herausgab. Im Jahre 1839 erschienen von ihm „Zwei Gespräche" über das Leben Jesu von Strauß zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete Leser. Endlich 1846 eine Geschichte des Tridentiner Konzils nach Paolo Sarpi. Die im Xenienstreite pseudonym erschienene witzige Schrift: „Aeakus oder Fragmente aus den Gerichtsakten der Hölle über die Xenien. Zum Besten eines Feldlazareths für Gelehrte herausgegeben von Johann Adolf Rebenstock. Deutschland (Leipzig) 1797" (Auszug bei E. Boas, Schiller und Goethe im Xenienkampf, Stuttg. 1851, II, 119), als deren Verfasser von H. Döring Danz genannt wird, wird von E. Weller (die falschen und fingierten Druckorte, 2. A., Leipzig 1864, I, 167) vermutungsweise, von F. W. Ebeling (Gesch. d. komischen Litteratur in Deutschland, Leipzig 1859, I, 570f.) bestimmt dem Adjunkten der philosophischen Fakultät in Kiel Wilhelm Friedrich August Mackensen († 1798) zugeschrieben.

Der Merkwürdigkeit wegen mögen noch genannt werden: sein „Versuch einer allgemeinen Geschichte der menschlichen Nahrungsmittel", 1. Bd, Leipzig 1806, mit reicher philologischer Gelehrsamkeit; ferner sein Antilexilogus (Jena 1842), mit dem Zwecke, der etymologischen Salbaderei und Luftschifferei ein Ende zu machen und die Lehre von der Wortbildung auf eine sichere psychologische Grundlage zurückzuführen. Philologische Studien beschäftigten seine Jugend, etymologische Forschungen waren die Lieblingsarbeit seines Alters. Sein Antilexilogus enthält auch einen maskierten Ausfall auf einen seiner Kollegen. Sein anonym erschienenes Gedicht: „Napoleon auf St. Helena" (Leipzig 1838) ist frisch, ergreifend, mit großer stilistischer Vollendung geschrieben.

Danz ist wenig berührt von dem großen Umschwunge der Theologie durch Schleiermacher. Mehrere seiner Hauptwerke, die Kirchengeschichte, Encyklopädie und die Ausgabe der symbolischen Bücher der römischen Kirche, hat er noch bei seinen Lebzeiten übertroffen gesehen. Aber er war ein fleißiger und kenntnisreicher Mann — sein mir durch die Güte seines Sohnes, des Oberappellationsgerichtsrates und Ordinarius der Jenaer Juristenfakultät, A. H. E. Danz mitgeteilter handschriftlicher Nachlaß legt davon vielfaches Zeugnis ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Professors. **G. Frank.**

Daponte, Cäsarius, kirchlicher Dichter der neugriech. Kirche, gest. 1784. Die beste Biographie bei Legrand, Publications de l'école des langues orientales vivantes, Bd XX 1888; Auch bei Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* und bei Erbiceanu, Cronicarii Greci, Bukarest 1888. Seine Werke am besten angegeben bei Legrand a. a. O., wo auch die sonstige Litteratur.

Constantinos Daponte, wie er mit weltlichem Namen hieß, wurde geboren 1713 oder 1714 in Skopelos, wo sein Vater das englische Konsulat verwaltete und daher eine angesehene Stellung hatte. Er erhielt eine gute Erziehung und eine gelehrte Bildung durch die Gunst des Fürsten Racovitza in Bukarest. Als Sekretär des Fürsten Maurogordatos nahm er eine einflußreiche Position ein, die ihn sogar einmal in Konflikt mit den türkischen Behörden und einige Jahre in Haft brachte. Im Jahre 1753 wurde er Mönch, nahm den Namen Cäsarius an und trat 1757 in das Kloster Xiropotamu auf dem Athos ein, dem er bis an seinen Tod 1784 angehörte.

Daponte ist der bedeutendste Dichter der neugriechischen Kirche. Abgesehen von seinen historischen Schriften gebraucht er zur Darstellung den *στίχος πολιτικός*. Die Volkssprache verwendet er meisterhaft. Dapontès a une façon toute personelle de voir les choses et d'arranger sa phrase, il a l'expression juste, et si parfois son style est trainant, il n'est jamais lourd. Son vers est toujours harmonieux et bien troussé. Er gehört in den premier rang parmi les poëtes de talent (Legrand).

Von seinen Werken, die Legrand a. a. O. alle nennt, führe ich nur die hauptsächlichsten an und zwar nur die, die die Theologie angehen. Für die historischen verweise ich auf die ThLZ 1893 Nr. 17 S. 422 ff. Auf ethischem Gebiet sind zu nennen der *Καθρέπτης γυναικῶν*, 2 Bde bei Breitkopf Leipzig 1766, der namentlich die erbaulichen Biographien der Frauen aus der heiligen Schrift enthält. Ein Gegenstück dazu aus der Profangeschichte ist das *Φανάρι γυναικῶν*, dessen Inhaltsangabe Lambros giebt bei der Beschreibung der Handschriften des Klosters Xiropotamu (Catalogue of the gr. Man. on mount Athos I, S. 221), wo die neuesten Werke Dapontes handschriftlich und zwar im Autograph bewahrt werden. Die *Χρηστοήθεια*, Venedig 1770 (auch in der Göttinger Universitätsbibliothek) enthält im ersten Teil Lebensregeln für Anstand und Verkehr, derb und nicht ohne Humor, im zweiten meistens Übersetzungen ethischer Schriften des Altertums, im dritten Übersetzungen aus Lucian. Unter den liturgischen Schriften sind viele Akoluthien, Hymnen und Homilien. Die *Τράπεζα πνευματική*, Venedig 1778, die Legrand nicht gesehen, von der ich ein Exemplar auf dem Athos eingesehen, bringt zum Schluß wichtige Urkunden über das Kloster Xiropotamu. Ein rechtes Volksbuch ist die *Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας*, Wien 1795 (in meinem Besitz), eine Erklärung der Liturgie, auch in Versen. Das interessanteste aller Werke des Daponte ist der *Κῆπος χαρίτων*, herausgegeben von Legrand in der Bibliothèque grecque vulgaire Bd III, 1881, auch Athen 1880 von Gabriel Sophokles (in meinem Besitz). Es giebt eine Selbstbiographie, die Beschreibung einer Almosenreise mit der Kreuzespartikel von Xiropotamu, und viel wichtiges aus dem Leben auf dem Athos, endlich Hymnen und andere Gedichte. Die Briefe des Daponte sind herausgegeben von Legrand a. a. O. und Bd XIV. Bd XIV, XV und XX enthalten sonst die *Δακικαὶ Ἐφημερίδες* des Daponte.

Ph. Meyer.

Darby, John Nelson, gest. 29. April 1882, und die Plymouth-Brüder. Quellen: The collected writings of J. N. Darby ed. William Kelly, London, G. Morrish s. a. (seit 1866; einige Bände schon in 2. Aufl.), bis jetzt [1897] 34 Bde (4 vols on ecclesiastical subjects: 1. 4. 14. 20; 4 prophetical: 2. 5. 8. 11; 9 doctrinal: 3. 7. 10. 15. 18. 22. 23. 29. 31; 2 apologetic: 6. 9; 2 evangelic: 12. 21; 1 critical: 13; 2 practical: 16, 17; 7 expository: 19. 30 24—28; 2 on miscellaneous subjects: 32. 33. 34) und ein dünner Index to vols I—XXXII 1883. Diese Ausgabe, von der auch ein amerikanischer Nachdruck vorhanden ist, the Canadian edition, dient nur erbaulichen Zwecken, ist wissenschaftlich gänzlich ungenügend; nur der Index giebt hie und da Auskunft über die Abfassungszeit der einzelnen Schriften. Im Folgenden sind diese Collected Writings mit der Chiffre W. oder nur mit den Bändezahlen citiert. — Letters of J. N. D[arby] 3 Bde London, Morrish s. a. (I; 1832—68; II: 1868—79; III: 1879—82). Diese Sammlung ist wissenschaftlich noch mangelhafter als die der Werke: unvollständig, mehrfach nicht ohne Auslassungen, unterdrückt sie fast alle Namen, auch die der Adressaten. Im Folgenden sind diese Letters als epp. citiert. — W. Trotter, The whole case of Plymouth and Bethesda in a letter to a friend [d. d. 15. Juli 1849]. A Reprint of the english edition with an appendix giving the letter of the ten. Hamilton, Canada 1893 (59 S. 12°). — Memoir of A. N. Groves compiled chiefly from his journals and letters etc. by his widow. 3. Aufl., London, Nisbet 1869 (erste Auflage 1856). — H. Groves, Darbyism. Its Rise and developement and a review of the „Bethesda-Question", London 1866 (nach Mitteilung der empfehlenswerten Exportbuchhandlung von W. Muller, London WC, 1 Star Yard, Carey Street, vergriffen, Titel nach dem Katalog des Britisch-Museum). — H. W. D[orman], The close of twenty eight years association with J. N. D. 1866.

Sonstige Litteratur: J. J. Herzog, Plymouthbrüder (2. Aufl. dieser Encyklopädie XII, 72—77. 1883, wichtig nur für D.s Wirksamkeit i. d. Schweiz); Dictionary of national biography ed. L. Stephen A. Darby Bd XIV, 43b—44b. Lond. 1888 (chronol. unzuverlässig); E. Dresbach, Die protestantischen Sekten der Gegenwart, Barmen 1888 (mangelhaft); J. H. Blunt, Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties and schools of religious thought. New edition, London 1891 p. 433 (sehr dürftig); H. K. Carroll, The religious forces of the United States (American church history series I), New-York 1893. — — J. J. H[erzog], Die Plymouthbrüder oder Darby und seine Anhänger im Kanton Waadt, ihr Verhältnis

zu den Dissidentengemeinden und zur Nationalkirche (Evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg XXXIV, 1844 Nr. 23—26 und 28—33); Heinß, Die Plymouthbrüder in England und Irland (Allgem. Repertorium für die theologische Litteratur v. H. Reuter Bd 50 S. 276—283 u. 51 S. 86—94. 1845); Estéoul, Le Plymouthisme d'autrefois et le Darbyisme d'aujourd'hui, Paris 1858 (nach Dictionary); L. Pilotte, Plymouthism in Italy, London, Nisbet 1859; Guinness (vgl. über Mr. H. Grattan Guinness und seine Frau das unten angeführte Buch von Carson S. 4 f.), Who are the Plymouth Brethren? Philadelphia 1861 (nach Blunt); O. Grunewald, Die Darbysten oder Plymouthbrüder, eine Darstellung und Beurteilung ihrer Lehren und Bestrebungen (JdTh XV, Gotha 1870 S. 706—733); J. C. L. Carson, The heresies of the Plymouth Brethren, Thirteenth Thousand, Lond. 1870; E. Dennet, The Plymouth Brethren 3 ed. revised, with additions, London 1871 (vergriffen, Titel nach dem Katalog des British Museum); W. Reid, Plymouth Bretherism unveiled and refuted 1874 (Hamilton), 3 ed. 1883; J. Grant, The Plymouth Brethren 1875 (nach Dictionary XXIII, 299); E. J. Whately, Plymouth Bretherism 1. u. 2. Ausg. 1877 (Hatchards); T. Croskery, Plymouth Bretherism, Refutation of its principles 1879 (Mullan), — die letzten drei Bücher nach englischen Katalogen; Times 3. Mai 1882 (nach Dictionary); J. S. Teulon, The history (15 S.) and teaching (197 S.) of the Plymouth Brethren, London s. a. [1883]; G. T. Stokes, J. N. Darby (The contemporary Review vol. XLVIII p. 537—552. Oktober 1885). — Eine Biographie Darbys giebt es [nach Mitteilung von Mr. W. Muller] noch nicht. Die Collected Writings Darbys, die auch die Kgl. Bibliothek in Berlin nicht hat, sind nur teilweise in meinem Besitz; auch die sonst genannten Bücher habe ich nur z. T. zu erlangen vermocht. Der folgende Artikel ist daher, obwohl ich mich bestrebt habe, nur Sicheres zu geben, vielfach einer Ergänzung und vielleicht hie und da auch der Korrektur bedürftig. Eine eingehende Geschichte des Darbyismus von einem mit der ältern Sektengeschichte vertrauten Gelehrten würde religionsgeschichtlichen Paradigma-Wert haben. Sie kann aber nur in London geschrieben werden.

„Darbyisten" und „Plymouth-Brüder" sind dasselbe freilich nur nach irrigem, nicht nur in Deutschland verbreitetem Sprachgebrauch; J. N. Darby ist auch nicht einmal der Anfänger der Bewegung, der die „Plymouth-Brüder" — sie selbst nennen sich nur „Brüder" (Brethren) — entstammen. Aber Darby ist die bedeutendste Persönlichkeit in der Bewegung. Deshalb soll sie hier mit seinem Namen verknüpft werden.

John Nelson Darby wurde als der jüngste Sohn vornehmer Eltern am 18. November 1800 in London geboren (Diction. p. 43ᵇ; vgl. epp. III, 201 und W. I, 1 preface). Auch seine erste Schulbildung erhielt er in London (Westminster school). Doch waren seine Eltern Irländer, und in Irland, seiner eigentlichen Heimat, hat D. auch — in dem berühmten Trinity College in Dublin — seine weitere Ausbildung erhalten. Im Sommer 1819 promovierte er mit Auszeichnung als B. A. (Bachelor of arts) und wandte sich dann auf seines Vaters († 1834) Wunsch juristischen Studien zu und ward Advokat. Doch eine „Bekehrung" (vgl. W. I, 56), an deren Aufrichtigkeit zu zweifeln, sein ganzes späteres Lebens verbietet, bestimmte ihn, Theologe zu werden, obwohl es darüber zum Bruch mit seinem Vater kam. Einen Stützpunkt hatte er an einem Oheim. Dessen reiche Erbschaft entschädigte ihn auch dafür, daß der Vater ihn enterbt hatte (Herzog RE² XII, 73). Schon 1825 erhielt er in Dublin die Diakonatsweihe, im Februar 1826 die Priesterweihe der anglikanischen Staatskirche (Stokes 537). Kirchliche Gesinnung im Sinne des Staatskirchentums hatte ihn in das kirchliche Amt geführt (vgl. W. I, 56). Dennoch geriet er bald in Spannung zu diesem Staatskirchentum. Je wichtiger dieser Gegensatz zum „Establishment" für das moderne Puritanertum der Plymouth-Brüder ist, desto notwendiger ist es zum Verständnis der Genesis der Bewegung, daß man sich klar mache, was Staatskirchentum in jenen Zeiten der Krankheit Georgs III. (1760—1820), da (1811—20) der unwürdige Georg IV. als Prinz von Wales die Regentschaft führte, und während der Regierung Georgs IV. selbst (1820—1830) bedeutete (vgl. Stokes 540 ff.). Der extremste „Erastianismus" (vgl. den A. Thom. Erast und A. Bonnard, Thomas Éraste [1524—83] et la discipline ecclésiastique. Thèse, Lausanne 1894) herrschte, die hohe Geistlichkeit selbst betrachtete die Kirche wie ein Staatsinstitut; der Klerus war in seiner angesehenen gesellschaftlichen Stellung überaus weltförmig geworden. Die „Hochkirchlichen" (vgl. Bd I, 544, 57 ff.) jener Tage waren nichts als Vertreter eines politisch gefärbten eifrigen Protestantismus, und den Evangelicals der low church-party (vgl. Bd I, 545, 11 ff.) fehlte der Trieb zu kirchenpolitischer Opposition: sie waren thätig für Mission und Bibelgesellschaften, bemühten sich einzelne anzuregen, — die Kirche als Ganzes ließen sie, wie sie war. Doch war aus der evangelikalen Bewegung eine radikale Opposition hervorgewachsen, die den Evangelicals selbst im höchsten Maße störend war: entschiedener Separatismus. Der Anfänger dieser separatistischen Bewegung war Rev. John Walker gewesen, Fellow des Trinity College und Kaplan an

der Bethesda-Kapelle daselbst, ein Mann, der um 1800 einer der eifrigsten Evangelikalen Irlands war. Walker lebte in Kreisen, in denen der Einfluß Whitefields und der Lady Huntingdon (vgl. den A. Methodismus) nachwirkte. Die Stellung der „Lady Huntingdon-Connexion" in der damaligen Kirche war eine unsichere: ihre Geistlichen nahmen in England teils eine mehr oder weniger „freikirchliche" Stellung ein, teils hielten sie sich zur low church (Blunt 205 f.). In Dublin ist offenbar letzteres der Fall gewesen. Doch der strenge Calvinismus, den die Lady Huntingdon-Connexion vertrat, trieb Walker in die erstgenannten Bahnen. Der strenge Prädestinatianismus, für den allein die Bekehrung das Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche ist, zeigte hier einmal wieder, daß er in ein Kirchentum sich schwer finden kann, dem die Kirche der numerus baptizatorum ist. Im Jahre 1804 trat Walker förmlich aus der Kirche aus und gründete eine eigne Gemeinde — die Separatists oder die Walkerites naunte man sie (vgl. auch Blunt 556 a) —, in der mit extremstem Calvinismus, der nur Erwählte zum Abendmahl, ja zur gemeinsamen Erbauung zulassen wollte, sich eine Verwerfung der Ordination und des geordneten kirchlichen Amtes verband. Noch 1815 waren diese Walkerites in Irland nicht ohne Bedeutung (Stokes 539). Danach verfiel die Sekte; aber die separatistischen Ideen, die mehr als diese eine Wurzel hatten, blieben lebendig. Vornehmlich im westlichen England, in Plymouth, Exeter und Bristol, in Irland in Dublin und mehreren andern Städten gab es solche, teils ganz, teils halb aus der Kirche ausgeschiedene Separatisten. Vielfach ernteten diese, wo die evangelikale Erweckung gesäet hatte.

Für Darbys Stellung zur Staatskirche ward die Bewegung entscheidend, die in Irland der Emanzipationsbill von 1829 vorausging (vgl. den A. Irland und G. Weber, Allg. Weltgesch. XIV, Leipzig 1879 S. 724 ff.; M. Brosch, Gesch. von England X, Gotha 1897 S. 120 ff., 201 ff.). Seit 1809 hatte O'Connel (1775—1847) durch seine Agitation die Katholikenemanzipation, über welche das Ministerium Pitt im Februar 1801 gestürzt war, zum Schibboleth der Iren gemacht. Die 1825 von ihm begründete Irish catholic association überzog mit ihren Abzweigungen die ganze Insel. Vergebens suchte die Regierung durch das sog. Goulbournsche Vereinsgesetz die agitatorische Bewegung zu ersticken. Die Spannung zwischen den protestantisch-hochkirchlichen „Orangemännern" — so nannte man die dem Oranier Wilhelm III. (1689—1702) und seinen Nachfolgern ergebnen Verfechter des englisch-protestantischen Übergewichts in Irland; sie waren seit dem endenden 18. Jahrhundert in der „Orangeloge" parteimäßig organisiert — einerseits, den Anwälten der irischen Volkswünsche andererseits erreichte nun seit 1825 ihren Höhepunkt. Der [anglikanische] Erzbischof Magee von Dublin war ein entschiedener Orangist, und sein Klerus dachte der Majorität nach wie er. Während der Erzbischof in einer erzbischöflichen Ansprache Stellung gegen die Emanzipation nahm, publizierte der Klerus eine Adresse an das Parlament, die unter Anklage gegen die Katholiken auf Grund der engen Zusammengehörigkeit der protestantischen Kirche mit dem Staate um Schutz der established church petitionierte. Darby fühlte durch die hier zu Tage tretenden ungeistlichen Voraussetzungen über das Wesen der Kirche sich verletzt: er schrieb und druckte als MS (1827) freimütige considerations adressed to the archbishop of Dublin and the clergy, who signed etc. (W. I, 1—29), die das Vorgehen des Erzbischofs und des Klerus von dem evangelischen Kirchenbegriff aus (p. 7 ff.; spiritual community p. 8) kritisierten. Ein ihm nahestehender Geistlicher der Staatskirche, Daly, Pfarrer in Powerscourt, sagte ihm, als er die Schrift gelesen hatte: „Sie müssen ein Dissenter werden." Darby bestritt dies noch (I, 1 pref.). Doch aber war er nicht nur negativ, sondern bereits auch positiv für einen Austritt aus der Landeskirche vorbereitet. Ganz in seiner Nähe hatte ein Kreis sich zu bilden begonnen, in welchem das Ideal einer spiritual community in anderen Formen als denen der Staatskirche verwirklicht werden sollte. Antony Norris Groves (geb. 1795; vgl. Dictionary XXIII, 1890 S. 299 f.), der seit 1813 (!) als Zahnarzt in Plymouth und dann [seit 1816] in Exeter sich früh ein großes Vermögen erworben hatte und schon in Plymouth von der evangelikalen Erweckung gefaßt worden war (Memoir S. 25), kam 1825 nach Dublin, um nach Aufgabe seiner Praxis im Trinity College Theologie zu studieren. Hier in Dublin ward er bald einer der regelmäßigen Gäste in den Erbauungsabenden, die damals in den erweckten Kreisen der Dubliner „Gesellschaft" Mode waren. Hier lernte D. und ein Dubliner Advokat, Mr. Bellet, ihn kennen. Separatistische (oder richtiger: anti-staatskirchliche) Gedanken waren in den genannten Dubliner Kreisen latent schon vorhanden: lebhaft empfand man den Unterschied zwischen den urchristlichen Agapen und einer Abendmahlsfeier — zur Befriedigung der Testakte (vgl. d. A.), wie sie in der Staatskirche oft vorkam und von den

Orangisten kaum als Abnormität empfunden wurde. In die Praxis hat Groves (1826) diese Gedanken übergeführt (Memoir S. 39 f.): er gewann zunächst Bellet, dann andre Dubliner Freunde für ein separatistisches „Brotbrechen“. Eine Verwerfung des geordneten Amtes (der Ordination) war begreifliche Konsequenz dieser Praxis. Groves fühlte sich außerhalb der ungeistlichen Staatskirche, gab die klerikale Laufbahn auf. Positiv gingen seine Gedanken in den Bahnen des asketischen Verständnisses der Bergpredigt, das aus den Kreisen der mittelalterlichen Frommen bekannt ist, und in den Bahnen philadelphischen (vgl. den A. Jane Lead) Antidenominationalismus. Das zeigte nicht nur sein bald sehr einflußreich gewordener Traktat „Christian devotedness“ (1826); Groves handelte auch dementsprechend. Sein Vermögen verausgabte er für die Zwecke der Mission: im Juni 1829 brach er mit seiner Familie nach dem Osten auf, um den Muhammedanern das Evangelium zu predigen (vgl. sein Journal of a residence at Bagdad during the years 1830 and 1831, London, Nisbet 2 Bde 1832). Er hat seitdem als denominationsloser Missionar gelebt, England nur vorübergehend wieder gesehen: Dezember 1835 bis Frühjahr 1836, März 1848—1849 und vom September 1852 bis an seinen Tod (20. Mai 1853). Für die Geschichte der Plymouth-Brüder ist Groves daher nach 1829 kaum noch von Bedeutung gewesen, obwohl er bis zuletzt zu ihnen hielt: er starb im Hause seines Schwagers G. Müller (vgl. unten) in Bristol.

Darby war auf Groves' Zweifel an der Legitimität der established church, z. T. auch auf seine asketischen Gedanken eingegangen, blieb aber zunächst noch in der Staatskirche. Er wirkte als Vikar (curate) auf der Pfarre Calary in der Grafschaft Wicklow. Hier haben Edw. Irvings Gedanken seinem Denken die apokalyptische Richtung gegeben, die neben dem Kirchenbegriff für seine Gedanken konstitutiv geworden ist. Calary war die nächste Nachbarpfarre von Powerscourt, dem Landsitze der Lady Powerscourt, einer jener vornehmen Damen, die an den für den Irvingianismus grundlegenden Meetings teilgenommen hatten, die in Albury (Grafschaft Surrey) seit Advent 1826 und bis 1830 jährlich gehalten wurden (vgl. den A. Irving). Durch Lady Powerscourt ist Darby mit diesen Gedanken in Berührung gekommen (vgl. Reflections upon the prophetic inquiry etc. Apk 22, 18. 19. W. I, 1—47). Es sind auch unter Darbys Mitwirkung ähnliche Meetings in Powerscourt abgehalten worden —, zuerst offenbar 1831, denn das zweite fand vom 24.—28. September 1832 statt (epp. I, 8; hier auch die subjects for consideration; vgl. W. XXXIII, 1—19), das letzte 1833 (Stokes 543). Nach Stokes (550 vgl. 543) müßte man annehmen, daß D. diesen Meetings noch als Vikar von Calary angewohnt hätte; erst 1833, sagt Stokes, hätte D. seine klerikale Stellung aufgegeben. Allein hier irrt Stokes. Mit Recht setzt der Artikel des Dictionary (p. 43[b]) letzteres Ereignis ins Jahr 1828. Darby selbst schreibt am 20. Februar 1869 in einem offnen Brief (W. XX, 436 f.): „Ich verließ die Staatskirche vor mehr als 40 Jahren, weil ich sie nicht für die Kirche Gottes hielt .... In jener Zeit traten römische Katholiken oft mehrere Hundert in der Woche zum Protestantismus über. Der Erzbischof von Dublin bestand darauf, daß die protestantische Kirche Staatskirche sei (the Protestant Establishment suited the State), und ließ sie den Abschwörungseid und den Suprematseid auf sich nehmen. Da kam die Sache ins Stocken.“ Gegen diese Forderung des Suprematseides hatte D. schon in einem Postscript seiner Considerations (p. 27) Bedenken geäußert. Man sieht: im Fortgang der durch seinen Protest eingeleiteten Entwicklung ist D. aus der Staatskirche ausgetreten. Daß ihn bei diesem Schritt eben die Gedanken bestimmten, von denen aus die Considerations entworfen sind, bezeugt auch der Traktat The nature and unity of the church of Christ (W. I, 30—54), den D. eben jetzt, da er die Staatskirche verließ (W. I, 55 pref.), publizierte (Dublin 1828). Hier ist der spiritualistische Kirchenbegriff gegen jedes Kirchentum, das der Staatskirche, wie das des Dissents, gekehrt. Wahre Gläubige giebts in allen Denominationen, aber diese wahre Kirche — das ist nun D.s These — „hat überhaupt keine anerkannte Gemeinschaft“; was die Angehörigen der verschiedenen Denominationen eint, sind ihre Unterschiede von andern, nicht die Einheit, die unter den Kindern Gottes sein soll (p. 33, vgl. 48). Wahre Einheit kann nur sein unter geistlich gerichteten Personen (46). Wo solcher zwei oder drei beisammen sind in Jesu Namen, da sind die unwandelbaren Interessen des Reiches Gottes die Basis, auf der alle Kinder Gottes sich zusammen finden können (31).

Das aber ist richtig an Stokes' Angabe, daß D.s Austritt aus der Staatskirche im J. 1828 noch keinen so völligen Bruch mit ihr einschloß, wie er später für Darby und seine Freunde charakteristisch wurde. Noch am 30. April 1833 schreibt D., er sei in abstracto kein Gegner des Episkopats (epp. I, 21). Zwar meint er, es gäbe keine „so

unwissende und übel eingerichtete Gemeinschaft wie die Kirche von England" (epp. I, 22), doch eine „Reorganisation" der Kirche erschien ihm damals noch nicht undenkbar (10. Aug. 1833 epp. I, 29, vgl. noch 1834 ib. 31). Den Meetings in Powerscourt, für die er sich lebhaft interessirte, präsidierte noch 1832 der anglikanische Pfarrer [Daly] von Powerscourt (epp. I, 6), noch 1833 pflegte D. Gemeinschaft mit ähnlich gestimmten Klerikern der Staatskirche (epp. I, 20), die „Brüder" ventilierten noch die Frage, ob sie ihr Predigen aufstecken sollten, wenn die Bischöfe es verböten (ib. 22; vgl. D.s **Christian liberty of preaching** 1834 W. I, 104—122). Die Stellung der „Brüder" war zunächst derjenigen unserer deutschen „Gemeinschaftsvereine" nicht unähnlich. Groves schrieb am 16. Dezember 1828 einem Freunde: „Sie sagen, ich hätte Ihre Gemeinschaft verlassen. Wenn Sie damit meinen, daß ich jetzt das Brot nicht mehr breche mit der Kirche von England, so ist dies nicht richtig. Wenn Sie aber damit meinen, daß ich nicht ausschließlich mit Ihnen Gemeinschaft halte, so ists durchaus richtig. Ich bin der Meinung, daß dieser Geist der Exklusivität eben der Geist der Spaltungen ist, die der Apostel an den Korinthern so streng tadelt. Ich kenne daher keine Absonderung, sondern bin bereit das Brot zu brechen und den Kelch heiliger Freude zu trinken mit allen, die den Herrn lieb haben" (Memoir S. 48).

Übrigens ist die äußere Geschichte der Bewegung in der nächsten Zeit nach 1828 mir leider nicht so deutlich erkennbar, als wünschenwert wäre. Darby ist in der Zeit bis ins Jahr 1831 hinein (vgl. epp. I, 19) längere Zeit von Irland abwesend gewesen; er hat Oxford (F. W. Newman, Phases of faith p. 44), Plymouth (epp. I, 9. 17. 21. 29) und nach Dictionary (p. 44a) 1830 auch Paris besucht. Doch weiß ich nicht, wann er Irland verließ. Da nach Dictionary (p. 44a) 1830 eine regelmäßige „Versammlung" der Brüder in Dublin (Aungier-Street) eröffnet wurde, mag D. bis 1830 in Irland geblieben sein. Auf diese Zeit wird sich die Angabe bei Stokes (544) beziehen: Darby lebte in Calary-Bog, einem luftigen Hochlande ca. 1000 Fuß über der See, in einer Bauernhütte — wie einst St. Antonius, sein Äußeres so vernachlässigend, daß man ihn für einen Bettler halten konnte, eifrigst bemüht, als ein Prophet der nahen Wiederkunft des Herrn die Bevölkerung aus ihrem Schlafe zu erwecken. Es war anscheinend eine Zeit unklarer Gärung, wie sie Franz von Assisi zwischen 1207 und 1209 durchlebte. Seine Reise hat ihm dann mehr Klarheit gebracht. Francis William Newman, später Professor des Lateinischen in London, der jüngste Bruder des bekannten Puseyten und nachherigen Kardinals, den Darby als Hauslehrer im Hause seines Schwagers kennen gelernt und mit seinem Einfluß bestrickt hatte, führte, nach Oxford zurückkehrend, Darby dort in den Kreis seiner Altersgenossen ein. Darby ward hier bald der geistliche Berater von vielen (**the universal father confessor**). Für Darby selbst wurde dieser Besuch in Oxford entscheidend durch das Zusammentreffen mit Benjamin Wills Newton aus Plymouth. — Dort in Plymouth hatte jemand, der in Dublin an den Grovesschen Meetings teilgenommen hatte, ähnliche Versammlungen eingerichtet. Diese Meetings in Plymouth waren, wie die von Groves geleiteten, zunächst rein antidenominational und durchaus interdenominational. Auch in der Staatskirche amtierende Geistliche nahmen an ihnen teil (Memoir S. 39). Mr. Newton, der in der Staatskirche die Ordination erhalten hatte (Teulon S. 14 f.), muß einer der ersten dieser „Brüder" in Plymouth gewesen sein (Trotter S. 8). Ob er damals (1830) noch in der Staatskirche stand, weiß ich nicht; ich bezweifle es. Genug, mit diesem B. W. Newton kam D. nach Plymouth und hat dort die nachhaltigsten Eindrücke erhalten: das Prinzip der Gemeinschaft, auf dem die Versammlung der Brüder in Plymouth ruhte (epp. I, 29), die eine kleine Kirche oder Gemeinschaft in Plymouth (epp. I, 19), ist in wachsendem Maße (epp. I, 21) in den nächsten Jahren sein Ideal. Darby ist so wenig der Anfänger des „Plymouth Bretherism", daß umgekehrt die Brüder in Plymouth ihm die Wegweiser geworden sind (vgl. epp. III, 492 April 1832: **Plymouth has altered the face of christianity to me**). Von D.s im Dictionary erwähnter Reise nach Paris (1830?) weiß ich nichts. Eine Propagandareise (Dictionary 44a) kann dies noch nicht gewesen sein. Erst 1831 beginnt D. in Irland „das Werk des Herrn zu treiben" (epp. I, 19) und findet, daß er nun erst ein Lebensziel gefunden hat. Er reist als Wanderprediger (epp. I, 10. Okt. 1832), — und Bellet machte es ebenso (epp. I, 31). Limerick in Westirland ist längere Zeit dabei sein Stützpunkt. Noch ist er fast ebenso sehr Erweckungsprediger als ein Apostel des Separatismus. Doch hört man von **littles churches or bodies**, die im Laufe der Jahre 1833 und 1834 nach dem Muster der Gemeinde in Plymouth sich bilden (epp. I, 19. 31). 1833 auf dem letzten Powerscourt-Meeting schloß auch George Müller aus Bristol, der Begründer des berühmten Ashley Down Waisenhauses bei Bristol, Groves' Schwager seit

1830 (Memoir. S. 355), der Bewegung sich an. Dieser G. Müller, der später in der Geschichte der Plymouth-Brüder eine wichtige Rolle gespielt hat, war ursprünglich baptistischer Geistlicher gewesen, hatte aber seine Stellung aufgegeben und suchte, abgestoßen von all dem geteilten Wesen in der Christenheit, nach einer Gemeinschaft ohne allen trennenden Symbolzwang und dgl. (Stokes 544). In Powerscourt gründete er eine Gemeinschaft, die jedem, der Christum lieb habe, offen stehen solle. Auch Lady Powerscourt trat dieser Gemeinschaft bei. Die Brüder in Plymouth, Darby, Bellet und George Müller waren damals freilich nicht mehr in der Staatskirche, aber, wie Groves, dachten sie an nichts weniger, als an die Gründung einer neuen Denomination. Sie wollten in der Hoffnung auf baldige Wiederkunft des Herrn mit andern wahrhaft Gläubigen sich zusammenthun zu gemeinsamer Erbauung und gemeinsamer Abendmahlsfeier. Sie hatten kein „System", keine Kirchenbaupläne, keine Bekenntnisse; und da sie ein kirchliches Amt nicht anerkannten, fehlten zunächst die Voraussetzungen für denominationale Entwicklung: in den Meetings sprach, wer die Gabe hatte, das Abendmahl feierte man gemeinsam. Trauungen und Begräbnisse werden nicht gleich in größerer Zahl vorgekommen sein und, wenn sie vorkamen, z. T. wohl noch von den Geistlichen der Staatskirche vollzogen sein. Zu taufen brauchte man auch nicht: man wandte sich an Getaufte, um die „wahren Christen" aus ihrem Kreise zu sammeln (vgl. epp. II, 175), und die Kindertaufe wird man, wie später, schon aus Widerspruch gegen den Gedanken der Taufwiedergeburt, nicht für nötig [wenn auch für durchaus berechtigt] gehalten haben. —

Wann es zu schärferer Abgrenzung gegen die Staatskirche sowohl, wie gegen alle andern Denominationen gekommen ist, kann ich nicht sagen. Die Begründung der Zeitschrift The christian witness (1834), an der auch D. mitarbeitete, wird schwerlich epochemachend gewesen sein. Ich vermute, daß neben dem Ehrgeiz der Führer, speziell Darbys, die Opposition, welche die Brüder fanden, der treibende Faktor gewesen ist. Jedenfalls ist der Gedanke an eine Reformabilität der Staatskirche bei den Brüdern bald nach 1834 (epp. I, 28 f.) gründlich ausgefegt worden. Ja, wenn man von einer Grundüberzeugung aller Plymouth-Brüder sprechen kann, so ist dies der Gedanke, daß eine Reform der Kirche oder jeder Versuch einer neuen Kirchengründung ebenso unmöglich als unberechtigt sei. Die Brüder selbst wollen nichts sein als in brüderlicher Gemeinschaft sich versammelnde Gläubige, die durch kein andres Band als das des hl. Geistes untereinander und mit Gleichgesinnten anderorts verbunden sind (vgl. Mt 18, 20); — noch 1869 schrieb Darby: Ich gehöre zu keiner äußerlichen Kirche, erkenne allein die Kirche an, die Christus baut (W. XX, 436).

Man hat diesen Grundgedanken der Plymouth-Brüder über den unheilbaren Zusammenbruch der Kirche eine Unmenge von Widersprüchen nachweisen wollen (Herzog, KZ 201 ff.; Teulon 23 ff.). Es ist das auch nicht schwer. Darbys Theologisieren hat nichts von schulmäßiger Klarheit, es erinnert stets an den Dilettantismus pietistischer „Geistlichkeit"; die andern Theologen unter den Brüdern waren nicht anders, und prinzipmäßig halten die Brüder von gelehrter Bildung nichts, gleichwie sie zu allen weltlichen Vergnügungen, zu weltlicher Wissenschaft, ja selbst zum Staatsleben sich in Spannung befinden. Ein Zerpflücken darbystischer Gedanken ist daher wirklicher dogmatischer Bildung leicht. Aber es wird auch leicht ungerecht (vgl. epp. I. 52. 1840: as to the ruin of the church, the theory came for me after the consciousness of it and even now the theory is but a small thing to my mind; it is the burden, which one bears). Es ist m. E. unverkennbar, daß die angegriffenen Gedankenreihen trotz aller formalen Unebenheiten ihren klaren Sinn haben. Darby und seine ältesten Gesinnungsgenossen verstehen unter „Kirche" zunächst nichts andres als der protestantische Glaube aller Zeiten es gethan hat. Aber sie meinen, daß diese una sancta ecclesia einst in der Apostel Zeiten trotz der schon damals einsetzenden Spuren künftigen Verfalls an organised visible society on earth (epp. II, 278) gewesen sei (vgl. W. XX, 450 und epp. II, 245). Diese Voraussetzung ist das πρῶτον ψεῦδος. Wäre sie richtig, so wäre der Gedanke, daß die „Apostasie" der Christen, d. h. zunächst Einzelner in der für die Einzelnen verantwortlichen Gesamtheit, den Ruin der Kirche herbeigeführt habe, ebenso unanfechtbar wie der andre, daß ein Neubau dieser Kirche nur dem Herrn selbst überlassen bleiben kann. Denn Apostel giebt es nicht mehr, und die Fülle der Gaben der apostolischen Zeit könnte nur Gott wieder erneuen. Jede Anknüpfung an spätere Zeit, würde nur an Unvollkommnes sich anlehnen (vgl. epp. III, 85: Talking of looking to the primitive church for some doctrine or morality, is the most wicked humbug that ever was: either people have not read what is patristic, or

they must love and excuse wickedness). Geblieben aber ist die Wirksamkeit des heil. Geistes und damit the essential principle of unity (epp. I, 114). Aber freilich nur einer geistigen Einheit, die nicht äußerlich sichtbar verwirklicht werden kann. Auf Grund gelegentlicher Äußerungen Darby den Gedanken imputieren, er mache Gottes Güte und Gnade abhängig von menschlicher Würdigkeit (Dresbach 284), ist ungerecht. Nicht die Geltung der Gnade Gottes in Christo (vgl. z. B. epp. I, 52), sondern der Bestand des verwirklichten Kirchenideals ist durch die menschliche Sünde durchkreuzt, gleichwie einst „die alttestamentliche Ökonomie hinfiel um der Untreue Israels willen", d. h. gleichwie einst in Israel das Ideal des Gottesvolkes auf Erden in seiner [von Darby vor Ex 32 einmal als vorhanden angenommenen] Verwirklichung gestört wurde durch Israels Sünde (vgl. W. I, 192 ff. The Apostasy of the successive Dispensations 1836).

Von irgendwelchem äußern Kirchentum wollen daher die Brüder nichts wissen. Ihre „assemblies", weit entfernt sich in ihrer Gesamtheit für „die Kirche Gottes" zu halten, machen nicht einmal den Anspruch, lokale „Kirchen" Gottes zu sein (W. XX, 448 ff.). Von lokalen Kirchen könnte man nur reden, wo alle Einzelnen in ihnen, wie einst in Korinth (XX, 450 ff.), mit allen andern Christen in wirksamer Weise zu dem einen Leibe der einen Kirche verbunden wären. „Doch davon sind wir jetzt weit entfernt" (XX, 448). „Independente Kirchen" sind ein Unding für den, der die Einheit der Kirche verstanden hat. Die Brüder nehmen ihren Stand auf Mt 18, 20, as a resource given of God in the general ruin (XX, 448).

Es ist leicht ersichtlich, daß der in diesen Gedanken sich auswirkende Individualismus durchaus „enthusiastisch" ist. Gewiß: zwei oder drei „wahre Christen" können aller kirchlichen Unvollkommenheit gegenüber ohne alle „kirchlichen" Einheitsbänder sich der Einheit im Herrn trösten und freuen, können im Bewußtsein dieser Einheit gemeinsam beten, Gott loben und sich erbauen. Doch wie, wenn von den dreien einer auf Bahnen kommt, die ihn in den Augen der beiden andern mit Recht oder mit Unrecht nicht mehr als „wahren Christen" erscheinen lassen? Dann scheitert der Enthusiasmus, der an diese Möglichkeit nicht gedacht hat, an den realen Verhältnissen. Denn, wenn nicht jegliches Streben nach christlicher Gemeinschaft unter das Verdikt gegen die Kirchenbaupläne fallen, und der Individualismus auf eine absurde Spitze getrieben werden soll, so bleibt nur übrig, entweder den „verdächtigen" Bruder zu tragen, bezw. sich darauf zu verlassen, daß jeder wirklich ungetreue Bruder von der Einheit im Geist eo ipso sich getrennt hat, auch wenn er aus der äußerlichen Gemeinschaft nicht freiwillig scheidet, oder — Kirchenzucht zu üben. Das Erstere ist, je kleiner die Gemeinschaft ist, desto weniger durchführbar und setzt überdies den Separatismus ins Unrecht. Das Zweite macht die Ablehnung des Gedankens, daß die einzelne Gemeinde eine lokale Verwirklichung der Kirche sein wolle, zu einer Spielerei mit dem Worte Kirche; denn eine christliche Gemeinschaft, die diejenigen ausscheidet, die sie nicht für wahre Christen hält, ist zu einer Denomination oder Sekte oder Kirche neben andern geworden, wenn sie nicht gar beansprucht, allein die Kirche zu sein.

Bei den Plymouth-Brüdern war der Bestand der brüderlichen Einheit um so mehr gefährdet, je weniger man von offizieller Anerkennung traditioneller Normen des Christseins wissen wollte, — obwohl man traditionell gebunden blieb, d. h. in Bezug auf die Lehre im großen und ganzen stillschweigend dem Consensus evangelischer Lehre folgte. Als Darbys früherer Freund und Gesinnungsgenosse F. Newman, der A. N. Groves für eine Zeit lang in den Orient gefolgt war, mit arianisierenden Gedanken zurückgekehrt war und bei Darby, dessen wegwerfendes Urteil über die Symbole er kannte, Verständnis für seine „allein auf die hl. Schrift" sich stützenden Argumente zu finden hoffte, mußte er erfahren, daß Darby ihm auf schärfste widersprach. Darby hatte zwar die alten Bekenntnisse über Bord geworfen, aber von dem Bekenntnis J. N. Darbys, das im Grunde mit ihnen identisch war, wollte er nicht lassen (Stokes 549). Dieser Bruch zwischen Darby und [dem später ganz auf skeptische Bahnen gekommenen] F. Newman (vgl. auch W. VI, 1—567: The irrationalism of infidelity, beeing a reply to [F. Newman's] Phases of faith. 1853) ist typisch gewesen für die weitere Entwicklung der Plymouth-Brüder. Diese Propheten antidenominationaler Brüderlichkeit sind nicht nur faktisch eine Denomination neben andern geworden, sondern selbst in mehrere Gruppen gespalten. Darby ist bei diesen Spaltungen direkt beteiligt gewesen. So wenig die publizierten Briefe es erkennen lassen, so offenbar macht es sein Leben, machen es auch seine Streitschriften (vgl. Herzog, KZ 236. 237), daß eine tüchtige Portion Rechthaberei und Prophetenselbstbewußtsein zu seinem alten Menschen gehört hat. Groves hat schon bei seinem ersten Besuch in England empfunden, daß Darby von den philadelphischen Prinzipien der An-

fänge der Bewegung faktisch auf die Bahn neuer sektenhafter Exklusivität gekommen war. In einem Briefe, den er vor seiner Abreise an D[arby] schrieb (10. März 1836 Memoir S. 538—43), hat er in liebevoller Weise D. dies vorgehalten.

D.s äußeres Leben bis 1839 ist mir nur teilweise übersehbar. Seine Schriftstellerei in dieser Zeit kann ich verfolgen. Aus jedem Jahre von 1831 an bis 1839 haben wir Publikationen; die umfangreichste derselben sind die Notes on revelation (II, 250—395), die apokalyptischen Gedanken beherrschen D.s Interesse; was in den prophetical Works I (= W II) S. 1—149 gedruckt ist, ist älter als 1840. Doch hat es keinen Zweck, hierbei zu verweilen. Minder deutlich als D.s Schriftstellerei ist der äußere Verlauf seines Lebens. Schon im August 1833 hofft er, demnächst wieder nach Plymouth zu kommen (epp. I, 29). Doch noch 1834 ist er (wieder?) bei seiner Reisepredigerthätigkeit in Irland (ib. 32). In diesem Jahre und ebenso 1835 und zuletzt 1836 wurden große Meetings, denen auch Brüder aus England beiwohnten, in Irland gehalten (W. XX, 20 Anm.). Es ist wohl wahrscheinlich, daß D. bei ihnen nicht fehlte. Die Briefe geben über diese Jahre keine Auskunft. Im August 1837 (epp. III, 492) findet man ihn in Plymouth: er ist eben von Athlone in Mittelirland über Westport aus Irland gekommen und scheint England verlassen zu wollen. In der That muß er um diese Zeit eine Reise ins Ausland unternommen haben (XX, 25. 28 f.). Er scheint damals bis nach Genf gekommen zu sein (Herzog, KZ 186). Doch ist er [Ende] 1838 und Anfang 1839 wieder in Mittelengland (Hereford epp. I, 35, Stafford ib. 37), beabsichtigt nach London zu reisen. Herbst 1839 hat er dann abermals eine Reise ins Ausland unternommen — auf eigne Kosten, bezahlte Arbeiter wollte er nicht (epp. I, 39). Lausanne wurde nun für volle drei Jahre — doch so, daß er in der Zwischenzeit Plymouth mindestens einmal besuchte (XX, 29) — der Mittelpunkt seiner Wirksamkeit. Von Neufchatel und Genf kam er im März 1840 dorthin. Hier, in der französischen Schweiz, war dank der Spannung zwischen den kantonalen Staatskirchen und den Kreisen der Erweckten für D.s Wirksamkeit der Boden bereitet; er hat den Methodismus, der unter den Dissidenten sich einzunisten begonnen hatte, aus dem Felde geschlagen (vgl. W. III, 251—315 The Doctrine of the Wesleyans on perfection) und trotz aller Gegenwirkungen (vgl. seine Streitschriften gegen Aug. Rochat und François Olivier W. I, 224—526) in Lausanne und in Genf und an einigen andern Orten Separatistengemeinden zu begründen vermocht (vgl. Herzogs interessante Berichte in der KZ). Diese Wirksamkeit D.s in der Schweiz hat ihn und die „Plymouth-Brüder" auch auf dem Kontinent bekannt gemacht: D.s in der Schweiz gehaltene Vorlesungen über den Propheten Daniel (vgl. W. V, 191—323 englisch) und seine Genfer bezw. Lausanner Vorträge über „die gegenwärtige Erwartung der Kirche Gottes" (englisch W. II, 420—582) und mehrere kleinere Traktate wurden z. T. schon 1843 (Basel; vgl. Herzog KZ 196 Anm.), z. T. Ende der vierziger Jahre aus dem französischen Original auch ins Deutsche übersetzt (Düsseldorf bei Buddeus, Tübingen bei Osiander). Doch für die Geschichte der Plymouth-Brüder hat diese Reise D.'s., abgesehen von ihren Ausbreitungserfolgen, nur die Bedeutung, daß sie D.s Selbstbewußtsein stärkte. Im Sommer 1843 war D. wieder in England, nahm teil an einem großen Meeting in Liverpol (epp. I, 80 vgl. W. XX, 20 Anm.); die Eisenbahn, deren Vorteile er dankbar empfand (epp. I, 80), ermöglichte es ihm, in kurzer Zeit die verschiedensten Orte zu besuchen. Er beabsichtigte nach dem Süden zurückzukehren, doch ließ das Vordringen des Puseyismus (epp. I, 81) — und gewiß auch (W. XX, 24) der Zustand der „Brüder"-Gemeinde ihm eine Wirksamkeit in England dringend erwünscht erscheinen. Er kehrte daher 1844 zwar nach dem Süden zurück — März 1844 wirkt er in Montpellier (epp. I, 86) und hat dann (vgl. epp. I, 98) auch die französische Schweiz besucht —, erst Unruhen vertrieben ihn von dort (W. XX, 30); doch Frühjahr 1845 findet man ihn wieder in Plymouth. Mehr als anderthalb Jahre lang hat der unruhige Mann dann vornehmlich in Plymouth sich aufgehalten — und die erste Spaltung unter den „Brüdern" gefördert.

Man könnte auf Grund des ausführlichen Narrative of the facts connected with the separation of the writer from the congregation meeting in Ebrington street (W. XX, 1—109 Frühjahr 1546, Trotter p. 12) und einiger hier erwähnter Äußerungen von der Gegenseite eine sehr detaillierte Darstellung geben: erbauliche Bilder aus der Geschichte sektenhafter Verwirklichung der Einigkeit im Geist! Doch ist hier nicht der Platz dazu. In Plymouth wirkten damals unter den Brüdern B. W. Newton und J. L. Harris. D.s Verhältnis zu letzterem war schon lange kein sehr brüderliches (vgl. XX, 40 f.), ihre apokalyptischen Gedanken gingen auseinander, und Newton hatte für die seinigen durch Briefe, die er weit ins Ausland verschickt hatte, Propaganda gemacht. Dazu

kam, daß Newton und Harris faktisch allein die Meetings in Plymouth leiteten; Darby hatte schon 1843 bei seinem Besuche den „Klerikalismus" hier keimen sehen (W. XX, 29). Jetzt — Frühjahr 1845 — war er kaum in Plymouth gelandet (W. XX, 30), als trotz aller brüderlichen Verkleisterungen die Spannung zu Newton einen sehr gefährlichen Grad annahm, — und das Ende war, daß Darby sich nach wenigen Monaten (Trotter 11) von Newton und den Seinigen separierte: die „Brüder" hatten nun zwei Abendmahlstische in Plymouth. Das Vorgehen D.s wurde zunächst von den Brüdern allerorts als voreilig angesehen (Trotter S. 12, obwohl Darbyist), doch kompromittierte sich Newton dadurch, daß er zu einem allgemeinen Meeting in London (Frühjahr 1846), obwohl geladen, nicht kam. Im Herbst 1846 sprang die Spaltung auch nach London über: Meetings, die dort im November und Dezember 1846 in Rawstorne-Street gehalten wurden, schlossen unter Darbys Leitung Newton von der Abendmahlsgemeinschaft aus (vgl. D.s Account of the proceedings at Rawstorne Street W. XX, 122—148). Auch J. L. Harris und andere namhafte Brüder schlossen auf einem neuen Londoner Meeting, Februar 1847 (Trotter 14), sich der Trennung von Newton an.

Doch waren nicht alle Brüder geneigt, der Brüderlichkeit so Hohn zu sprechen. Das führte im weitern Verlauf der Sache zu einer weitern Spaltung. Nicht lange nach dem Meeting vom Februar 1847 denunzierte Harris in „The sufferings of Christ, as set forth in a lecture on Psalm VI" Newton als Ketzer. Ihm (Harris) war eine handschriftlich zirkulierende Vorlesung Newtons über den sechsten Psalm in die Hand gekommen, in der Newton die Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi unsicher gemacht, zwischen vikarischem Leiden Christi und nicht-vikarischem unterschieden haben sollte (Trotter S. 15 ff.; vgl. dazu Carson S. 159 ff.). Newton verteidigte sich in zwei Broschüren, in denen er [selbst nach Trotter] sich vorsichtiger ausdrückte, ohne die verketzerten Gedankenreihen ganz aufzugeben. Nun griff auch Darby ein, der, nachdem er die erste Hälfte des Jahres 1847 abermals in Südfrankreich zugebracht hatte (epp. I, 142 ff.), spätestens seit dem Herbst 1847 (epp. I, 155) wieder in England weilte: er publizierte (London 1847) Observations on a tract entitled „Remarks on the sufferings of the Lord etc." (W. XV, 52—149) und bald danach A plain statement of the doctrine on the sufferings of our Lord propounded in some recent tracts (W. XV, 150—180). Einzelne Anhänger Newtons zogen sich öffentlich von seinen Irrtümern zurück (Trotter 21). Newton selbst war nun geneigt, kleine Ungenauigkeiten zurückzunehmen (26. Nov. 1547; ib. 20 und p. 25), hielt übrigens in einem offenen Briefe (A letter on subjects connected with the Lords humanity 1848) seine Thesen aufrecht (vgl. D.s Remarks on a letter on subjects etc. W. XV, 208—50). In die durch diese zweite Newtonsche Frage angeregte Bewegung reichten überdies auch die Wellen der ersten noch hinein: noch im Mai 1848 beschäftigte sich ein Meeting in Bath mit der Frage, ob Darbys Bericht in dem Narrative of facts und dem Account of the Proceedings zuverlässig sei (Trotter 26 f.). Man konstatierte die Zuverlässigkeit (ib.; vgl. epp. I, 165). Unmittelbar nach diesem Meeting wurden von den Brüdern in Bristol, die an George Müller ihren persönlichen, an der Bethesda-Kapelle dort ihren örtlichen Mittelpunkt hatten, einige Anhänger Newtons zur Gemeinschaft zugelassen. Als einige anders gestimmte Brüder deshalb die Gemeinschaft mit Bethesda aufhoben, suchten G. Müller und 9 Gleichgesinnte in einem [im Juni 1848 publizierten] offenen Briefe, dem „Briefe der Zehn" (Trotter, appendix S. 53—59), ihre Haltung prinzipiell zu rechtfertigen: sie wollen neutral sein in dem Streit, der in Plymouth ausgebrochen ist, mißbilligen die betr. Irrlehren, wollen aber nicht entscheiden, ob sie wirklich von denen gelehrt sind, denen man sie vorwirft, und beanspruchen prinzipiell das Recht, Brüder aus Plymouth, die ihnen als Brüder sich darstellen, aufzunehmen. Groves, der seit März 1848 zum Besuch in England war und in Bristol bei seinem Schwager wohnte, hat dessen Position geteilt. Doch Darby, der im Frühjahr 1848 wieder in Südfrankreich gewesen war, hat nach seiner Rückkehr gegen diese „Bethesda-Position" Stellung genommen in seinem Bethesda-Circular (W. XV, 253 bis 258). „Bethesdaism" ist ihm von nun ab mit Indifference to Christ identisch (W. XX, 311—16, vgl. epp. I, 249). Von der Gegenseite stammt das bei der Litteratur angeführte Buch von H. Groves und die Five lettres des bekannten Textkritikers Tregelles (vgl. d. A.). Die Bethesda-Brüder, die infolge der ausgebreiteten Beziehungen, die G. Müllers Waisenhaus hatte, nicht auf Bristol beschränkt blieben, haben den Namen Open oder Loose Brethren (so auch D. epp. II, 278) bekommen, während die Darbyiten als Exclusive Brethren von ihnen unterschieden werden. Darbyisten, Newtonianer, Mülleriten — das sind die drei ältesten Gruppen der Plymouth-

brüder. Bei der nahen Beziehung, die zwischen Newtonianern und Mülleriten schon 1847 und 1848 bestand und andauerte (D. epp. II, 278), ist es berechtigt, beide als Teilgruppen der Open Brethren aufzufassen (so Stokes 252). Daß die ursprünglichste all dieser Gruppen die Mülleriten sind, bedarf nach allem Obigen nicht des Beweises.

Auch die Exclusive Brethren hat Darby nicht in ihrer Gesamtheit unter seiner Prophetenautorität behalten. Seine beiden Schriften Sufferings of Christ (1858, 2. edit. 1867, W. XV, 212—361) und The Righteousness of God (1859, W. VII, 404—444) ließen ihn auf Gedankenwege gekommen erscheinen, die an die censurierten Ideen Newtons erinnerten: neben den versöhnenden Leiden werden hier solche genannt, in denen Christus in sympathischer Anticipation die Leiden der Juden trug, die als der Rest Israels (Rö 9, 27; 11, 5) dereinst selig werden, aber als Nachkommen derer, die Christum verwarfen, besondere Strafen zu tragen hätten (Teulon 20 f.). Diesen Einfällen gegenüber haben selbst alte Freunde D.s sich von ihm abgewandt, so W. H. Dormann (vgl. sein bei der Litteratur genanntes, mir unzugängliches Pamphlet The close etc.). Wie die Spaltung der Exclusive Brethren in die „Kellyiten", die „Cleffiten" und die „Darbyiten" (Stokes 552), die nach englischen Angaben (Teulon S. 20, vgl. Diction. p. 44 b) infolge dieser Streitigkeiten 1866 eintrat, im einzelnen sich vollzogen hat, vermag ich nicht anzugeben. In Amerika sind die Darbyisten und die Open Brethren vertreten, doch sind letztere erst in jüngster Zeit in drei Teilgruppen auseinandergegangen, deren dritte eine Abzweigung der zweiten ist (Caroll. S. 60—64). — Nicht über die Menge dieser Gruppen, sondern über ihre geringe Zahl muß man sich wundern. Denn gewiß sagt Carson (S. 181) mit Recht, es sei unmöglich, die Häresien und Irrtümer aufzuzählen, die bei den Darbyisten sich fänden, — denn „ihr Name sei Legion". Tregelles fand bei den Gegnern der Mülleriten Parallelen zu marcionitischen, valentinianischen, eutychianischen und nestorianischen Gedanken (ib.). Was soll auch anders herauskommen, wo theologische Unbildung oder Halbbildung mit halb traditionell gebundenem, halb autonomem Prophetenselbstbewußtsein sich auf die Schrift stürzt, um in rechtem, „geistlichem" Verständnis derselben eine Lösung für die Fragen zu finden, an denen Jahrhunderte lang sich Männer gemüht haben, denen diese Propheten nicht wert wären Schreiberdienste zu thun!

Die eben gelegentlich erwähnte Verbreitung der Plymouthbrüder auch in die neue Welt ist nicht nur der Fluktuation der Bevölkerung zu danken. Darby selbst hat bis in sein hohes Alter eine wahre Reisewut bethätigt. Man wird ihm nicht Unrecht thun, wenn man annimmt, daß bei diesen Prophetenreisen der Ortswechsel das Erfrischende war. Begeistern ist leichter als Erziehen. In der französischen Schweiz, wo er besonders lange gewirkt hatte, fürchtete D. 1848, sich „wie ein Fremder" vorzukommen (epp. I, 166 ff.), und ging deshalb nicht hin; neue Arbeit in Deutschland, in Italien, in den Vereinigten Staaten, in Canada und in Neu-Seeland hat ihn noch nach 20 Jahren gelockt. Ich habe nach den Briefen ein Itinerar mir zusammengestellt. Es hat keinen Zweck, dasselbe hier im Detail zu verwerten. Bis 1854 ist D.s Thätigkeit, wie in den Jahren 1844 bis 1848, zwischen Großbritannien und Südfrankreich geteilt gewesen. Im Mai 1854 tritt Deutschland in seinen Gesichtskreis ein: er hört, daß seit Oktober 1853 im Rheinland 90—100 Personen „bekehrt" seien, und das regt ihn auf, weil er damals nur oberflächliche Kenntnis des Deutschen hatte (epp. I, 279). 1855, 1857, 1861, 1864, 1870, 1874 und 1878 läßt sich dann vorübergehender Aufenthalt D.s in Elberfeld nachweisen. Die Zahl der deutschen Darbyisten (in Rheinland, Westfalen, Nassau, Thüringen, Bayern und Württemberg) ist nicht groß, auch rekrutieren sie sich zumeist aus den unteren Volksschichten (Dresbach S. 277). Doch haben sie [gleichwie die französischen Darbyisten] ihre eigene, von Darby besorgte Bibelübersetzung und ein eigenes Organ, den „Botschafter des Heils" (Elberfeld, Brockhaus). Noch in den letzten Jahren sind von deutschen Darbyisten einzelne Schriften D.s herausgegeben worden (Elberfeld, Faßbender). Auch die Schweiz ist seit Ende 1848 (8. Dezember Genf) wieder in D.s Reiseroute aufgenommen gewesen, noch 1878 hat D. Zürich, Bern, Genf und das Waadtland besucht. In Nordamerika (Canada) war D. zum ersten Male vom Sommer 1862—63; Herbst 1864—65 wiederholte er die Reise und dehnte sie auf die Vereinigten Staaten aus; Herbst 1866 bis Frühjahr 1868 war er zum dritten Male jenseits des Oceans; bei einem vierten Male (Herbst 1868 bis Frühjahr 1869) reiste er von Spanien nach Mittelamerika; auf der fünften amerikanischen Reise (Herbst 1872 bis Frühling 1873) drang er bis St. Louis vor; die sechste und letzte Reise über das Meer (Sommer 1874—77) führte ihn bis S. Francisco und Neu-Seeland. In Italien war D. z. B. 1871 und 1874. Noch in seinem 80. Jahre (1880)

hat er nur die Wintermonate (Oktober bis Dezember) stillgesessen: er begann das Jahr in Südfrankreich, war im Sommer in Irland, im Herbst in Schottland, im Winter in London, wo die Priory im Stadtteil Islington „sein Vatikan“ war (Stokes 552). 1881 hielt ihn wachsende körperliche Schwäche in London und seiner Nähe (Oktober und November: Ventnor auf der Insel Wight) fest, geistig rüstig zeigt ihn noch der letzte seiner gedruckten Briefe vom 28. März 1882. Vier Wochen später (29. April 1882) starb er — bezeichnenderweise nicht daheim in London, sondern in dem südenglischen Badeorte Bournemouth. Verheiratet war D. nie.

Die Zahl aller Plymouthbrüder kann ich nicht angeben. Year-books haben sie nicht. In den Vereinigten Staaten zählten sie 1890 insgesamt 6,661 Kommunikanten (Caroll S. 65). In Canada und Großbritannien werden sie zahlreicher sein; in Großbritannien hatten in der Zeit, als Darby starb, allein die Exclusives 750 „congregations“ (Stokes 552).

Symbole, Kirchenordnungen und dergleichen haben die „Brüder“ noch heute nicht. Auch ein geistliches Amt fehlt ihnen, wenngleich bei einer Gruppe amerikanischer Plymouthbrüder (Carroll S. 62) und wohl auch bei den englischen Newtonianern die Entwicklung auf Einrichtung desselben loszusteuern scheint. Die würdelosen Gottesdienste der Brüder, bei denen Gesang und Ansprachen wechseln, das allsonntägliche Abendmahl — ein gemeinsames Essen und Trinken von Brot und Wein — der festeste Punkt ist, bezeichnen den äußersten Gegensatz zu hochkirchlicher Feierlichkeit, gleichwie die established church als solche von keiner Denomination sich so scharf unterscheidet wie von dem anarchischen Kirchentum der Plymouth-Brüder. Dennoch, ja vielleicht gerade deshalb, ist es nicht selten, daß streng-hochkirchlich Gesinnte, wenn sie mit der Staatskirche zerfallen, zu den Plymouth-Brüdern gehen. **Loofs.**

Darius, im AT. דָּרְיָוֶשׁ, griech. *Δαρεῖος,* Dârajawusch in den altpersischen (s. u.), Da-a-ri-ia-musch, Da-ri-ia-musch, Da-a-ri-muš, Da-ri-muš (vgl. Schrader, keilinschr. Bibl. IV [1896], 304 ff.) in den babylonischen Keilschriften. Die Deutung des Namens durch *ἑρξείης,* der Halter (Lassen: Festhalter), bei Herod. 6, 98 wird bestätigt durch Skr. dhṛi, halten, tragen (cf. dhara, tragend), sowie durch neupers. dârâ, „haltend“, als Bezeichnung Gottes oder eines mächtigen Königs (vgl. Vullers, lex. pers. I, 783). Von den verschiedenen Königen dieses Namens werden im AT. erwähnt:

1. Darius der Meder, Da 6, 1 ff. 11, 1, Sohn des Achaschverosch (9, 1). Die alte Streitfrage über die Person dieses Darius hängt auf das engste mit der Frage in betreff des Belschazzar Da 5 und der Geschichtlichkeit des Buches Daniel überhaupt zusammen (s. o. S. 455, 24 ff.). Der exegetische Thatbestand von Da 6, 1 ff. vgl. mit 5, 28 läßt kaum eine andere Auffassung zu, als die, daß Darius der Meder als unmittelbarer Nachfolger des Belschazzar in einem Alter von 62 Jahren das Reich „empfing“ (vgl. 9, 1: der über das Reich der Chaldäer zum König gemacht worden war). Jedenfalls ist er als wirklicher Großkönig des ganzen medo-pers. Reiches gedacht (vgl. Da 6, 2. 8. 26), sowie als unmittelbarer Vorgänger Cyrus des Persers (6, 29). Diese medische Zwischenherrschaft zwischen dem letzten Chaldäer und Cyrus erscheint in unlösbarem Widerspruch mit den glaubhaftesten sonstigen Überlieferungen über die Geschichte jener Zeit (vgl. die ausführlichen Untersuchungen von M. Duncker, Gesch. des Alterth. IV, 254 ff. der 4. Aufl., und G. Rawlinson, the five great Monarchies II, 418). Nach dem Kanon des Ptolemäus folgt auf den letzten Chaldäer Nabonadius (Nabu-nâ'id der Keilschriften) sogleich Cyrus als erster Perserkönig in der Herrschaft über Babylon. Diese Angabe hat durch einige neuerdings aufgefundene Urkunden ersten Ranges, die sogen. Annalen des Nabunaid und die vierzigzeilige babylonische Inschrift auf dem Thoncylinder des Cyrus (vgl. zu beiden Schraders Keilinschriftl. Bibliothek, Bd III, Abt. 2, Berl. 1890) unwiderlegliche Bestätigung gefunden. Ferner: Herodot berichtet, daß mit dem gewaltsam (I, 96 ff.) von Cyrus entthronten Astyages der Mannesstamm der medischen Könige ausgestorben sei (I, 109). Berossos (bei Jos. c. Ap. I, 20) weiß gleichfalls nur von einem Königtum des Cyrus nach der Eroberung Babylons, ebenso Ktesias, Alexander Polyhistor (bei Euseb. chron. arm.; vgl. die Übersetzung in Niebuhrs Gesch. Assurs und Babels S. 497), Strabo, Diod. Sic., Dionys. v. Halik., Justin. Im Einklang damit steht auch die Angabe des Ptolem. Kanon, daß Cyrus 9 Jahre über Babylon geherrscht habe; da er 529 starb, so datiert demnach seine Herrschaft bereits von der Eroberung Babels an. Diesen schwerwiegenden Zeugnissen gegenüber lohnt es sich nicht mehr der Mühe, die zur Verteidigung der Geschichtlichkeit von Da 6, 1 versuchten Hypothesen (vgl. besonders Hengstenberg,

Authentie des Daniel S. 48 ff. und die ausführliche Darstellung Keils im Kommentar zum Daniel, S. 137 ff. und 160 ff.) nochmals zu widerlegen. Erwähnung verdient höchstens eine Hypothese, die sich auf ein wirkliches Zeugnis aus dem Altertum stützen kann und die daher seit Josephus (Alterth. 10, 11, 4) die meisten Anhänger für sich gehabt hat, das ist die Identifizierung Darius des Meders mit Kyaxares II. in der Cyropädie Xenophons. Nach dieser Quelle war Kyaxares der Sohn und Nachfolger des Astyages, somit Oheim des Cyrus (Cyrop. 1, 5, 2). Unter seiner Oberhoheit kämpft Cyrus gegen die Lyder, nur für ihn erobert er Babylon. Dafür erhält er die Tochter des Kyaxares zum Weibe und Medien als Erbe derselben (8, 5, 19 ff.). Aus dem Umstand, daß Kyaxares II. somit eigentlich ein Scheinkönig Babylons von Cyrus' Gnaden gewesen wäre, erklären die Anhänger dieser Hypothese das קַבֵּל Da 6, 1 und das הָמְלַךְ 9, 1 und weisen auf die Verwandtschaft der Namen Darius (Regierer) und Kyaxares (Uwakshatra, d. i. Selbstherrscher) hin. Allerdings müßte man eine gleiche Licenz der Benennung dann auch für Achaschverosch, den Vater dieses Darius, in Anspruch nehmen, während Achaschverosch sonst nur als Umschreibung des pers. Khschajârschâ, Xerxes steht (daher LXX Da 9, 1 diesen als Vater des Darius einsetzen). Dagegen steht die Hypothese Hofmanns, daß der Kyaxares des Xenophon ein jüngerer Bruder des Astyages gewesen und von diesem als König über Babylon bestellt worden sei, ebenso mit dem Großkönigtum des Darius, wie mit Xenophon, dem einzigen Gewährsmann für Kyaxares II., in Widerspruch. Da nun aber eine Notiz der Cyropädie bei dem bekannten Charakter derselben (vgl. das Urteil Niebuhrs, Gesch. Assurs und Babels, S. 61) gegenüber den oben angeführten urkundlichen Zeugnissen nicht in Betracht kommen kann, so bleibt es bei dem Ergebnis, daß irgendwelcher Beherrscher Babels zwischen Nabunaid und Cyrus ausgeschlossen ist. Eine andere Frage ist jedoch, wie die mehrfach getrübte Überlieferung in Da 6, 1 ꝛc. entstanden ist. Da Darius der Meder 9, 1 ein Sohn des Achaschverosch, d. i. des Xerxes, heißt, so wird immer die natürlichste Annahme bleiben, daß eigentlich Darius Hystaspis gemeint ist, nur daß dieser in Wahrheit der Vater des Xerxes war. So zuletzt wieder Behrmann in seinem Kommentar zum Daniel (Gött. 1894), S. XIX. Allzu künstlich ist dagegen Behrmanns weitere Hypothese, die mehrfache Unterwerfung Babels durch Darius Hystaspis sei konfundiert mit der Besetzung durch Gobryas, den Feldherrn des Cyrus (539), und die selbstständige Herrschaft des Darius mit der Statthalterschaft des Gobryas; in „Darius dem Meder" soll sich sogar eine Erinnerung daran erhalten haben, daß Gobryas vorher Statthalter eines Teils von Medien war. Das Richtige hat vielmehr E. Schrader gesehen, wenn er (die Keilinschriften und das AT., Gießen 1883, S. 437), „die das Buch Daniel durchziehende Vorstellung von einem solchen medischen Zwischenreiche (vgl. 5, 28. 8, 3. 20 und insbes. 7, 3 ff.!) auf eine unklare Erinnerung an die einstige Machtstellung der Meder zurückführt. Somit war die Hypothese, die schon Hieronymus (ed. Basil. V, 581ᵃ) zu Da 5, 1 als eine in Graecis voluminibus gefundene erwähnt, daß Darius der Meder mit Astyages, dem Großvater des Cyrus, zu identifizieren sei, von einem richtigen Gefühle geleitet, nur daß eben der verschollene Name des Astyages durch den geläufigeren Namen Darius ersetzt wurde (so auch Schrader in Riehms Handwörterb.², S. 299).

2. Darius, Sohn des Hystaspes (Vistâçpa, in den babylon. Keilschriften Ustaaschpi) aus dem Geschlecht der Achämeniden, König der Perser von 521—485 v. Chr. — Die 10 bis jetzt bekannten meist trilinguen Keilinschriften dieses Königs (meist persisches Original mit babylonischer und einer anderweitigen Übersetzung) finden sich aufgezählt von Schrader in der ZdmG Bd 26, S. 7 ff.; ebendas. S. 339 ff. wird der assyrisch-babylon. Text derselben nebst deutscher Übersetzung mitgeteilt (vgl. außerdem Bezold, Achämenideninschr., in Delitzschs und Haupts Assyriol. Bibl., Bd II [1882]; Weißbach, Die Achämenideninschriften zweiter Art, ebendas. Bd IX [1890] Weißbach und Bang, die altpers. Keilinschr. I, ebendas. Bd X [1893] Straßmaier, Inschr. von Darius, Leipz. 1892 f.; über die Trümmer der Inschriften in betreff des Suezkanals, gefunden bei Schaluf und Tel-el-Maschuta: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéol. egyptiennes et assyriennes, Paris 1870 ff. VII, 1 ff. IX, 131 ff. XI, 160 ff. XIII, 97 ff.; über die griech. Steininschrift von Dermendjik: Bulletin de correspondance Hellenique XIII [1889], p. 529 und Dittenberger im „Hermes", Bd 31 [1896], S. 643 ff. Neun babylonische Urkunden aus der Zeit des Darius gab Peiser mit Übersetzung heraus in Schraders „Keilinschriftl. Bibl. IV, S. 302 ff.). Die wichtigste dieser Inschriften, die große Felseninschrift von Behistan, berichtet ausführlich die Entthronung des Magiers Gaumata (des Pseudo-Smerdis der Griechen) durch Darius und die sechs mit ihm verschworenen Fürsten, sowie die Bekämpfung anderer Empörer. Erscheint Darius in den

Inschriften als ein Fürst von eifriger Religiosität, so wird ihm andererseits in den Profanquellen die allseitige Hebung des persischen Reichs durch eine glückliche Regierung nachgerühmt (vgl. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. Lpz. 1887, S. 30 ff.). Aus dem 2. Jahre dieses Darius sind die Orakel Hag 1, 1 ff., 15 ff., 2, 10 ff. und Sach 1, 7 ff. datiert, aus seinem 4. Jahre Sach 7, 1 ff. Nach Esr 4, 24 wurde im 2. Jahre des Darius der unter Cyrus (4, 5) unterbrochene Bau des zweiten Tempels wieder aufgenommen und in seinem 6. Jahre (Esr 6, 15) infolge seiner thatkräftigen Unterstützung (Esr 6, 1—12; vgl. 3 Esr 4) vollendet; vgl. zu dem Briefwechsel mit Darius Esr 5 f. insbes. Meyer, Die Entstehung des Judenthums (Halle 1896), S. 30 ff.

3. Darius Codomannus, 336—30 v. Chr., 1 Mak 1, 1 als der von Alexander dem Gr. besiegte „König der Perser und Meder" genannt. Auch Neh 12, 22 kann nur an diesen Darius gedacht werden, wenn der mitgenannte Jaddua identisch ist mit dem *Ἰαδδοῦς*, welchen Jos. Alterth. 11, 8, 4 als Hohenpriester unter Alexander d. Gr. aufführt.

Kautzsch.

Dataria, Datarius s. Kurie.

Dathenus, Petrus, gest. 1590. — Hub. ter Haar, Specimen historico-theol. P. Datheni vitam exhibens, Traj. ad Rh. 1858; H. Q. Janssen, Petrus Dathenus, Delft 1872; Des Unterzeichneten Lebensbild von P. Dathenus im Pfälz. Memorabile f. 1886 S. 5 ff. in Blätter der Erinnerung an Dr. Kasp. Olevianus, Barmen 1887 S. 28 ff. im Amsterdamsch Zondagsblad 1888, S. 15 ff.; Biographie nationale de Belgique. Tom. IV, Art. P. Dath.; Frankfurter Religionshandlungen, Bd I.

Petrus Dathenus, geb. 1531 oder 1532 zu Kassel, im heutigen französischen Departement du Nord bei Hazebrouck, wurde als junger Mönch in einem Karmeliterkloster bei Ypern von den Ideen der Reformation ergriffen und darauf ein feuriger Verkündiger der evangelischen Wahrheit in Westflandern. Den Verfolgungen, welche wider die Bekenner derselben ausgebrochen waren, entzog er sich mit mehreren Landsleuten durch die Flucht nach England, von wo er jedoch unter Maria der Blutigen wiederum weichen mußte. Im September 1555 wurde er von Mykronius aus Norden in Ostfriesland als Pastor der flamandischen Gemeinde zu Frankfurt am Main, an welche er von Joh. a Lasko berufen worden war, eingeführt. Hier hatte er heftige Kämpfe mit den lutherischen Predigern zu bestehen, welche von Joachim Westphal zu Hamburg, dem verbissensten Gegner der Reformierten in jenen Tagen, sich gegen diese Fremdlinge aufstacheln ließen. In einer „Kurtzen und wahrhaftigen Erzählung" hat D. alle die Bedrückungen geschildert, denen er sich hier mit seinen Gemeindegliedern ausgesetzt sah. Trotz der Fürsprache des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz und des Landgrafen Philipp von Hessen, verbot der Magistrat unterm 23. April 1561 den Niederländern die Ausübung ihrer Religion. Während nun ein Teil derselben sich nach England wandte, ein anderer in ihr Vaterland zurückkehrte, wo die meisten der schrecklichen Inquisition verfielen, nahm D. mit ungefähr sechzig Familien seine Zuflucht zu dem genannten Kurfürsten, welcher den Flüchtlingen das Kloster Groß-Frankenthal zur Niederlassung anbot. In wenigen Jahren wurde dasselbe durch den Fleiß dieser Ansiedler in eine blühende Industriestadt verwandelt. D., in der Folge Hofprediger des pfälzischen Kurfürsten und als solcher auch in manchen politischen Missionen gebraucht, hat sich nicht bloß als Leiter der pfälzischen Fremdengemeinden in seiner Zeit einen Namen erworben, sondern auch durch seine Bestrebungen, die Reformierten Frankreichs und der Niederlande sowie auch der Pfalz durch völlige Übereinstimmung in Lehre und Ceremonien aufs engste zu verbinden. Zu dem Ende übersetzte er den Heidelberger Katechismus 1566 in die niederländische Sprache, revidierte die Konfession des Wallonen Guy de Brès, welche nachher auch als niederländisches Glaubensbekenntnis anerkannt wurde, bearbeitete holländisch die Psalmen des Clemens Marot, welche bis zum Jahre 1773 im kirchlichen Gebrauche in den Niederlanden waren, verfaßte eine Liturgie für dieselben und befestigte durch solche Arbeiten die Lehre Calvins in seinem Vaterlande. Das Kompromiß der Adligen rief ihn im Frühjahr 1566 in dasselbe zurück. Er beteiligte sich mit Eifer an den sog. Feldpredigten zu denen die Anhänger der Reformation ihre Zuflucht nahmen, weil man ihnen den Gebrauch der Kirchen versagte. Im Mai dess. Jahres präsidierte er der Synode zu Antwerpen. Nur mit Mühe entzog er sich den Verfolgungen der Inquisition und kehrte im Frühjahre 1567 in die Pfalz zurück. Hierauf zog er mit dem Pfalzgrafen Johann Kasimir als Feldprediger nach Frankreich. Im November 1568 treffen wir ihn als Moderator der zu Wesel gehaltenen Synode der Niederländer an.

Epochemachend ist auch sein Auftreten auf dem Frankenthaler Religionsgespräch mit den Wiedertäufern im Juni 1571, sowie auf dem Konvente zu Frankfurt 1577. Im J. 1578 folgte er einem Rufe nach Gent, wo er bald in den Geist der Unzufriedenheit der streng reformiert Gesinnten über das Bündnis Wilhelms von Oranien mit dem französischen Herzoge von Anjou sowie über die Genter Pacifikation, welche nur den Römischen zu gut kam, hineingezogen wurde. Darin bestärkte ihn noch Johann Imbyse, der Gouverneur von Gent. Er ließ sich zu öffentlichen Rügen über des Prinzen Handlungsweise hinreißen. Beide mußten vor dem Zorne dieses fliehen und begaben sich in die Pfalz. Bei der Rückkehr in die Niederlande wurde D. festgenommen. Nach achtwöchentlicher Gefangenschaft gab man ihn, da seine Unschuld sich erwies, frei. In seinem Innern gebrochen verließ er sein Vaterland und begab sich nach Husum, dann nach Stade und Danzig, zuletzt nach Elbing, wo er am 16. Februar 1590 sein Leben endete. In seinen letzten Lebensjahren hatte er den Beruf eines Arztes ausgeübt.

D. hat in einigen kleinen polemischen Schriften mit aller Schärfe die Lehre Roms bekämpft. Gegen die Lutheraner ist er stets mit großer Mäßigung aufgetreten. Der Jesuit Strada, dem Fr. v. Schiller gefolgt, ebenso die Partei des großen Oraniers, haben ihn sehr unrichtig beurteilt. Von seinen Schriften, welche von logischer Schärfe und gründlicher theologischer Bildung zeugen, hat 1884 Prof. Doedes zu Utrecht **„Eene christelijke Samenspreking uit Gods Woord"** neu herausgegeben. **Fr. W. Cuno.**

Daub, Karl, gest. 1836. — Rosenkranz, Erinnerungen an Daub, 1837; Strauß, Charakteristiken und Kritiken 1839; Allg. Kirchenzeitung 1837 Nr. 26; Nekrolog der Deutschen vom J. 1836; Mücke, Die Dogm. des 19. Jahrh.s 1867 S. 103; Landerer, Neueste Dogmengesch. 1881 S. 269; Frank, Gesch. und Kritik der neueren Theologie 1894 S. 163.

K. Daub wurde den 20. März 1765 in Kassel von armen Eltern geboren, aber unter den beschränkten Verhältnissen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte sich frühzeitig seine Liebe zur Wissenschaft, daher er auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt sich für das Universitätsstudium vorbereitete, schon damals, wie er selber sagt, durch die Lektüre platonischer Schriften für das Studium der Philosophie angeregt. Seit 1786 studierte er in Marburg, in das Haus des Philosophen Tiedemann aufgenommen, Philosophie, Philologie (so namentlich auch mit Vorliebe die hebräische Grammatik) und Theologie, und wurde im Jahre 1791 Mitaufseher der Stipendiaten und akademischer Docent in Marburg, als welcher er philosophische, philologische und theologische Vorlesungen hielt. Wegen seines freieren, d. h. kantischen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt, welche Stelle er aber schon 1795 verließ, einem Rufe an die Universität Heidelberg als Professor der Theologie folgend. Hier erst hat er den ihm angemessenen Wirkungskreis gefunden, dem er nun auch 41 Jahre lang bis zu seinem am 22. November 1836 erfolgten Tode angehörte.

So einfach dieser äußere Rahmen seines Lebens ist, so reich und bedeutend ist sein Inhalt; denn sehen wir zunächst noch ganz ab von seinen wissenschaftlichen Leistungen und ihrem Werte, und fassen zuerst die sittliche Seite seiner Persönlichkeit ins Auge, so zeichnete sich Daub aus durch den heiligen Ernst, mit welchem er der theologischen Wissenschaft als Priester diente, durch den sich hingebenden, nie ermüdenden Eifer, mit welchem er immer von neuem in ihre schwierigsten Probleme sich hineinarbeitete, durch die gewissenhafte Treue, mit der er die Pflichten seines akademischen Berufes erfüllte, und durch die begeisterte Liebe, welche er der studierenden Jugend entgegentrug. Es verdient das Letztere um so mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Zuhörern war, welche zu seinen Füßen saß. Das aber, wodurch Daub am meisten in persönlicher Beziehung hervorragt, war die sittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältnissen, im Berufs- wie im Privatleben bewies, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloser Arroganz und Eitelkeit oft in sehr scharfem ja derbem Urteil heraustreten ließ.

Daubs theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kantschen Philosophie, welche ihm kongenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntnis der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenes „Lehrbuch der Katechetik", in welchem er sich vollständig zu den Kantschen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den prak-

tischen Gehalt der Bibel und Kirchenlehre und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens“ bekennt. Aber es dämmert einerseits doch schon an einzelnen Stellen eine andere Anschauung von der Selbstständigkeit der Religion und der Erkenntnis ihres Inhaltes auf, und andererseits enthält die ganz Kantsche Ansicht von der Notwendigkeit der Accommodation an das Positive der Religion und des „Eingehens in die Selbsttäuschung der Gemeinde“ eine solche Halbheit, daß „eine so entschiedene Natur, wie die Daubs, nicht dabei stehen bleiben, entweder mit dem positiven Christentum vollends brechen oder sich inniger und wahrhafter an dasselbe anschließen mußte (s. Strauß S. 57). Daub berichtet selbst, wie er zuerst durch Schellings und Hegels frühere Schriften zum Zweifel an der Richtigkeit seiner Kantschen Ansicht veranlaßt worden, sich „späterhin ganz von ihr befreit habe“ und wieder „zum Historisch-Positiven des Christentums gelangt sei“ (Vorwort zum „Judas Ischarioth“, erstes Heft).

Seinen neu d. h. schellingisch umgestalteten Standpunkt sprach Daub in den gemeinschaftlich mit Creuzer seit 1805 herausgegebenen „Heidelberger Studien“ zuerst aus durch die Abhandlung: Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zu der Lehre von den symbolischen Büchern. Charakteristisch ist vor allem die Art, wie er hier die Religion von vornherein als eine objektive Macht auffaßt, welche, in die Endlichkeit eingehend, das Eigentum von Völkern und die Eigenschaft von einzelnen wird und je nach der Verschiedenheit der Völker eine verschiedene Form annimmt. Die christliche Religion, deren Vorzug darin besteht, das allen Religionen gemeinsame übersinnliche ewige Wesen auch in der zeitlichen und sinnlichen Form zu bewahren (Studien Bd 1, S. 120), prägt sich daher auch wesentlich als Volksreligion aus, und zwar, da jede Religion eine Seite des Aktuosen und Doktrinalen (Kultus und Lehre) hat, wird auch das Christentum je nach der Verschiedenheit des Charakters der einzelnen Völker diese beiden Seiten in verschiedenem Mischungsverhältnisse ausprägen. Indem Daub so die christlichen Konfessionsunterschiede je nach dem Übergewicht der einen oder anderen Seite oder dem Gleichgewichte beider schematisiert und dies wieder in Zusammenhang mit dem Nationalcharakter bringt, spricht er damit eigentlich die volle Gleichberechtigung dieser Unterschiede aus, und rühmt er es als Vorzug des deutschen Volkes, daß es als geteilt in Protestantismus und Katholizismus die Seite des Aktuosen innerhalb des Katholizismus und die Seite des Doktrinalen innerhalb des Protestantismus in ein relatives Gleichgewicht gesetzt habe. Daher sollen nun auch die Versuche zur absoluten Vereinigung beider Kirchen Anschläge zur Vernichtung des deutschen Nationalcharakters und der deutschen Nation selbst sein, welche eben in jenem Gleichgewichte ihr Bestehen habe. So gedankenreich diese Auseinandersetzung nun auch ist, so klar ist doch, daß hier die geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche nicht verstanden und das Recht der reinigenden Fortbildung der gegebenen Normen nicht anerkannt werden kann. Wir haben darin, so wenig Daub das will und sich selbst gesteht, den Anfang seines restauratorischen Positivismus, wie er in jener Zeit überhaupt schon hervortritt. Noch mehr ist dies zu erkennen in der Abhandlung über die „Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältnis zum akademischen Studium beider“ (Heidelb. Studien Bd 2, S. 1 ff.).

Durchgeführt ist der in diesen Vorarbeiten eingenommene Standpunkt in den Theologumena vom Jahre 1806, womit zu verbinden ist die Einleitung in das Studium der Dogmatik vom Jahre 1810. Indem ich in Beziehung auf das Einzelne des Inhalts auf Strauß verweise, beschränke ich mich darauf, einige Hauptpunkte herauszuheben. Daub begründet seinen Standpunkt hier einmal gegenüber vom Supranaturalismus, welcher die Wahrheit des Dogmas aus der Schrift als von Gott eingegebener erweisen wolle, während doch tantum abest ut scriptura sacra doctrinae christianae fons sit, ut nisi ipsum Deum auctorem habeat, vix sacra dici possit, Theolog. S. 357, vgl. Einleit. S. 352, und so zuletzt die Historie, die nur zeitliche Wahrheit lehren und bezeugen kann, den Erkenntnisgrund der ewigen Wahrheit enthalten müßte (Einleit. S. 353); weiter sodann begründet Daub seinen Standpunkt auch gegenüber vom Rationalismus, der nur dem zeitlichen Ursprung der kirchlichen Dogmen nachspüre (Theolog. S. 453) und die Schranken der menschlichen Vernunft als solcher als die Grenzen der Wahrheit und der Erkenntnis überhaupt betrachte und darum das übervernünftige Dogma entweder schlechthin verwerfe oder es zum Vernünftigen herabziehe und damit seiner ewigen Wahrheit beraube. Der wahre Standpunkt ist vielmehr nach Daub der spekulative; das heißt, man muß seinen Standort in der Idee Gottes selbst nehmen (Einleit. S. 365), und zwar so, daß man nicht bei der Kantschen Entdeckung stehen bleibt, wonach die Vernunft nicht das erzeugende Prinzip derselben ist, sondern zu der Entdeckung weiter geht, daß die

Idee Gottes in der Vernunft durch Gott selber sei; „die Vernunft ist nicht die Quelle, sondern das Organ der Erkenntnis Gottes; Quelle derselben ist die Offenbarung Gottes, zunächst nicht in der Natur, und nicht in der Bibel, sondern in der Vernunft selbst; Gott offenbart sich durch sich selbst in der Vernunft" (Einleit. S. 362 ff.). Die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die Religion, die unmittelbar aus ihm hervorgeht als sein Wissen von sich; sie scheint im Menschen zu entstehen, eigentlich aber entsteht der Mensch für sie. Als menschliche geht sie aber allerdings auch in die Endlichkeit ein und wird eine verschiedene im einzelnen Menschen wie in mannigfaltigen Formen je nach dem verschiedenen Charakter der Völker und Zeitalter. Während nun aber in allen anderen Formen die Urreligion mannigfach getrübt sich darstellt, erscheint sie in der christlichen Religion am vollkommensten, man kann sagen, auf absolute Weise. Eine Theologie als Wissenschaft der Religion aber wäre an sich um dieser selber willen nicht notwendig, so lange diese ihre volle Kraft auf das Volk ausübt (Theolog. S. 12, Einleit. S. 103); nicht ein Mangel, der im Glauben selbst als solchem läge, treibt zur Erkenntnis fort, sondern der entstehende Mangel an Glauben, der Unglaube und Aberglaube. Man bemerke hier, sagt Strauß, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philosophie, das Beruhen in der Unmittelbarkeit als dem Höchsten; es ist näher einerseits die spinozische Immanenz, welche die Differenzierung und Vermittelung der ruhenden Einheit zum Opfer bringt, andererseits der romantische Zug der Zeit, welcher Religion und Philosophie, Glauben und Wissen in einander schmelzend, die selbstständige Bedeutung eines vermittelten Wissens zu unterschätzen geneigt ist. Daub zwar erwehrt sich dessen in seinem mächtigen persönlichen Erkenntnisdrang möglichst, aber die Art wie er nun die Theologie und Philosophie als Wissenschaft in Verhältnis setzt, sie zwar unterscheiden, aber nicht scheiden will und schließlich die Sache in einer haltlosen und unklaren Schwebe hängen läßt, erinnert doch noch zu sehr an die unkritische phantastische Weise der früheren Schellingschen Philosophie, welche den Unterschied von Philosophie und Theologie, von spekulativer und geschichtlicher Betrachtung verschwemmt.

Was die Ausführung der Theologumena selbst in dem gedruckten Werke betrifft, so muß es, so wenig Daub und seine Freunde das Wort haben wollten, doch dabei sein Bewenden haben, daß sie wesentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in spinozisch-schellingsche Philosopheme bestehe, die sich allerdings als solcher nicht klar bewußt ist, und im einzelnen über die Schranken des eingenommenen philosophischen Standpunktes hinausgreifend, auch manche treffliche, aus dem Wesen der christlichen Wahrheit selbst geschöpfte Gedanken herausarbeitete. Im einzelnen ist besonders bemerkenswert, wie Daub ganz ebenso wie Schelling hin- und herschwankt zwischen dem spinozischen Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten als bloßer Täuschung des Verstandes und der platonisierenden Vorstellung von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideen. Weil aber D. von seinen spinozischen Prämissen aus eine wirkliche Entstehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterschiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der schroffsten Weise für das Eitele, Nichtige, das nur den Schein des Seins hat, womit aber in der That nichts erklärt, ebensowohl zu viel als zu wenig gesagt ist. Obgleich nun aber dieser behauptete Widerspruch mit Gott und Abfall von Gott in der That keiner ist, wie bei Schelling, muß doch derselbe von Daub umsomehr betont werden, als er die Voraussetzung ist für den Begriff der Versöhnung, die ihm nichts ist als die Tilgung des Widerspruchs in der Welt, die Zurückführung der von Gott abgefallenen Welt in Gott, ihren Urgrund. Gott ist zwar an und für sich der sich selbst genug Seiende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt thut er sich auch an ihrer Statt genug, indem er das inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, delet et sibi sacrificat, S. 74. Die Welt als abgefallene, kann Gott nicht genugthun, nur Gott selbst kann der Genugthuende sein; als der Gott genugthuende Gott ist er der Sohn, als der, dem genuggethan wird, ist er der Vater, beide aber sind an sich eins; die Versöhnung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wodurch diese Versöhnung der Welt mit Gott geschehe, so erhalten wir die echt pantheistische Antwort: conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Daß dies eigentlich nur eine Versöhnung der Welt mit Gott ist, nicht eine Versöhnung des Menschen mit Gott, hat Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 705 mit Recht hervorgehoben, das heißt aber genauer: der Prozeß der Versöhnung ist ein metaphysischer, kein ethischer. Damit sind wir von selbst auf die Frage weitergeführt, wie Daub die Person und das Werk des historischen Christus eben im Verhältnis zu jenem metaphysischen Prozeß auffaßte. In dieser Beziehung ist es nun ganz

bezeichnend, wie Daub einerseits die biblisch-kirchlichen Bestimmungen über Person und Werk Christi nur wie symbolische Bezeichnungen des allgemeinen kosmischen und metaphysischen Prozesses handhabt, andererseits aber doch wieder alles Ernstes die Person Jesu von Nazareth und sein Werk als die geschichtliche und zwar vollkommene Verwirklichung der Idee der Menschwerdung und Versöhnung hinstellt; freilich treibt die Schwerkraft der Prämissen ihn immer wieder, ohne daß er es sozusagen selbst bemerkt, auf die erste Seite einer symbolischen Fassung der Person des historischen Christus zurück. Aber der Konsequenzen seiner spekulativen Prämissen war er sich nicht bewußt; er wollte Faktum und Dogma zugleich mit diesen Prämissen festhalten. Allerdings können, wie Baur sagt, die geschichtlichen Thatsachen der christlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Theologumena nur als Symbole gelten, aber obwohl sie das einerseits sind, sollen sie doch auch wiederum nicht nur das sein; man vergleiche in dieser Hinsicht den äußerst bezeichnenden Satz Theolog. S. 333: ipse Christus non mythologice sed historice, vita sua et morte homines docuit, genus eorum, quod a rerum inanitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse. Weiter aber sagt Baur treffend: auch darüber, wiefern diese Symbole zur Vermittelung des religiösen Bewußtseins notwendig sind, oder wenn wir es allgemeiner ausdrücken mögen, wie überhaupt das religiöse Leben im Glauben an den historischen Christus unter den Daubschen Voraussetzungen sich vollziehen soll, hat er sich in keine Untersuchungen eingelassen, und zwar einfach, weil er es eigentlich nicht konnte, weil er mit einem Worte auf seinem bisherigen Standpunkte nicht nur das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, sondern auch und noch vielmehr das Böse, wie es als eine Macht im menschlichen Willen herrscht, nicht zu begreifen vermochte.

Diese Achillesferse seines früheren Systems war es, was ihn auf die zweite mittlere Periode seiner theologisch-philosophischen Entwicklung hinüberführte, welche in der 1816 bis 1818 erschienenen Schrift: Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältnis zum Bösen, sich darlegt. Auch diese Schrift war äußerlich bedingt durch die weitergehende Entwicklung der spekulativen Philosophie, mit welcher er fortan in lebendigem, geistigem Verkehr blieb. Die ein Jahr nach den Theologumena erschienene „Phänomenologie" Hegels studierte Daub eifrig, und wenn auch in der „Einleitung in die Dogmatik" und im „Judas Ischarioth" eine gewisse Einwirkung dieses Studiums sich mag erkennen lassen, so tritt dies doch völlig zurück gegen den Eindruck, welchen die Erscheinung der Schellingschen Abhandlung „über die Freiheit" auf Daub machte. Diese Schrift vermittelte für ihn den Übergang zu der Anschauungsweise, welche im Judas Ischarioth sich ausspricht. Diese kann nun gewissermaßen als das entgegengesetzte Extrem von der früheren betrachtet werden. Will es Daub in den Theologumena nicht gelingen, von der Höhe der spekulativen Idee in die Ebene des historischen Christentums herabzukommen, so stürzt er sich nun hier, sozusagen, ganz in das Faktische der biblischen Geschichte und zieht das Spekulative in noch ganz anderer Weise, als dies in den Theologumena geschah, in die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte hinein; und wenn ihm der Schlüssel zum Verständnis des historischen Christentums darum früher fehlte, weil er keinen rechten Begriff vom Bösen hatte und finden konnte, so nimmt ihn nun der Begriff des Bösen als einer positiven Störung in solchem Maße in Besitz, daß er für ihn fast zu einem absoluten wird und ihn bis hart an die Grenzen eines gnostischen Dualismus fortreißt. Es ist nicht nur die Einsicht in das Rätsel, welches zuletzt überhaupt im Dasein des Bösen als einer positiven Störung übrig bleibt, sondern persönlich bei Daub auch das Gefühl, wie schwer seine weitgreifenden Sätze über das Böse mit den Voraussetzungen der speculativen Philosophie kollidieren, was ihn nun auch dazu fortdrängt, dieses Böse für ein wirkliches, wenn auch falsches „Wunder" zu erklären; aber diesem müssen nun auch ebenso auf der anderen Seite positive und wahre Wunder entsprechen, welche in der Realität des Ursprünglich-Guten in Gott, in seiner abbildlichen Verwirklichung in der Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Wiederherstellung des Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menschwerdung Gottes, und die absolute Unsündlichkeit Christi, des Menschensohnes, sich darstellen, weswegen Daub von einem fünffachen Wunder in diesem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensprozesse redet, und jetzt energisch gegen die Leugnung des Wunders überhaupt protestiert (Jud. Ischar. Bd 2, S. 90). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Bösen hier von Daub gehandhabt wird, gnostisch-phantastische Übertreibung finden, so ist doch Daub hier durch das Hervorkehren des unbegreiflichen rätselvollen Wesens des Bösen der Wahrheit näher gekommen oder geblieben, als wenn er es später für eine Schmach der Philosophie er-

klärte, das Böse nicht begreifen zu können; ja er hat sogar in der These vom Naturbösen, ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Theologie, noch mit der Abschwächung einer spekulativen Konstruktion gelöst ist, tiefer in das allerdings „unheimliche" Auge gesehen und in den seltsam lautenden Äußerungen über den Zusammenhang von Raum und Zeit mit dem Bösen wenigstens angestreift an die nicht unwichtige Frage über die ethische Bedeutung des Raumes und der Zeit. Bei aller Exzentrizität bleibt darum diese Schrift Daubs die geistreichste und tiefsinnigste aller seiner Schriften. Zunächst war sie freilich für den nüchternen rationalistischen Magen mancher Zeitgenossen eine gar zu starke und unverdauliche Speise (vgl. darüber die Rezensionen in der Leipziger Litteraturzeitung vom Jahre 1816 Oktober, und Haller Litteraturzeitung von 1817 März) und vermehrte das Mißtrauen gegen seine Bestrebungen. Man erinnere sich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik, Symbolik und spekulativen Philosophie auch der Rationalismus um sich griff und gegen jene Bestrebungen offen und heimlich reagierte. Namentlich war es Voß, der in seinem banausischen Aufklärungsfanatismus solche Anschauungen, wie die Daubs, verfolgte und seit seiner Entzweiung mit Creuzer, dem Freunde Daubs, diesen insbesondere wegen des „Judas Ischarioth" des Rückfalls in das Papsttum und in das „Barbartum" des Mittelalters beschuldigte und ihm die Absicht unterschob, eine „katholisch-protestantische Idealkirche" begründen zu wollen, was im Jahre 1826 eine förmliche Untersuchung von seiten der Regierung, aber auch für Daub ein günstiges, für Voß dagegen, den Daub später „seinen seligen Verleumder" zu nennen pflegte, ein derb zurechtweisendes Urteil zur Folge hatte, mit dessen Mitteilung man aber den sterbenden Voß verschonte.

Unterdessen war die letzte Wandlung mit Daubs Standpunkt vor sich gegangen. Nachdem hauptsächlich auf Daubs Betreiben Hegel im Jahre 1816 nach Heidelberg berufen worden war, knüpfte sich ein enges Band zwischen beiden Männern, aber erst seit Hegels Übersiedelung nach Berlin wirkte das System seines Freundes entschieden auf Daub ein. Wie schwer ihm aber der Kampf mit diesem System, es scheint ebensowohl formell als materiell, geworden, das hat er selbst öfters ausgesprochen (Rosenkranz S. 14), wenngleich an sich betrachtet, dieser Übergang von Schelling zu Hegel bei ihm ebenso begreiflich war, als bei so manchen anderen. Das Resultat von dieser Kombination hegelischer Spekulation mit der orthodoxen Theologie war bei Daub dies, daß er in der letzten Wandlung als der vollkommene Revenant eines mittelalterlichen Scholastikers erscheint; zwar ist es auch die gute Seite der Scholastik, an welche er mit seinen letzten Leistungen erinnert, aber ebenso gewiß auch die schlimme. Scholastisch ist sein Bestreben, das traditionell gegebene Dogma denkend zu durchdringen, es in seiner objektiven Wahrheit und Notwendigkeit zu begreifen und dabei in seinen feinsten Distinktionen und Konsequenzen zu verfolgen, scholastisch aber auch das Ausgehen vom Inhalte nicht nur, sondern auch der kirchlich ausgeprägten Form der christlichen Wahrheit, als einer im wesentlichen unantastbaren Voraussetzung, ohne einen wahrhaft unbefangenen Rückgang auf die ersten Wurzeln in der Schrift und frommen Erfahrung, und die allmähliche Entfaltung derselben in der dogmengeschichtlichen Bewegung; scholastisch eben darum die dialektische Rechtfertigung des Gegebenen ohne eine wahrhaft kritische Reinigung und Fortbildung desselben, scholastisch die formalistische „Ergründungsbehaglichkeit" (Rosenkranz), die zwar oft gelegentlich ganz interessante Abschweifungen veranlaßt, aber auch nicht selten in das Gestrüppe von rein formellen Distinktionen sich verliert, und bei allem Scheine eines dialektischen Fortschrittes es doch zu keinem methodisch-durchgeführten, architektonisch-abgerundeten Ganzen bringt, scholastisch endlich die abstrakt schwerfällige und ungelenke wissenschaftliche Sprache.

Nach längerem litterarischen Schweigen ließ Daub zuerst in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jahre 1827 und 1828 eine Anzeige von Marheineckes Dogmatik, zweiter hegelisch gestalteter Ausgabe erscheinen, die selbst für den dadurch Gefeierten nach seinem eigenen Geständnis eine Hieroglyphe blieb; fünf Jahre später gab er sie wieder heraus als Teil eines größeren Ganzen mit dem Titel: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Dem Andenken Hegels, des verewigten Freundes, in der freudigen Aussicht auf baldige Nachfolge gewidmet". Man hat dieses Werk vielfach unterschätzt, einfach weil man es nicht las und nicht verstand, allerdings auch durch seine eigene Schuld, wegen der oft maßlosen Schwerfälligkeit, Härte und abstrakten Undurchsichtigkeit der Darstellung. Auf der andern Seite aber haben freilich seine Gesinnungsgenossen das Werk auch überschätzt, wie es denn Marheinecke „die großartigste Kritik aller bisherigen dogmatischen Theologie" und Rosenkranz eine „Phänomenologie der Dogmatik" nennt, und selbst Strauß bei aller Einsicht in seine Mängel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder

künftigen Dogmatik, die Wissenschaft sein will, unweigerlich zuerkannt wissen will. Wir müßten, um das Urteil ganz richtig zu stellen, näher auf den Inhalt der Schrift eingehen, als hier möglich ist, verweisen daher als Einleitung in diesen Inhalt und Anreizung zum Lesen auf die sorgfältige und klare Exposition der Schrift bei Strauß, und beschränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daub schneidet allerdings der herrschenden Theologie tief ins Fleisch und legt ihre Mängel, ihre Denkschwäche, Halbheit, Selbsttäuschungen oft sehr treffend bloß, und wenn er sie nun sogar als „selbstsüchtig“ anklagt, so ist das bei ihm nicht in dem niedrigen persönlichen Sinne zu verstehen, welcher nicht die Wissenschaft der Gegner angreift, sondern ihre moralischen Fehler, vielmehr erklärt sich dieser Ausdruck aus dem eigenen Wesen Daubs, vermöge dessen er Wissenschaft und Sittlichkeit nicht von einander trennen konnte und wollte. Aber es wird diese Anklage doch auch mehrfach zur Einseitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der angegriffenen dogmatischen Richtungen nicht aus ihrer Zeit zu entschuldigen, ja auch relative Berechtigung derselben an ihrem geschichtlichen Orte anzuerkennen vermag. Auch das kann nicht ohne weiteres als Vorzug der Schrift bezeichnet werden, daß sie nicht historische Namen und Gestalten nennt, sondern „nur Arten, Standpunkte zeichnet“; denn wenn das die Kritik auch davor bewahren mag, persönlich zu werden, so wird es auf der anderen Seite unter der Hand zum Privilegium, nach der Schablone zu zeichnen und so die Gestalten zum Voraus zuzurichten zum Totengerichte, welches aber eben dadurch an Gerechtigkeit und Wahrheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unleugbar an geschichtlichem Blicke und kritischer Unbefangenheit, so fehlt in der That noch viel, um ihm mit Recht eine so durchschlagende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhandlungen Daubs, wie in den ThStK 1833 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitschr. f. spek. Theol. über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie 1836, sind echt scholastische Spezimina teils eines ziemlich unfruchtbaren Spintisierens über das Bibelwort, teils der Art und Weise, wie man Kirchen- und Dogmengeschichte **nicht** schreiben soll, wenn außer den Olympiern des Begriffes auch noch sterbliche Menschen sie sollen lesen und verstehen können (vgl. Hase, Vorwort zur Kirchengesch.), obwohl auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingestreut sind. Erfreulicher und genießbarer sind die nach Daubs Tode von Marheineke und Dittenberger seit 1838 herausgegebenen philosophischen und theologischen Vorlesungen. Die „Prolegomena zur Dogmatik“ und die „Vorlesungen über die Dogmatik“ nach Marheineckes Kompendium enthalten im einzelnen manches treffliche, wie die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, einzelne Erörterungen über das Wesen Gottes, die Schöpfung u. s. w. Aber nicht nur treten in methodischer Beziehung sehr wesentliche Mängel hervor, sondern auch im Sachlichen wird man aufgehalten durch eine Menge unnötigen, oft ganz formalistischen Ballastes. Man vergleiche die treffliche Kritik von Zeller in seiner Zeitschrift 1842, 4. Heft, welche nur noch entschiedener neben den andern Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie sehr Daub über den wahren Sinn und die wahre Konsequenz der Hegelischen Philosophie sich getäuscht hat. Mit besonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologischen Moral; die Prolegomena zur Moral und diese selbst tragen im ganzen denselben Charakter an sich, wie die dogmatischen Vorlesungen. Die schon vor seinem Tode als Teil seiner Vorlesungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: Über die verschiedenen Hypothesen in betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als sie verdient. Unstreitig das wissenschaftlich vollendetste und auch am meisten gelesene Werk des Nachlasses sind die Vorlesungen über die Anthropologie.

Daub ist als der bedeutendste Repräsentant einer merkwürdigen Phase der Theologie unseres Jahrhunderts zu betrachten, nämlich der spekulativen Restauration des orthodoxen Dogmas. Mag ihn in dieser Richtung sein Freund Marheineke (s. d. A.) übertreffen an Formgewandtheit und systematischer Abrundung seiner Schriften, so überragt er diesen dafür an wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe, über die andern aber, die wenigstens zeitweise in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göschel, Conradi u. s. w., erhebt er sich dadurch, daß er vor Maßlosigkeiten und Phantastereien sich zu bewahren wußte. Je größer die Prätension war, mit welcher die Freunde dieser Richtung proklamierten, „die Theologie mit der Philosophie wirklich versöhnt zu haben“, desto gewaltiger mußte der wissenschaftliche Mißkredit sein, der auf ihr Haupt fiel, sobald eine nüchterne und strenge Kritik den Beweis führte, daß diese Prätension auf der allergrößten Illusion beruhte. Daub hat den Anfang des Risses in die Illusion der spekulativen Restauration durch die Straußsche Kritik des Lebens Jesu noch erlebt, aber er war eine zu „substantielle“ und einseitig spe-

kulative Natur, als daß er eine solche Kritik ganz verstanden hätte und dadurch an den Grundmangel seines Standpunktes, die fehlende historische Kritik sich hätte mahnen lassen sollen. Man könnte allerdings sagen, daß er dies auch von Schleiermacher schon hätte lernen können, und daß, wie Strauß sagt, eben in der Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher repräsentiert war, alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in Daubs theologischem Systeme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, daß in der Ergänzung Schleiermachers durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daubs Forderung, die objektive Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt ebenso berechtigt, als die Schleiermachers, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen; aber so wenig Daubs einseitig objektiv-spekulativer Standpunkt an die Schleiermachersche Forderung hinreicht, so wenig Schleiermachers subjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daubs. Allein es fehlt so jedem nicht nur das Richtige des Anderen, sondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn. Hat nun aber auch Daub wegen dieser starken Mängel seines Standpunkts keine so bedeutende sichtbare Einwirkung auf seine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, ist er nach Zellers treffendem Urteil mehr eine persönliche als eine historische Größe, so gebührt doch auch dieser der Kranz, und das Daubsche *δεινὸν* soll ebenso unvergessen bleiben, als das Schleiermachersche *δαιμόνιον*.

Landerer †.

Daut, Johann Maximilian, gest. nach 1736. — Vgl. Unschuld. Nachr. 1710, S. 281 ff.; 1711, S. 872 ff.; Acta Erudit., Lips. 1714, pag. 90; M. Johann Frick und M. David Algöwer, Die durch Gottes Gnade wiedererlangte Herstellung des Kirchenfriedens, In etlichen Land-Gemeinden Ulmischen Gebietes: In einem kurzen historischen Vorbericht angezeiget: Und in außerordentlich gehaltenen Zweyen Predigten mit mehreren abgehandelt, Ulm 1713, 99 S. 4°; Walch, Rel. Streitigkeiten in der luth. Kirche. Tl. II S. 794; Tl. V S. 1051; Pfaff, Introductio in Hist. theol. T. II p. 372; Burger, Exercitatio de sutoribus fanaticis, Lips. 1730; Fuhrmann Handbuch der Rel.- und Kirchengeschichte; Keidel, Der Pietismus in der Ulmischen Kirche in den Blättern für württ. KG 1888 und 1889.

Joh. Maximilian Daut, ein Schustergeselle aus Frankfurt a. M., gehört in die Reihe der schwärmerischen Propheten, die bald nach dem Beginne des 18. Jahrhunderts auftraten und die über die Welt hereinbrechenden Gerichte Gottes verkündeten. Im Auftrag Gottes, wie er vorgiebt, schrieb er im Jahre 1710 seine „helle Donner-Posaune“ (nach Frick und Algöwer auch französisch Revelation terrible et epouvantable du dennier jugement de Dieu etc. par J. M. Daute, un pauvre garçon de cordonnier 1711, 8°, Mitteilung von Herrn D. Nestle in Ulm), worin er besonders über Frankfurt das Weh und dem heiligen römischen Reiche, wie auch anderen Reichen, namentlich Schweden, den Untergang drohte. Nur ein kleines Häuflein werde gerettet werden, um die „Hochzeit des Lammes“ zu feiern, nachdem Türken, Juden und Heiden werden bekehrt sein. Gegen die lutherische Geistlichkeit stieß er harte Schmähungen aus. Aus Frankfurt vertrieben, ging er in Begleitung eines gewissen Boomen 1711 nach Leyden zu dem Mystiker Überfeldt, mit dem er sich aber bald entzweite. Die Folge war, daß er gegen ihn schrieb und dessen Anhänger als „Judasbrüder“ bezeichnete. Später söhnte er sich wieder mit ihm aus und hielt sich zu Schwarzenau im Wittgensteinschen auf. In Giengen an der Brenz und Geislingen (Ulmer Landgebiet) fanden er und sein Geistesverwandter, der Perrückenmacher Tennhardt, einigen Anhang unter den dortigen Landleuten, sodaß der Rat von Ulm nötig fand, am 19. September 1712 ein Edikt wider ihre Lehren zu erlassen und das Lesen ihrer Schriften zu verbieten (U. Nachr. 1714 S. 300). Daut selbst ist jedoch nie ins Ulmische gekommen; die Angabe von seiner Bekehrung durch M. Johann Frick ist irrig (Mitteilung von Herrn D. Nestle). Zu seinen Schriften gehören ferner die 1711 herausgegebenen „Geistlichen Betrachtungen“, welche voll chiliastischer und mystischer Ideen sind. Unter anderm redet er von einer „Schwängerung der Natur durch den heil. Geist“; ferner die von Frick und Algöwer angeführte „Harmonie der Zeiten und Werke Gottes voriger und dieser Welt“, mit noch zwei anderen Traktätlein als „Grund und Erklärung der geschehenen Zeitbestimmungen, item Meditationes über die Heuchel-Christen und Pietisten“ herausgegeben. Auch ein Mitglied des hamburgischen Ministeriums schrieb wider ihn: „J. M. Dauts und C. A. Römelings Weissagungen aus dem göttlichen Wort beurteilt“, 1711. Endlich fand er auch in England Anhang (s. U. Nachr. 1713 S. 1072). Mitte der dreißiger Jahre hat Daut seine Donnerposaune widerrufen (vgl. die Notiz in den „Frühaufgelesenen Früchten“ 1736 S. 147, die aus der Frankfurter „Freywilligen Nachlese“ 1735—1736 stammt).

Hagenbach † (Hauck).

David ben Abraham s. Karäer.

David von Augsburg, gest. 1271. — B. fr. David de Augusta, O. M., pia et devota opuscula, Augsb. 1596. Tractatus fr. D. de inquisitione haereticorum von Preger herausgg. in ABA 1879 t. XIV, 2, 181 ff.; Pfeiffer, Deutsche Mystiker 1845 t. I; derselbe in ZdA. 1853 t. IX, 1 ff.; Preger, Gesch. der deutschen Mystik, Leipzig 1874, t. I, 268 ff. Eine kritische Untersuchung der Quellen, sowie Auszüge aus der Erklärung der Ordensregel giebt meine Abhandlung über D. in ZGK XIX, 15 ff.

Vom Leben dieses Minoriten wissen wir, da seine Legende noch nicht wiederaufgefunden ist, sehr wenig Sicheres. Geboren ist David ohne Zweifel in Augsburg, alles weitere ist unbekannt. In Regensburg, wo schon seit 1221 Minoriten sich fanden und seit 1226 eine Niederlassung derselben bestand, wurde er Novizenmeister und unter seinen Schülern war der berühmte Berthold von Regensburg, mit dem er in Freundschaft verbunden blieb. Wohl schon 1243, da der Bischof von Augsburg den Franziskanern ein Gebäude einräumte, wurde David in seine Vaterstadt gesandt, wo er auch zunächst das Amt eines Novizenmeisters bekleidete, dann aber, wenn auch vielleicht nur zeitweise, teils allein, teils mit seinem Schüler Berthold in weiten Reisen predigend das Land durchzog. Zum Teil auf diesen Reisen, zum Teil schon vorher schrieb er seine Traktate für die Novizen, deren erster jedenfalls für Berthold und die Novizen in Regensburg bestimmt war. Freilich ist es schwierig, ein sicheres Urteil über dieselben zu bekommen, da die in der Augsb. Ausg. von 1596 denselben vorgedruckte Epistola fratris David nebst Einleitung in anderen Handschriften z. B. dem Münchner Cod. 15312 fehlt, und da die sämtlichen Novizentraktate sich auch unter Bonaventuras Werken finden. Ja der erste dieser Traktate De exterioris hominis reformatione trägt nicht nur in verschiedenen Handschriften Bonaventuras Namen, sondern er findet sich auch und zwar entschieden in ursprünglichster Gestalt unter den Werken Bernhards von Clairvaux unter dem Titel Opusculum in haec verba: ad quid venisti? (ed. Mabillon 1719 Vol. II, 826 ff.). Überdies ist die Fassung dieses Traktats, wie er in der obengenannten Münchner Handschrift sich findet, ganz verschieden von der der gedruckten Augsb. Ausgabe, aber ganz übereinstimmend mit Bonaventuras Schrift: De institutione noviziorum p. I (ed. Borde, Lyon 1668, t. VII, 613 ff.). Das alles zusammen mit inneren Gründen machen es wahrscheinlich, daß dieser Traktat in der Hauptsache garnicht von David ist, sondern vorfranziskanischen Ursprungs. David hat entweder nur die Vorrede und einen ganz andern Traktat dazu geschrieben, der sich vielleicht in der gen. Münchner Handschrift fol. 93 findet, oder Wadding hat Recht, wenn er in Script. Ord. Min. S. 77 meint, David habe nur die Citate aus den Kirchenvätern zu dem schon vorhandenen Traktat hinzugefügt. — Der zweite und dritte Traktat De interioris hominis reformatione und de septem processibus religiosi sind dagegen zweifellos von David, obgleich sie ebenso unter Bonaventuras Werken sich finden unter dem Titel De profectu religiosorum lib. I und II (a. a. O. S. 557 ff. 574 ff.). Denn hier läßt sich durch eine Menge von Stellen, ja durch ganze Kapitel der Nachweis führen, daß ihr Verfasser identisch ist mit dem der deutschen Traktate Davids. Der Traktat de VII proc. rel. ist aber entweder nicht in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen oder hat David selbst die letzte Feile nicht mehr an ihn gelegt, da hier zum Teil große Unübersichtlichkeit herrscht, offenbar veranlaßt dadurch, daß einige ursprünglich selbstständige kleinere Traktate z. B. „de oratione" und „die 7 Vorregeln der Tugend" in den Tenor des Textes hineinverarbeitet sind. — Endlich gehört David wohl auch an der in den Handschriften sich findende liber quartus, der in der Augsb. Ausg. nicht abgedruckt ist, wohl aber in Bonaventuras Werken unter dem Titel de institutione novitiorum p. II a. a. O. 619 ff. — Zu den Novizentraktaten sind im weiteren Sinn auch zu rechnen die beiden deutschen Traktate, die wir von David haben, nämlich „die sieben Vorregeln der Tugend" und „Spiegel der Tugend", beide für Mönche geschrieben. Dagegen sind die anderen Traktate, welche Pfeiffer David zuschreibt, zweifellos unecht. Daß „die 4 Fittiche geistlicher Betrachtung", „von der Anschauung Gottes", „von der Erkenntnis der Wahrheit", „von der unergründlichen Fülle Gottes", und „Betrachtungen und Gebete" nicht von David sind, hat Preger (Geschichte d. d. Myst. I, 269 ff.) nachgewiesen, aber auch der weitere Traktat „Christi Leben unser Vorbild", oder „von der Erlösung des Menschengeschlechts", das im ganzen dem Anselmschen Cur deus homo? nachgebildet ist, ist, wie Stil und Inhalt beweisen, nicht von David. Die beiden deutschen Traktate sind Perlen deutscher Prosa. Ihre Sprache wird von Pfeiffer verglichen der ruhigen Flamme, die im milden Glanze strahlt und deren stille, tiefe Glut das Herz und Gemüt des Lesers belebt, erwärmt und zur Liebe entzündet. Die Sprache der lateinischen Trak-

tate ist weniger erfreulich, oft langatmig und durch die immer wiederkehrende zahlenmäßige Aufzählung von Merkmalen und Gründen ermüdend. Um der besprochenen Traktate willen hat Preger unsern David als deutschen Mystiker in Anspruch genommen, und es ist zweifellos, daß wirkliche Mystik sich bei ihm findet. Gleich in dem einleitenden Brief zu den Novizentraktaten spricht David aus, das Studium der Religion bestehe in zwei Dingen, im **exercitium virtutis** und im **affectus internae devotionis**, das eine beziehe sich auf das thätige, das andere auf das beschauliche Leben; das eine gleiche der fruchtbaren Lea, das andere der schöneren Rahel; das letztere bestehe einerseits in Schriftforschung, andererseits im Gebet. Auch die Anlage des Traktats **de VII proc. rel.** ist ähnlich, zuerst kommen sechs Schritte des aktiven Lebens und dann führt der letzte höchste Fortschritt zum kontemplativen Leben. Und David spricht hier aus: c. 36 p. 401 **haec est hominis in hac vita sublimior perfectio ita uniri cum deo ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in deum collecta unus fiat spiritus cum deo, ut nil meminerit nisi deum, nil sentiat vel intelligat nisi deum et omnes affectus in amoris gaudio uniti in sola conditoris finitione** (soll wohl heißen **fruitione**) **suaviter quiescant. Imago enim dei in his tribus potentiis ejus expressa consistit, videlicet in ratione, memoria, et voluntate et quamdiu illae non sunt ex toto deo impressae, non est anima deiformis. Forma enim animae deus est, cui debet imprimi sicut sigillo sigillatum.** Namentlich ist das Ziel des Gebets das, ganz in Gottes Antlitz begraben sein und mit ihm vereinigt zu werden. Aber David ist zu nüchtern, um eigentlich ganz Mystiker zu sein, er kennt die Auswüchse der Mystik, und tritt ihnen entschieden entgegen, und er hat ein sehr verständiges Urteil über die **jubilus, ebrietas, spiritus, liquefactio etc.** der Mystiker. Wenn man seine Schriften liest, so ist man nicht im Zweifel, daß der Schwerpunkt nicht in der Mystik liegt, welche sich in der Hauptsache nur in zwei größeren Abschnitten, in dem Traktat **de inter. hom. ref.** c. 9—15 und **de VII. progr. rel.** 35—41 sich findet, sondern vielmehr in den praktischen Vorschriften. Trefflich weiß David namentlich das Vorbild Christi anzupreisen; für das Zusammenleben der Brüder fordert er hauptsächlich die Sanftmut, die auch ungerechte Anklagen und Verleumdung ruhig erträgt; solche Sanftmut findet sich nur, wo die rechte Demut ist, die Mutter und Wächterin aller Tugenden, und die Demut hinwiederum fließt aus der Liebe, welche alle Tugenden in sich begreift. — Diese zum Teil trefflichen und eingehenden praktischen Vorschriften haben aber ihre scharfe Grenze, sobald es sich nicht um Brüder oder wenigstens Katholiken, sondern um Häretiker handelte.

Vielleicht durch seine Predigtthätigkeit ist David auch in die Arbeit der Inquisition geführt worden, der er längere Zeit mit Erfolg gedient hat; die Frucht seiner Erfahrungen legte er nieder in dem nach 1256 abgefaßten Traktat **de inquisitione haereticorum.** Hier ist nicht die Rede von Christi Vorbild, von Sanftmut oder Liebe, sondern David sieht, ganz in den Anschauungen seiner Zeit begriffen, in den Ketzern nur Füchse und Wölfe, die weder zu widerlegen noch mit geistlichen Waffen zu bekämpfen, sondern einfach auszurotten sind; und zu solcher Jagd ist jedes Mittel erlaubt, auch Hunger, Tortur, Lüge und Verrat. Denn die **fides catholica** ist für D. Grundlage alles Guten, und wer von ihr sich losmacht, verdient kein Mitleid.

Im letzten Jahrzehnt seines Lebens endlich verfaßt David eine Erklärung der Minoritenordensregel, die sich handschriftlich in der Münchner Handschrift **Cod. theol. 15312 fol. 266 ff.** erhalten hat. Man sieht aus derselben, daß D. zwischen den Spiritualen und der Kommunität einen Mittelweg zu finden suchte, thatsächlich kam er dabei freilich ganz auf den Standpunkt der Kommunität. Von dem h. Franz hatte er nur die herkömmliche Anschauung eines Kirchenheiligen; von dessen ursprünglichen Ideen, von denen Jordan von Giano gleichzeitig noch so treffliche Erinnerungen bewahrte, hatte er kaum eine Ahnung. Da diese Erklärung zum größten Teil eine wertlose Paraphrase der Regel ist, ist nicht zu verwundern, daß sie noch nicht gedruckt worden ist. David hat noch mehrere Traktate geschrieben, die wir nicht mehr besitzen. Das ist weniger zu bedauern, als der Verlust der Predigten, die noch Joh. Trithemius gesehen hat, die sich aber bisher nicht gefunden haben. Gestorben ist David im November 1271. — Der Grundzug seines Wesens war eine gewisse nüchterne Verständigkeit, die allem Unwahren und Übertriebenen abhold ist, seine Bedeutung liegt wohl weniger darin, daß er in Benützung der deutschen Sprache für theologische Gedanken Bahn gebrochen hat, als in seiner Predigtthätigkeit und seiner stillen Arbeit in Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes der Mönche, unter denen Berthold von Regensburg der größte Stern war. **E. Lempp.**

David, Christian s. Zinzendorf.

David von Dinant, pantheistischer Philosoph, gest. nach 1215. — W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, Bd VIII, 1, Leipzig 1810, S. 322 ff.; F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, 7., von M. Heinze bearb. Aufl., Berlin 1886, S. 180 ff.; J. Ed. Erdmanns Grundriß der Geschichte der Philosophie I⁴, Berlin 1896, S. 352; C. Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, Tom. I, Paris 1728, S. 132 ff.; A. Jourdain, Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote, Paris 1819, S. 210 ff.; H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Teil VII, Hamburg 1844, S. 628 ff.; J. H. Krönlein, De genuina Amalrici a Bena eiusque sectatorum ac Davidis de Dinanto doctrina, Gießener Habilitationsschrift, Gießen 1847; ders., Amalrich von Bena und David von Dinant, in den ThStK, Jahrgang 1847, Heft 2 S. 271 ff.; Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Bd III, Stuttgart 1850, S. 189 ff.; E. Renan, Averroes et l'Averroïsme, Paris 1852, S. 176; C. Prantl, Geschichte der Logik, Bd III, Leipzig 1867, S. 6 ff.; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Teil I, Leipzig 1874, S. 184—191; A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen age, Paris 1875, S. 14—20; ders. in der PRE 2. Aufl., Bd III, S. 523—525; Charles Jourdain, Mémoire sur les sources philosoph. des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan, in Mémoires de l'institut impérial de France, académie des inscriptions et belles-lettres, Tom. XXVI, 2. partie, 1870, p. 467—498; B. Hauréau, Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan, in denselben Mémoires, T. XXIX, 2. partie, 1879, S. 319—330; Ders., Histoire de la philosophie scolastique, Partie II, T. 1, Paris 1880, S. 73—82; O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i. B. 1882, S. 212 ff.; P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gundisalvi de unitate (Bd I, Heft 1 der Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. MA.s), Münster 1891, S. 48.

Magister David von Dinant (Dinant an der Maas südlich von Namur oder Dinan in der Bretagne nördlich von Rennes?) war nach einer allerdings nicht genügend verbürgten Angabe Du Boulays (Hist. univ. Paris. III, 678) zu Anfang des 13. Jahrhunderts Lehrer der Philosophie und Theologie an der Pariser Universität. Besser beglaubigt ist sein Aufenthalt am päpstlichen Hofe, wo ihm seine spitzfindige Dialektik die Gunst des Papstes Innocenz III. (1198—1216) gewonnen hatte (Chron. anonymi Laudun. canonici, bei Bouquet, rerum Gall. scriptor. XVIII, 714). Die scharfen Maßregeln, welche die kirchlichen Behörden seit dem Jahre 1204 zur Unterdrückung der ketzerischen Lehren Amalrichs von Bennes ergriffen, wurden auch für David verhängnisvoll. Auf dem Pariser Provinzial-Konzil des Jahres 1210, welches ein strenges Strafgericht über Amalrich und seinen Anhang abhielt und das Lesen der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und der Kommentare zu denselben verbot, wurde auch verfügt, daß die „quaternuli" Davids ungesäumt dem Pariser Erzbischof einzuliefern und zu verbrennen seien; auch in den 1215 der Pariser Universität von dem päpstlichen Legaten Robert von Courçon erteilten Statuten wird das Lesen von Auszügen aus der Lehre Davids untersagt. David selbst konnte sich der ihm drohenden Strafe nur durch die Flucht aus Frankreich entziehen (Martène et Durand, Thesaurus novus anecdotorum IV, 165 f.; Du Boulay a. a. O. III, 82; Alberti Magni determinatio super articulis inventae haeresis in Raecia, bei Preger a. a. O. I, 185; vgl. ZKG VII, 503 ff.). Die weiteren Schicksale Davids sind in Dunkel gehüllt.

Die 1210 verurteilte Schrift Davids wird auch in einer zeitgenössischen chronikalischen Quelle (Chron. Laudun., a. a. O.) als „quaterni" bezeichnet, während Albertus Magnus bei seiner Bekämpfung der Lehren Davids nur dessen Buch „de tomis, hoc est de divisionibus" citiert.

Es muß dahingestellt bleiben, ob die quaternali und der „liber de tomis" zwei verschiedene Werke gewesen sind, oder ob der Titel „quaternuli" (Hefte) nur als eine allgemeine Bezeichnung des verurteilten Werkes aufzufassen und etwa daraus zu erklären ist, daß dasselbe aus einer Anzahl lose an einander gereihter Paragraphen bestand. Fragmente der schriftlichen Aufzeichnungen Davids sind uns nur bei Albert d. G. erhalten, dem offenbar Thomas von Aquin seine Kenntnis der Lehren Davids verdankt. Wenn Nikolaus von Cues (Apologia doctae ignorantiae, Opera, Basil. 1565, S. 73) David von Dinant neben Dionysius Areopagita und Scotus Erigena unter den Schriftstellern aufführt, deren Lektüre nur den Berufensten zu gestatten, schwachen Geistern aber zu wehren sei, so ist die Vermutung kaum abzuweisen, daß auch ihm noch ein Werk Davids vorgelegen hat.

Als Grundlage der Lehre Davids wird von Albert d. Gr. der Gedanke von der Identität alles Wirklichen im Absoluten hingestellt. David habe drei Gattungen von Dingen unterschieden, materielle oder körperliche, immaterielle oder spirituelle und göttliche Substanzen. Für jede der drei Gattungen nahm er nach Alberts Darstellung ein allgemeines, unteilbares und einfaches Prinzip an, für die körperlichen Dinge die **materia prima** oder *ὕλη*, für die spirituellen den Geist oder *νοῦς*, für die göttlichen Dinge Gott. Da diesen drei Prinzipien, von denen alles Determinierende weggedacht ist, keinerlei unterscheidende Charaktere zukommen, und da jedes derselben nur als ein unterschiedsloses Sein gedacht werden kann, so müssen sie identisch sein. Ob David von Dinant jenes einzige formlose Urwesen in rein materialistischem Sinn verstanden hat oder ob sein Monismus, wie Krönlein vermutet, auf einer Kombination idealistischer und naturalistisch-dynamischer Anschauungen beruhte, lassen uns die spärlichen Fragmente seiner Aufzeichnungen nicht mit Sicherheit entscheiden. Seinen kirchlichen Richtern hat er jedenfalls als pantheistischer Ketzer gegolten; die gleichzeitige Verurteilung von Davids „**quaternuli**" und der Ketzereien Amalrichs von Bennes hat schon die Zeitgenossen dazu geführt, einen engen Zusammenhang zwischen den Lehren beider Häretiker anzunehmen, eine Auffassung, die erst durch Krönlein endgiltig widerlegt worden ist. Während Amalrich durchaus auf dem Boden der Ideen des Neuplatonismus und des Scotus Erigena steht, sind für die Richtung von Davids philosophischer Spekulation offenbar in erster Linie die Anregungen bestimmend gewesen, die er durch Aristotelische Schriften und deren jüdische und maurische Kommentatoren erhalten hatte. Als eigentliche Quellen der pantheistischen Lehre Davids sind von A. Jourdain die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute (**liber de causis**) und der „**Fons vitae**" des Ibn Gebirol (**Avencebrol**) bezeichnet worden, von welch letzterer Schrift auch Jundt annimmt, daß sie auf David stark eingewirkt habe. Dem gegenüber haben Charles Jourdain und Preger die engen Beziehungen der Lehre Davids zu dem Systeme des Scotus Erigena betont und als zweite Hauptquelle Davids die Schriften des Alexander von Aphrodisias nachzuweisen gesucht. Nach Hauréau dagegen ist das von Albert d. Gr. als Quelle Davids genannte Buch des Philosophen Alexander identisch mit der bald unter diesem Namen, bald unter dem des Boethius gehenden Schrift „**De unitate**" des Dominikus Gundisalvi von Segovia; aus dieser und anderen Schriften Gundisalvis läßt Hauréau David seine Lehren hauptsächlich schöpfen; von Correns wird freilich jede Verwandtschaft zwischen den Systemen Davids und Gundisalvis in Abrede gestellt. Sehr wenig glücklich ist Renans Vermutung, daß Beziehungen zwischen dem System Davids und dem Katharertum bestanden hätten.

Wie die Versuche, die Quellen von Davids Pantheismus zu erschließen, bisher an dem Mangel verlässiger und eingehenderer Nachrichten über Davids Lehren gescheitert sind, so ist auch Davids Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie sehr verschiedenartig beurteilt worden. Nach Preger hat David die Mystik des Neuplatonismus von den vagen und überschwänglichen Formeln von der Vereinigung mit der höchsten Einheit auf eine klarere, an die Terminologie des Aristoteles sich anschließende Formel zurückgeführt und ist dadurch für die Entwicklung der Mystik des späteren Mittelalters von entscheidender Bedeutung geworden. Dagegen hat Jundt in David nur einen spitzfindigen Dialektiker gesehen, dessen Lehre nicht im stande gewesen sei, einen dauernden Einfluß auf die wissenschaftliche Spekulation, geschweige denn auf das Volksleben im Mittelalter auszuüben. Daß Jundts Kritik jedenfalls zu scharf zugespitzt ist, zeigt die oben berührte günstige Beurteilung Davids bei Nikolaus von Cues und die Beachtung, die Davids Gedanken bei Giordano Bruno gefunden haben (vgl. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, 262). Auf die Verwandtschaft des pantheistischen Systems Davids mit dem Spinozas ist mit Recht mehrfach hingewiesen worden. **Herman Haupt.**

David Joriszoon s. Joris.

David, König. — Neuere Litteratur: H. Ewald, Geschichte Israels (3. A. 1866) III, 76 ff.; J. J. Stähelin, Das Leben Davids, Basel 1866; F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1869 I, 135 ff.; L. Seinecke, Gesch. d. V. Isr., Gött. 1876 I, 283 ff.; Hugo Weiß, David u. seine Zeit, Münster 1880 (vgl. ThLZ 1881, S. 300 ff.); E. Reuß, Gesch. der hl. Schriften AT., Braunschweig 1881 S. 173 ff.; A. Köhler, Lehrbuch der bibl Gesch. AT. II (Erl. u. Leipzig 1884) S. 181 ff.; Ad. Kamphausen, Philister u. Hebräer zur Zeit Davids, ZatW VI (1886) S. 43 ff.; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) S. 223 ff.; R. Kittel, Geschichte der Hebräer, II (Gotha 1892) S. 33 ff., 104 ff.; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (Berlin 1894) S. 40 ff. (sehr summarisch); A. Klostermann, Ge-

schichte des Volkes Israel (München 1896) S. 155 ff. Vgl. ferner Max Dunckers Geschichte des Altertums 5. A. Bd II, G. Maspero, Gesch. der morgenländ. Völker i. Altertum (Lpz. 1877) S. 309 ff.; L. v. Ranke, Weltgeschichte I, 1 (1881) und Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I (Stuttgart 1884) S. 361 ff. Zu Davids Familie und dem Verzeichnis seiner Helden vgl. J. Marquart, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte, Gött. 1896. Außerdem die Art. „David" von Hitzig (Hall. Encykl.), Winer (Bibl. Realwörterb.), Dillmann (Schenkels Bibellex.), Dean Stanley (Smith u. Fullers, Dictionary of the Bible, Aufl. 1 u. 2), Diestel (Riehms Handwörterb.).

David (דָּוִד, später auch דָּוִיד geschrieben, d. h. „Liebling"; griech. Δαβίδ, Δαυΐδ), der zweite König Israels, regierte nach früher üblicher Rechnung c. 1055—1015 v. Chr., nach Kamphausen über ganz Israel 1010—978. Er war der jüngste Sohn des Bethlehemiten Isai vom Stamme Juda, auf welchen das Königtum durch ihn bleibend überging. Weiter hinauf verfolgt seine Familiengeschichte das Büchlein Ruth (s. d. A.), welches uns die Großeltern Isais, den biedern Boas und die treue Ruth aus moabitischem Stamme kennen lehrt. Das Leben Davids selbst wird uns im Samuelis- und Königsbuch mit lebendiger Anschaulichkeit und zum Teil biographischer Ausführlichkeit erzählt. Aber auch die Chronik giebt zwar nicht gleichwertige, aber ebensowenig wertlose Beiträge, indem sie namentlich seine Verdienste um den Kultus ins Licht zu stellen strebt. Ohne Lücken sind zwar diese Aufzeichnungen aus der Lebensgeschichte Davids nicht. Auch darf es nicht überraschen, wenn gewisse Widersprüche zwischen einzelnen für sich erzählten Partien die unabhängige Fortpflanzung derselben im Volksmunde verraten, besonders bei der Jugendgeschichte Davids, die zum Teil der Öffentlichkeit entzogen, zugleich aber Lieblingsgegenstand volkstümlicher Erzählung war. Doch verdanken wir insonderheit prophetischer Darstellung (vgl. 1 Chr 29, 29) ein sichtlich getreues, in bewundernswertem Maße unparteiisches und gerade in ethisch-religiöser Hinsicht vollständiges Lebensbild des größten israelitischen Königs. Was aber die von der Kritik aufgezeigten Widersprüche anlangt, so betreffen sie, soweit sie nicht auf subjektiver Anschauung der Kritiker beruhen, keinen wesentlichen Zug dieses Geschichtsbildes. — Noch unmittelbarer dienen als Quelle die von David selbst hinterlassenen, meist im Psalter enthaltenen Lieder, welche freilich aus denen, die ohne zureichenden Grund seinen Namen tragen, auszuscheiden sind. — Dagegen haben die außerbiblischen Nachrichten über Davids Leben, z. B. die ergänzenden Notizen des Flavius Josephus, wenig oder keinen historischen Wert.

Den bedeutsamen Anfang der biblischen Geschichte Davids bildet seine Salbung zum König durch Samuel, den prophetischen Stifter des theokratischen Königtums, die einige Zeit nachdem Saul sein Verwerfungsurteil von Gott empfangen, in Bethlehem in aller Stille vor sich ging, 1 Sa 16. David, damals noch ein wenig beachteter Jüngling, der zu dem geringen Geschäfte des Schafhütens gebraucht wurde, dabei aber Gelegenheit fand, sein musikalisches Talent zu üben sowie seine gelenke Körperkraft und sein mutiges Gottvertrauen im Kampfe mit wilden Bestien zu stählen, wird uns beschrieben als rötlich (was nicht auf die Haare, sondern auf die lebensfrische Gesichtsfarbe zu beziehen im Unterschied von gelblich blassem oder mattbraunem Teint; vgl. HL 5, 10 u. 11) und schön von Augen, was auf den lebhaften, geweckten Sinn des Jungen schließen läßt. Da der Argwohn Sauls um jene Zeit schon sehr rege war, mußte Samuel ein Opfer zur Gelegenheit machen, bei welcher er dem Knaben, den ihn Gottes Stimme vor den stattlichen sieben anderen Söhnen des Bethlehemiten (1 Chr 2, 13 ff. sind im ganzen nur sieben genannt, dagegen 1 Sa 16, 10 u. 17, 12 acht; nach 17, 13 f. würde man nur vier vermuten) bevorzugen hieß, das weihende Öl aufs Haupt goß. Zu welcher Würde derselbe dadurch designiert wurde, blieb unausgesprochen, aber die Wirkung der sinnbildlichen Handlung machte sich bald bemerklich, indem der Geist des Herrn auf ihn kam, der eben um diese Zeit von König Saul wich, sodaß dieser den Anfechtungen eines bösen Geistes preisgegeben war. Gottes Hand fügte es so, daß man dem trübsinnigen König gerade den durch sein Saitenspiel berühmten Hirtenknaben aus Bethlehem zuführte, welcher mit Erfolg die Friedlosigkeit desselben durch seinen besseren Geist bannte, sodaß er dessen Dienst nicht mehr gerne entbehrte. — Noch offenkundigeres Verdienst um König und Volk erwarb sich der junge David durch eine Heldenthat, zu welcher ihm ein Krieg mit den Philistern Gelegenheit gab, 1 Sa 17. Daß David ins Lager im Terebinthenthal (jetzt Wâdi es-Sumt) kam, wird hier mit dem Wunsche des Vaters Isai motiviert, der von den drei ältesten Söhnen, welche im Felde standen, Kunde zu erlangen wünschte und deshalb den zu seinen Schafen unterdessen Zurückgekehrten (V. 15) hinsandte. Denkbar ist es nun wohl, trotz 1 Sa 16, 21 f., daß Saul, der nur zeitweise von seinen Anfechtungen heimgesucht war,

ihn etwa auf die Bitte des Vaters wieder entlassen hatte, namentlich als der Krieg ausbrach, für dessen ernstere Anforderungen David zu jung war, und der dem melancholischen König anderweitige Zerstreuung versprach. Doch will 17, 55—58, wo Saul sich nach dem unbekannten Jüngling erst erkundigt, den er dem Philister entgegenschreiten sieht, sich ohne Zwang mit dem K. 16 von ihrem Umgange Erzählten nicht vereinigen. Hier also wird man zu der Annahme gedrängt, daß einzelne Partien der volkstümlichen Jugendgeschichte Davids im Munde der Erzähler sich unabhängig von einander und darum eigentümlich ausgestalteten, so daß auch nach ihrer Zusammensetzung durch einen Verfasser die Fugen (vgl. 17, 12) nicht verschwunden sind. Vgl. d. Art. „Samuelisbücher". Zu beachten ist übrigens, daß der Abschnitt 17, 55 ff., wo es den Anschein hat, als wäre Saul erst im Augenblicke des Zweikampfes Davids ansichtig geworden und hätte erst hinterher mit ihm zu reden Gelegenheit gehabt, auch zu V. 32 ff. nicht paßt, dagegen bei Weglassung von V. 55 ff., welche auch LXX Cod. Vat. samt 18, 1—5 nicht liest und Josephus nicht berücksichtigt, jeder ernstliche Anstoß schwindet. Der Abschnitt 17, 12—31, den LXX Cod. Vat. ebenfalls wegläßt, ist zwar wie 17, 55 ff. ohne Rücksicht auf K. 16 erzählt, läßt sich aber dem Inhalte nach mit dem übrigen ohne Mühe in Einklang bringen. Wellhausen (Text der Bb. Samuelis 104 f.) hält die in LXX fehlenden Stücke für spätere Einschaltungen aus einem selbstständigen Flugblatt. Klostermann (zu 1 Sa 17, 12) teilt sie einem älteren Erzähler zu; doch seien sie erst nachträglich in den jetzigen Text eingeschoben, der ursprünglich David als Waffenträger Sauls mit Goliath habe anbinden lassen. Vgl. auch Kittel, Gesch. II, 33 f. Die Heldenthat Davids selbst, welche den Grund zu seinem Ansehen beim Volke legte, bestand in der Erlegung des riesigen Philisters Goliath aus Gath, dessen mächtige Rüstung in größtmöglichem Gegensatze zu der Ausstattung des Hirtenknaben stand, der den Recken mit Stock und Schlender anging und zu Fall brachte im Vertrauen auf den Namen des Herrn der Heerscharen, den jener lästerlich herausgefordert hatte. Damit war der Sieg der Israeliten entschieden. Der Fall des Riesen, der als eine Art Gottesgericht angesehen wurde, wog den von zehntausenden auf (vgl. 2 Sa 18, 3), wie die im Reigen den Siegern begegnenden Frauen sangen: „Saul hat seine tausende geschlagen, aber David seine zehntausende" 1 Sa 18, 7. Dieser Preis des jungen Helden lenkte zum ersten Male die ohnehin leicht zu weckende argwöhnische Eifersucht des Königs auf David. Er sprach (18, 8): „Übrig (d. h. rückständig) ist ihm nur noch das Königtum", wobei die Erinnerung an Samuels Drohung durchschimmert. Um so fester hatte Jonathan, der tapfere, selbstlose Sohn Sauls, sein Herz an jenen gekettet. Davids kindlich kühnes Auftreten im Geist des Herrn hatte ihn so eingenommen, daß er gleich nach der Schlacht (18, 3) die eigene fürstliche Rüstung ihm anlegte, was eine viel weitergehende Bedeutung erlangen sollte, als die der brüderlichen Liebe, welche es zunächst auszudrücken bestimmt war. Vgl. dazu das homerische Beispiel Il. VI, 230 ff. — Gestützt auf die Angabe 2 Sa 21, 19, daß Elchanan aus Bethlehem den Gathiter Goliath getötet habe, dessen Speerschaft war wie ein Weberbaum, hat man freilich geschlossen, daß die Erlegung Goliaths in die Zeit der späteren Philisterkriege falle und nicht durch die Hand Davids sondern durch einen seiner Helden erfolgt sei. Man nahm dann entweder an, der Name Goliath und etwa auch der riesige Speerschaft seien mit der Zeit von dem durch Elchanan erschlagenen Philister auf einen von David erlegten übertragen worden (Ewald, Dillmann, Riehm, Kittel u. a.); oder man hat sogar den Zweikampf Davids mit einem philistäischen Recken überhaupt aus der Geschichte streichen wollen (Stade). Allein jene prekäre Notiz 2 Sa 21, 19 mit ihrem obendrein verdorbenen Text (vgl. auch 1 Chr 20, 5, wonach es sich dort um einen Bruder Goliaths handelte) ist keineswegs stark genug, um die vor allem Volk geschehene Erstlingsthat Davids ins Reich der Dichtung zu verweisen, da dieselbe auch durch die kürzere Redaktion der LXX in allem wesentlichen bezeugt, durch das unzweifelhaft echte Siegeslied 1 Sa 18, 7 gestützt und durch die Rückbeziehungen einer unverdächtigen Geschichte 1 Sa 21, 10; 22, 10 bestätigt wird.

Der weitere Verlauf der Jugendgeschichte Davids wurde durch jene tötliche Eifersucht des Königs und die aufopfernde Treue seines Sohnes bestimmt, welche freilich beide einem höheren Willen dienen mußten. Saul nahm ihn zwar in seinen Dienst und verhieß, wenn die Zeit dafür käme, ihm seine Tochter Merab zu geben, wie er dem Besieger Goliaths versprochen. Allein er wurde den feindseligen Geist nicht mehr los. Davids Saitenspiel hatte nur noch die entgegengesetzte Wirkung, seinen Haß zu entflammen, und nur seiner Gewandtheit und der Fürsorge Gottes verdankte es der harmlose Sänger, daß der Speer des Königs ihn nicht durchbohrte 1 Sa 18, 10; 19, 9 f. Dieser ertrug bald seine Nähe nicht mehr und beschäftigte ihn im Heer. Jene Tochter Sauls erhielt

ein anderer und als Michal, eine jüngere, Neigung zu David bezeigte, forderte ihr Vater die Erbringung einer neuen Werbeleistung, von welcher er hoffte, sie würde dem Freier das Leben kosten. Da aber David die doppelte Zahl der verlangten Philistertrophäen lieferte und sein Name mit immer größerem Ruhme genannt wurde, konnte Saul zuletzt nicht umhin, sein Versprechen zu erfüllen, wiewohl sein Verdacht immer finsterer, sein Haß immer leidenschaftlicher wurde, sodaß er seinem Eidam eifriger und unverhohlener nach dem Leben stellte. Unermüdlich freilich war Jonathan, um den mißtrauischen Vater zu beschwichtigen. Aber gelang ihm auch eine augenblickliche Versöhnung, so wiederholten sich doch bei der Heftigkeit der Gemütswallungen Sauls bald wieder dieselben gefährlichen Auftritte. Sogar dessen Tochter vermochte ihren Gemahl einst nicht anders vor dem sichern Tod zu schützen, als indem sie ihn durchs Fenster hinabließ und die Boten täuschte, welche ihn dem zürnenden König bringen sollten 1 Sa 19, 11 ff. Bei Samuel in der Prophetenschule zu Rama fand David den ersten Zufluchtsort, wo der Geist Gottes selber sich als Schutzmacht wider Saul und seine Sendlinge erwies. Aber David erkannte, daß bei diesem Manne nichts mehr verfange, während Jonathan sich immer noch der Hoffnung hingab. Die beiden, deren Verhältnis K. 20 im hellsten Lichte erscheint, stellten eine letzte Probe an, wobei Jonathan selbst sein Leben aufs Spiel setzte — umsonst. Davids Tod war bei Saul beschlossen. Die Freunde trennten sich nach feierlichem Abschied, wobei Jonathan seine Überzeugung von Davids künftigem Königtum nicht verhehlte und dieser jenem liebevolle Behandlung für ihn und seine Nachkommen auf alle Zeit versprach. Dieses Versprechen wurde bei einer späteren Begegnung (1 Sa 23, 16 ff.) bestätigt. Diese Partie der Erzählung (1 Sa 18—20) ist freilich auch nicht aus Einem Guß, am wenigsten K. 18. Auch ist z. B. der Übergang vom Aufenthalt Davids in Rama zu seiner erneuten Anwesenheit am königlichen Hofe durch 20, 1 ungenügend vermittelt. Allein dies giebt noch kein volles Recht, einzelne Partien als ungeschichtlich auszuscheiden, wobei die Kritiker sehr verschieden verfahren. Ob die jetzige Reihenfolge der Erzählungen chronologisch richtig sei, ist fraglich, und auch hier verdient möglicherweise die einfachere Version der LXX den Vorzug, wonach Saul dem David nur die jüngere Tochter Michal zur Gattin angeboten hätte und nur einmal ihn mit dem Speer durchbohren wollte. Aber es ist bei der Gemütsbeschaffenheit Sauls ganz wahrscheinlich, daß es zu wiederholten Auseinandersetzungen und Nachstellungen, dazwischen aber auch wieder zu Versöhnungen kam, ehe David endgiltig fliehen mußte.

Schließlich blieb David nichts anderes übrig, als ins Ausland zu fliehen. Nur eine Zehrung auf den Weg und eine Waffe begehrte er auf seiner Wanderung in Nob, wo die Stiftshütte damals stand, von dem dortigen Priester Ahimelech (s. Bd I, 269, 42), welcher keinen Anstand nahm, dem angeblich vom König mit wichtiger Mission Betrauten heilige Schaubrote und das Schwert Goliaths, welches demnach im Heiligtum aufbewahrt worden war, zu reichen, wofür er mit seiner Familie grausam büßen mußte. Davids Hoffnung, daß der Philisterkönig Achis zu Gath ihn gerne als Überläufer aufnehmen werde, zeigte sich bald als nichtig. Die Philister erkannten in ihm zu gut den gefährlichen Feind und Besieger ihres Volkes. Nur durch das verzweifelte Mittel, daß er sich wahnsinnig stellte (vgl. Ps. 34. 56), konnte er sich das Leben retten, wie denn der Zustand der Geistesstörung nicht bloß im Altertum allgemein, sondern heute noch bei den Beduinen unantastbar macht. So konnte er wieder ins jüdische Gebiet entfliehen, wo eine unwirtliche Grenzgegend einige Zuflucht zu gewähren schien. Dort um die Höhle (nach Wellhausen vielmehr Bergfeste; 1 Sa 22, 1 מְעָרַת Fehler für מְצֻדַת) Adullam (wenn bei der Stadt Adullam Jos 15, 35 gelegen, in der judäischen Niederung, also nicht fern von Gath; nach der landesüblichen Überlieferung dagegen im Wadi Kharitun, also auf dem Gebirge Juda, wozu die Nähe Bethlehems und Moabs besser stimmt; am wahrscheinlichsten aber = ʿId el Mâ, südlich von Schuweicha = Socho) fanden sich aber bald zu ihm mehrere hunderte von landesflüchtigen und -überdrüssigen, aber auch thatendurstigen Männern aus verschiedenen Stämmen 1 Sa 22, 2; 1 Chr 12, 8. An der Spitze dieser Freibeuterschar, die bald auf 600 Mann stieg, das Stammgebiet Judas bis zum toten Meere hin durchstreifend, lebte David als Fürst ohne Land, der sich aber durch heldenmütige Handstreiche gegen die Feinde des Volkes immer größeres Ansehen verschaffte, z. B. durch die Entsetzung der von den Philistern bedrängten Stadt Keʿila (heute Chirbet Kila, südlich von ʿId el Mâ) 1 Sa 23. Wie er als Schutzherr dieser Gegend galt, zeigt auch die für damaliges Landrecht lehrreiche Geschichte Nabals (1 Sa 25), welcher reiche Herdenbesitzer zu Karmel (Jos 15, 55, wovon jetzt noch Ruinen 1 Stunde südöstlich von Hebron) den durchaus billigen Anspruch Davids auf etwelchen Anteil am Ertrag der Schafschur schnöde abwies, worauf

dieser sich zu blutiger Rache aufmachte, aber durch die kluge Abigail davon abgehalten wurde. Ihr einsichtiges Benehmen machte auf David solchen Eindruck, daß er sie nach dem bald erfolgten Tode ihres rohen Mannes zur Gattin nahm, welche Ehre sie mit Ahinoam von Jesreel (Jos 15, 56) teilte, während Michal unterdessen einem andern gegeben worden war. In diese Zeit des Aufenthalts Davids in den wüsten Strichen Judas fielen aber auch eine Reihe von Nachstellungen von seiten Sauls, welcher mit stetiger Besorgnis die durch seine eigene Schuld wachsende Macht Davids wahrnahm. Durch das göttliche Orakel gewarnt, den Bewohnern von Keʿila nicht zu trauen, mußte er diese Stadt beim Anrücken Sauls wieder verlassen. Einem Anschlag der Bewohner der Wüste Siph entging er nur durch den Umstand, daß der von ihnen herbeigerufene Saul durch einen Einfall der Philister sich zur Umkehr genötigt sah K. 23. Eine spätere persönliche Verfolgung durch Saul in der Wüste Engedi gab dem David Gelegenheit, seine Hochachtung der Person des Gesalbten Gottes zu beweisen, welche in stärkstem Widerspruch zu dem ihm schuldgegebenen Aufruhr stand. Er verschonte in einer Höhle, in welcher David mit seinen Gefährten Zuflucht gesucht hatte, das Leben seines Todfeindes, der sich allein dahin begeben, und zeigte Saul nachher zum Beweis dafür den abgeschnittenen Zipfel seines Oberkleides, was den veränderlichen König augenblicklich so rührte, daß er die Verfolgung aufgab K. 24. Eine spätere Begebenheit in der Wüste Siph (K. 26), wo David mit einem Gefährten nächtlicher Weile in das Lager Sauls sich einschlich, ohne ihm, trotz des Zuredens seines Freundes, ein Haar zu krümmen, hat mit der eben erwähnten so viel innerliche Ähnlichkeit, daß manche in den beiden Erzählungen „Doubletten", d. h. abweichende Berichte über denselben Vorfall sehen wollen. Allein gerade die äußeren Umstände, die sich am lebhaftesten der Erinnerung einprägen mußten, sind zu verschieden, und der Wankelmut Sauls wird auch sonst so stark bezeugt, daß eine Wiederholung der feindseligen Verfolgung trotz der hochherzigen Behandlung von seiten Davids psychologisch sehr wohl denkbar ist. Eher ließe sich in 1 Sa 26 derselbe Verfolgungszug erkennen wie 1 Sa 23, 19 ff. (Delitzsch zu Ps 54).

Trotz aller momentanen Umstimmungen des Königs sah sich David immer weniger in der Lage, im Vaterlande sein Dasein zu fristen, und kam so zu dem Entschluß, nach Philistäa auszuwandern. Aber nicht wehrlos, wie einst, begehrte er jetzt das Gastrecht der Philister, sondern an der Spitze einer erprobten Schar von 600 Mann, so daß der König Achis von Gath, in ihm einen erwünschten Bundesgenossen begrüßend, ihm die Stadt Ziklag (wahrscheinlich das heutige Zuheilkah, $6^1/_2$ Stunden südwestlich von Beth Gibrin, 3 engl. Meilen nördlich vom Wadi esch-Scheria) zu Lehen gab, von wo er jedoch nicht gegen Juda und seine Freunde Ausfälle machte, wie Achis glaubte, sondern gegen die Feinde seines Volkes, Gesuriter, Girsiter und Amalekiter. Gegen die Anzweiflungen dieses Verhaltens Davids (Duncker, Wellhausen, Stade) siehe Kamphausen ZatW VI, (1886) S. 84—97. Achis war so sicher geworden, daß er ihn nach einem Aufenthalte von mehr als einem Jahre (27, 7) sogar zu einem Kriege gegen Israel mitnehmen wollte, allein die anderen Fürsten der Philister mißtrauten ihm nicht ohne Grund und bestanden auf seiner Entlassung, sodaß ihm die Wahl zwischen dem Kampf wider sein eigenes Volk oder dem Verrat an den Philistern erspart blieb. Bei seiner Rückkehr fand er Ziklag ausgeplündert, jagte jedoch den Amalekitern die Beute wieder ab. Unterdessen erfolgte Sauls Untergang. Der sieggewohnte König fiel samt seinem hoffnungsvollen Sohn Jonathan auf dem Gebirge Gilboa, wo die Philister einen glänzenden Sieg errangen. David hat in dem „Bogenliede" 2 Sa 1 dem eigenen Schmerz um den geliebten Freund wie der allgemeinen Landestrauer einen unvergänglichen Ausdruck verliehen. Da die mißliche Lage seines Volkes seine Hilfe dringend erheischte, durfte David nunmehr es wagen, auf Gottes Geheiß im Vaterlande festen Fuß zu fassen, zunächst im Süden, wo man ihn schätzen gelernt hatte. In der Stadt Hebron saß er, zunächst vom Stamme Juda als König anerkannt (2 Sa 2, 11; 5, 5), während der Feldherr Abner, ein Vetter Sauls (1 Sa 14, 50 f.) einem überlebenden Sohn des letztern, Ischbaal (in der Litteratur später Ischboscheth genannt), ein Königtum mit Residenz zu Mahanajim im Ostjordanland sicherte, von wo aus der thatkräftige Abner, nachdem die Philisterinvasion nachgelassen hatte, seinem Könige auch die Huldigung des westjordanischen Gebiets wieder zuzuwenden wußte (2 Sa 2, 9) und sogar die gewaltsame Unterwerfung Judas bezw. Davids in Angriff nahm. Daß David als Vasall oder Lehensmann der Philister in Hebron regiert habe (Stade, Kamphausen u. a.), ist eine unerweisliche Behauptung. Über das Gebirge Juda verfügten die Philister auch nach ihrem Siege von Gilboa nicht; vielmehr erhoben die Judäer David aus freien Stücken zu ihrem König (2 Sa 2, 11). Auch ist der spätere Angriff der Phi-

lister nicht deshalb erfolgt, weil David ihnen den Tribut verweigert hätte, sondern weil er ihnen durch den Anschluß der nördlichen Stämme zu mächtig wurde. Noch weniger hatte sich Ischbaal von den Philistern mit seinem Königtum belehnen lassen (Kamphausen); sonst hätte er nicht nötig gehabt, seine Residenz hinter den Jordan zu verlegen. Die Herrschaft dieses Schattenkönigs war übrigens von kurzer Dauer. Als er einst seinen Beschützer Abner beleidigt hatte, ging dieser zu David über, wurde aber freilich dabei von dessen leidenschaftlichem Feldherrn Joab, der damit seinen in einer Schlacht von Abner getöteten Bruder Asahel (2 Sa 2, 18 ff.) rächte, am Thor zu Hebron meuchlings ermordet. David sprach seine heftige Entrüstung über diese Bluttbat aus, die er dem Joab nie verzieh, und ehrte das Andenken Abners durch ein Klagelied (2 Sa 3, 33 f.). Auch rächte er blutig die nicht lange nachher erfolgte Ermordung seines Nebenbuhlers Ischbaal.

Die unter solchen Umständen ihm von selbst zufallende Huldigung des gesamten Israel nahm David noch in Hebron entgegen, wo er im ganzen 7½ Jahre als König residierte, während auf seine Regierungszeit in Jerusalem 33 Jahre fallen (2 Sa 2, 11; 5, 4; 1 Chr 29, 27). Auffällig ist, daß 2 Sa 2, 10 (welche Notiz über Alter und Regierungsdauer Ischbaals allerdings in den Text eingeschoben scheint) dem Sohne Sauls nur eine Regierung von 2 Jahren zugeschrieben ist, so daß sie nur mit einem kleinen Teil des Aufenthalts Davids in Hebron parallel liefe. Wenn jene Angabe 2 Sa 2, 10ª nicht aus Irrtum entstanden ist, so ist anzunehmen, daß David nach seiner Anerkennung durch Gesamtisrael noch eine Zeit lang im judäischen Hebron verweilte, wo er auch vom ersten Ansturm der Philister überrascht wurde, ehe er an die Eroberung der Jebusiterfeste denken konnte (2 Sa 5, 17 ff.). Andere lassen die 2 Regierungsjahre Ischbaals erst vom fünften Regierungsjahr Davids an gezählt sein, da er erst nach 5jährigen Kämpfen Abners gegen die Philister wirklich König über Israel geworden sei. So Ewald, Gesch. III, 154, Köhler u. a. Siehe dagegen Kamphausen a. a. O. Mit genialem Scharfblick erkannte aber David bald die Notwendigkeit, einen centraleren Punkt zu seinem Sitze zu machen und faßte dafür Jerusalem ins Auge, dessen kaum einnehmbare Feste die Jebusiter noch innehatten, weshalb die Stadt gewöhnlich Jebus hieß, was nicht ausschließt, daß sie schon lang auch den Namen Jerusalem führte, wie die Tafeln von Tel Amarna beweisen. Bei der Einnahme der Burg that sich Joab neuerdings so vor allen hervor, daß er auch über die gesamte israelitische Streitmacht fortan den Oberbefehl führen durfte. Auf dem Berge Zion erstand nun die „Stadt Davids", indem der König diese von Natur feste Lage durch neue Werke befestigte und seinen Palast daselbst durch Werkleute des befreundeten tyrischen Königs Hiram (s. d. A.) bauen ließ. Nach diesem neuen Mittelpunkte des Reiches wollte er auch die noch in Kirjath-Jearim stehende Bundeslade bringen, und bewies bei der festlichen Abholung des Heiligtums, an welcher er den rückhaltlosesten persönlichen Anteil nahm, wie er sichs zur Ehre anrechne, das Zeugnis des Herrn bei sich wohnend zu wissen. Durch einen unglücklichen Vorfall, der das Volk an die unantastbare Heiligkeit der Lade erinnerte, etwas verzögert, gelang auch diese Übersiedelung zur Freude des frommen Königs. — Was sein Verhalten zur Familie Sauls betrifft, so hatte er schon von Ischbaal die ihm geraubte Michal auf sein Verlangen zurückerhalten. Daß er seines Versprechens an Jonathan eingedenk sei, bewies er an einem lahmen Sohne desselben, Meribaal (1 Chr 9, 40), später Mephiboscheth genannt, den er mit allen Gütern Sauls ausstattete und außerdem täglich zu seiner Tafel zog (2 Sa 9) und auch nach seiner zweideutigen Haltung beim Aufruhr Absaloms aufs schonendste behandelte (2 Sa 16; 19). Auch schonte er ihn, als eine alte Blutschuld Sauls gegen die Gibeoniten gesühnt werden mußte, indem er diesen sieben andere Glieder des früheren Königshauses auslieferte, sorgte übrigens für eine ehrenvolle Bestattung des ganzen Geschlechts (2 Sa 21).

Die Regierung Davids auf Zion war eine überaus erfolgreiche. Zuerst und zumeist nach außen gerichtet, wie es die Zeitumstände geboten, kam doch seine Thätigkeit auch dem innern Ausbau des königlichen Gottesreiches nicht wenig zu gute. Keine geringen Proben bereiteten seiner Thatkraft die Feinde ringsum. Die kurzen Notizen, welche über seine Kriege und Siege erhalten sind, zeigen ihn mit so zahlreichen und mächtigen Feinden in Fehde verflochten, daß wohl ein ganzes Menschenleben und ein Gottesmut, wie er ihn besaß, voll daran gewendet werden mußten, um sich ihrer zu entledigen. Außer den unermüdlichen Philistern, deren Siegeszuversicht er durch wiederholte Schläge gründlich gebrochen hat (2 Sa 5, 17 ff.; 8, 1 ff.; 21, 15 ff.), machten ihm namentlich die Ammoniter zu schaffen. Einen Beweis seiner Freundschaft erwiderten sie mit herausfordernder Beschimpfung, auf die Festigkeit ihrer Hauptstadt Rabba und die Macht ihrer Bundesgenossen vertrauend. In der That gelang es ihnen, den syrischen König von Zoba (in den Keil-

inschriften Zubît, Schrader; vgl. Sayce, Higher Criticism[3] p. 314f.), den mächtigen Hadad-Eser und das mit diesem verbündete Damaskus sowie andere syrische Fürsten wider David ins Feld zu führen, während im Süden die Edomiter die Bedrängnis des letzteren sich zu Nutzen machten. Allein an der frommen Begeisterung der Getreuen Davids für Gott und ihren König wurde die feindliche Übermacht zu Schanden; seine Heere blieben nach allen Seiten siegreich. Die Ammoniter, deren Feste Rabba gleichfalls dem thatkräftigen Joab erlag, bekamen die ganze Strenge damaligen Kriegsbrauches zu fühlen. Und wie Edoms so wurde Moabs und Amaleks Macht gebrochen. Selbst der König von Hamath begehrte Davids Vasall zu werden. — Dank diesen folgenreichen Zügen erreichte das Gebiet Israels unter David seine größte Ausdehnung und kam den alten Verheißungen am nächsten, wonach es bis zum Euphrat reichen sollte (Gen 15, 18; Ex 23, 31; Dt 11, 24). Das Siegeslied Ps 18 = 2 Sa 22 beweist, wie demütig der triumphierende König Gott allein die Ehre gab. Wie David die Mühsale des Krieges mit seinen Unterthanen teilte, zeigt auch Ps 110, welcher prophetische Spruch sein Königtum nach seiner idealen Würde auffaßt. Neben seinem früh geübten Feldherrnblick gebührt aber auch der Treue und Tapferkeit seiner Leute die Anerkennung, welche die heiligen Bücher ihnen zollen. Seine Kerntruppe hatte sich schon während seiner Verbannung um ihn gesammelt und nachher in Hebron verstärkt. Dies waren die 600 Gibborim, Helden Davids, von Abisai (s. Bd I, 101, 14), dem Bruder Joabs, befehligt: Während aber der ferne Krieg diese oft lange von der Person des Königs trennte, umgab ihn stets eine zuverlässige Leibwache, deren Name Krethi und Plethi (s. d. A.) auf philistäischen (und kretischen) Ursprung deutet, wie denn David nicht nur in Ziklag sondern auch späterhin Gelegenheit hatte, aus diesem kriegerischen Volke eine Schar, die nur durch Zuneigung zu seiner Heldengestalt an ihn gefesselt war, um sich zu sammeln. Ihr Führer war Benaja (s. Bd II, S. 556, 39). Aber freilich nur die Führung und den Kern zu einem Heer konnten diese Truppen gewähren. Für so weit ausgreifende Kriege, wie sie David zu führen gezwungen war, mußte es gelingen, das ganze Volk zu vereinigen, und dies vermochte der beliebte König in seltenem Maße. Joab (s. d. A.), bei aller Rücksichtslosigkeit und Roheit, die David vielen Kummer bereitete, ein überaus kriegstüchtiger Verwandter von ihm, hatte stets den Oberbefehl über das Gesamtheer inne. Den Anfang einer militärischen Organisation sämtlicher Unterthanen zeigt 1 Chr 27, 1ff., wonach das ganze Israel in 12 Divisionen geteilt war, von welchen je eine in den verschiedenen Monaten des Jahres dem König zur Verfügung stehen sollte. Vgl. über die Heereseinrichtungen Köhler, Gesch. II, 293ff. Leicht kam einem David der Gedanke, diesen Heeresorganismus weiter auszubilden nach Art der eigentlichen Kriegsstaaten des Ostens, auch wenn er nur auf Erhaltung der Machtstellung seines Volkes und Thrones bedacht war. In solcher Neigung ordnete er in der späteren Zeit seiner Regierung eine Volkszählung an (2 Sa 24; 1 Chr 21), wiewohl eine solche Maßregel dem gesunden Gefühl der unabhängigen Israeliten und dem theokratischen Geiste widersprach. Daß fleischliches Selbstgefühl dabei mit im Spiele war, sagte dem David sein eigenes Gewissen, welches ihn schlug, als er das erfreuliche Ergebnis vernahm, wonach Juda allein 500000 (nach der Chronik 470000), Israel 800000 (Chronik 1100000) wehrfähige Männer zählte. Die Strafe blieb auch nicht aus. Der treue Prophet Gad kam alsbald, um ihm diese anzukünden und deren Wahl in seine Hand zu legen. Von drei Plagen, welche gleich sehr geeignet waren, das eben gezählte Volksheer zu vermindern, wählte der erfahrene König eine Seuche, eine Strafe aus Gottes eigener Hand. Diese vertilgte denn auch 70000 Männer. Aber die tiefe Reue des schuldigen Fürsten that dem Gerichte Einhalt. Auf Gads Geheiß brachte er ein Sühnopfer auf der Tenne des Jebusiters Aravna, welches den Herrn versöhnte. An dieser Stelle wurde nach 1 Chr 22, 1 der Brandopferaltar und Tempel später errichtet.

So glücklich aber David nach außen war, so erlebte er in seinem eigenen Hause schwere Demütigungen, welche er sich durch eigene Sünden zugezogen hatte. Sein schimpflichster Fall 2 Sa 11 gehört in die Zeit des ammonitischen Krieges. Während das Heer vor Rabba lag, überkam den in seiner Burg zu Jerusalem weilenden König ein böses Gelüsten nach einem schönen Weibe, welches er von seinem Dache aus sehen konnte; sie hieß Bathseba und war die Frau eines im Felde stehenden treuen Kriegers Uria. Da sie ihm zu Willen war und von ihm schwanger wurde, ließ er jenen holen, um ihm Gelegenheit zu geben, sein Weib zu besuchen und so die Sache zu verbergen. Allein der Brave lagerte sich des Nachts vor der Thüre und mied sein Haus, um nichts vor den Kampfgenossen vorauszuhaben. David wußte sich nun nicht anders zu helfen, als indem er dem Feldherrn durch Uria schriftliche Botschaft schickte, er möge diesen an einem todbringenden

Posten umkommen lassen. Da dies erfolgte und auch nach dem Tode des Tapfern nichts verlautete, was Davids Schuld verraten hätte, nahm er sie nach abgelaufener Trauerzeit zum Weibe. Allein der Kläger stellte sich bald ein in Gestalt desselben Propheten, von dem David auch (2 Sa 7) die erhebendste Aussicht empfing, 2 Sa 12. Nathan (s. d. A.) überführte ihn durch eine einfache Erzählung, welche den gerechtigkeitsliebenden Fürsten aufs tiefste empörte, der eigenen Todsünde, sodaß er selbst sich unbewußt das Todesurteil sprach. Als jedoch David sich bußfertig beugte und seine Schuld unumwunden eingestand, schenkte ihm der Prophet im Namen Gottes das Leben. Daß Gott seiner nicht spotten lasse, erfuhr er immerhin sogleich, indem sein sündlich gezeugtes Kind zu seinem großen Schmerze starb. Wie tief und anhaltend bei allem augenblicklichen Leichtsinn die Trauer der Buße bei ihm war, zeigen das Bußlied Ps 51 (wovon nur V. 20 f. Zusatz aus exilischer Zeit) und 32, welches Lied den Frieden des Sünders atmet, der nach langem Kampfe Versöhnung mit Gott gefunden hat. So außerordentlich hat dieser Fehltritt, welcher bei gewöhnlichen Herrschern des Ostens zum alltäglichen gehört, das Gewissen des Königs erschüttert, daß er wie kein Heiliger der Buße Ausdruck zu geben vermochte. Die morgenländische Sitte der Vielweiberei, welche David namentlich nach seiner Übersiedlung nach Jerusalem gepflogen hatte, zumal dieselbe durch das Gesetz nicht eigentlich verboten war (vgl. immerhin Dt 17, 17), hatte aber noch weitere schlimme Folgen, welche schwarze Schatten in die zweite Hälfte seiner Regierung warfen. Amnon, sein Erstgeborener, entbrannte von unbändiger Liebe zu Thamar, seiner Halbschwester und schändete sie, nachdem er sie durch eine List in seine Gewalt bekommen hatte 2 Sa 13. Diese Unthat rächte Absalom, ihr wirklicher Bruder, indem er erst zwei Jahre später die Brüder zu einem Feste einlud und dort den ihm verhaßten Amnon erschlagen ließ. Absalom mußte darauf den Zorn des Vaters fliehen und begab sich zu seinem Großvater mütterlicher Seite, dem König von Gesur, erlangte aber nach drei Jahren durch Veranstaltung des ihm befreundeten Joab wieder die Erlaubnis, nach Jerusalem zu kommen, wo er jedoch erst nach zwei Jahren das Angesicht seines Vaters sehen durfte. Absalom, von Wuchs und Aussehen eine königliche Erscheinung und zugleich von maßlosem Ehrgeiz, suchte sich nun die Thronfolge vor seinen Brüdern zu sichern und scheute sich nicht, dies auch auf Unkosten seines Vaters zu thun, da er wohl merkte, daß er dessen Gunst für immer verscherzt hatte. Den Leuten mit größter Herablassung begegnend und nach dem Munde redend, wenn sie in Rechtsangelegenheiten vor seinen Vater treten wollten, suchte er sich volkstümlich zu machen und stahl so das Herz der Männer Israels: „Wer setzt mich zum Richter im Lande, daß vor mich käme jeder, der einen Streit oder Rechtshandel hat und ich ihm zu seinem Recht verhülfe!" 2 Sa 15, 4. Nachdem er so vier (אַרְבַּע statt אַרְבָּעִים 15, 7 zu lesen mit Jos., Syr.) Jahre das Volk bearbeitet hatte, durfte er es wagen, einen Handstreich zur Verdrängung des alternden Königs zu unternehmen, zumal auch dessen geheimer Ratgeber Ahitophel (s. d. A. Bd I S. 270, 20), dessen Sprüche als Orakel galten, sich ihm zur Verfügung stellte. Ein Opferfest zu Hebron, wohin die Verschworenen und viele leicht zu Beredende von Absalom geladen worden, gab den Anlaß zu offener Schilderhebung. Absalom gelang die Verführung des Volkes so gut, daß sie ihn ohne Anstand zum König ausriefen und sogar gegen Jerusalem ihm Folge leisteten. Unter solchen Umständen hielt David die Flucht für geboten, um die Hauptstadt zu schonen. Er zog mit den Kerntruppen über den Kidron in die Wüste jenseits des Ölberges. Das Geleite der Bundeslade, welche die Hohenpriester Zadok und Abjathar mitnehmen wollten, schlug er im Vertrauen auf den unsichtbaren Gott aus. Die Priester und Husai, ein anderer Freund Davids, begaben sich nach der Stadt zurück, um ihm dort nützlich zu sein. Unterwegs (2 Sa 16) gab ihm die Begegnung mit Simei, einem Manne aus Sauls Geschlecht, der das Unglück seines Feindes zu gröblicher Beschimpfung desselben benützte, Gelegenheit, seine Selbstbeherrschung und Ergebung glänzend zu beweisen. Unterdessen zog Absalom ungehindert in Jerusalem ein, indem er auf Ahitophels Rat vor alles Volkes Augen 10 Nebenfrauen Davids, welche dieser zurückgelassen hatte, sich aneignete, um sich so als den Erben der Herrschaft zu zeigen (vgl. Jos. c. Ap. 1, 15). Damit erfüllte er die von Nathan über David ausgesprochene Strafandrohung 2 Sa 12, 11. Doch glückte es Ahitophel nicht, den Absalom zu schneller Verfolgung seines Vaters zu bewegen, da Husai, jener heimliche Freund des letztern, mit scheinbar sehr triftigen Gründen zum Aufschub riet und Absalom besser überzeugte, was den gewissenlosen Ahitophel so verdroß, daß er alsbald nach seiner Heimat, der Stadt Gilo, aufbrach und sich dort erhängte. David erhielt durch seine Freunde Nachricht von den Vorgängen in Jerusalem und zog sich auf ihren Rat über den Jordan zurück. In Mahanajim nahm er seinen Aufenthalt. — Als es beim „Wald Ephraim" auf jener Seite

des Flusses zum Zusammenstoß der Heere kam, erfochten die erprobten Scharen Davids unter der Anführung Joabs und Abisais und des Gathiters Jthai einen entscheidenden Sieg über Absaloms großes Volksheer. Der Empörer selbst blieb auf der Flucht mit dem Kopfe (oder seinem starken Haupthaar) in den Zweigen einer großen Eiche hängen, in welche ihn sein Maultier hineingerannt hatte, und wurde in dieser hilflosen Lage, dem dringenden Befehl Davids zuwider, der seines Sohnes schonen wollte, von Joab mit drei Spießen durchbohrt. Schwer wurde es dem Könige, sich von dem Herzeleid über das Los dieses aufrühreriſchen Sohnes zu ermannen. Mit ebenso großer Klugheit als Milde wußte er jedoch bald die auch untereinander grollenden Stämme unter sich zu vereinigen und seine Gegner unschädlich zu machen. Der Rädelsführer Seba, welcher ihm die nördlichen Stämme abtrünnig zu machen suchte, nachdem Juda nach einigem Schwanken sich wieder für ihn erklärt hatte, wurde in der danitischen Stadt Abel bald von seinem Schicksal ereilt. Der gewaltthätige und eifersüchtige Joab hatte schon vorher Amasa, dem David an seiner Statt den Oberbefehl übergeben, aus dem Wege geräumt. So genoß David nach diesen Heimsuchungen, welche, wie ihm der Prophet gedroht, aus seinem eigenen Hause erwuchsen, ein ruhiges Alter.

In dieser Zeit äußerer Ruhe beschäftigte sich David noch vornehmlich mit einem Werke, das er ohne Zweifel schon länger im Sinn getragen hatte. Schon sobald er auf dem Zion sein festes Haus einrichtete, mochte in ihm der Gedanke entstehen, auch dem Heiligtum, das er mit demselben unzertrennlich vereinigt wünschte, wie er durch die Übersiedlung der Bundeslade bewies, eine würdige Stätte bleibenden Aufenthalts zu bereiten an Stelle des der Wanderung angemessenen h. Zeltes. So berichtet denn auch 2 Sa 7 gleich im Anschluß an jene Einholung der Bundeslade von dem Entschluß Davids, einen Tempel zu bauen, wiewohl an die Ausführung ernstlich erst gedacht werden konnte, als die äußeren Feinde nicht mehr die volle Thatkraft des Königs in Anspruch nahmen. Sein prophetischer Ratgeber Nathan, welchem er diesen Plan vorlegte, sprach sich menschlicherweise zunächst erfreut darüber aus, brachte aber Tags darauf dem König den göttlichen Bescheid, welcher ihn daran erinnerte, wie wenig dringend für den Herrn dieses Bedürfnis sei, weshalb erst sein friedlicherer Nachfolger ihm ein Haus bauen soll. Hingegen wolle er, der Herr, dem David ein Haus bauen, das für alle Zeit Bestand haben solle. Seiner Nachkommenschaft solle der Thron auf immer verbleiben. Trotz aller väterlichen Züchtigungen werde er seinen Samen als unveräußerlichen Sohn ansehen und ihn nie völlig verwerfen, wie er mit Saul gethan. Die demütig gläubige Antwort Davids an den Herrn steht 2 Sa 7, 18 ff. An Fürsten und Völker proklamiert wird dieses unerhörte Kindschaftsverhältnis, in das Gott seinen Gesalbten aufgenommen, Ps 2. Zwar scheint 2 Sa 7 aus sachlichen, nicht chronologischen Gründen so weit vorn zu stehen, da V. 1. 9 auf spätere Zeit deuten; dem widerspricht aber, daß Salomo nach V. 12; 1 Chr 22, 9 noch nicht geboren war. Und mag auch die definitive Bestimmung, daß erst Davids Nachfolger den Tempel bauen solle, in der späteren Hälfte seiner Regierungszeit kund geworden sein, jedenfalls haben wir anzunehmen, daß David schon vor jenen weitaussehenden Kriegen seine einzigartige messianische Würde durch Prophetenmund inne geworden war, und daß eben dieses Bewußtsein von der Unvergänglichkeit seines Hauses und seiner Stadt, sowie vor allem sein inniges Verhältnis zu dem Herrn der Heerscharen ihm damals die ungemeine innere Kraft und Kühnheit verlieh. Dies wird durch Ps 110 bestätigt. — Der Darstellung des Chronisten zufolge hat nun David, was auch von vornherein wahrscheinlich ist, zumal gegen den Schluß seiner Regierung das ihm so sehr am Herzen liegende Werk des Tempelbaues, welches sein Nachfolger ausführen sollte, auf alle Weise vorbereitet. Er bestimmte dafür den Platz (s. oben), stellte nach göttlicher Unterweisung ein Modell auf und stiftete einen Bauschatz, in welchen zum großen Teil die reiche Kriegsbeute fiel, wozu er aus seinem Privatschatze große Summen hinzufügte und die Reichen unter seinen Unterthanen, seinem Beispiel folgend, Erhebliches beisteuerten. Auch die Beschaffung des zum Teil ausländischen Materials begann nach 1 Chr 22, 2 ff. schon unter David. Daß dieser auch dem Gottesdienste nach seiner künstlerisch musikalischen Seite besondere Aufmerksamkeit widmete, läßt sich schon aus seiner individuellen Begabung für die Musik und seiner eifrigen Teilnahme am Gottesdienst (2 Sa 6, 14 ff.!) schließen. Er begnügte sich denn auch nicht, das Psalmlied, das zunächst seiner innersten persönlichen Art entsprungen war, im Hinblick auf den Gemeindegottesdienst zu pflegen, sondern gestaltete auch nach 1 Chr 15, 16 ff. das levitische Gesangwesen und reorganisierte überhaupt den Dienst der Leviten (K. 23), wie es durch die bleibende Einrichtung des Heiligtums notwendig geworden war. Vgl. zu den musikalischen Leistungen Davids außer

1 Chr 23, 5 und 2 Chr 29, 25. 27, auch Amos 6, 5. Siehe die A. Musik b. d. H. und Psalmen.

Neuerdings ist man freilich in Bezug auf die vorexilische Entstehung der Psalmen und insbesondere den Anteil Davids daran recht skeptisch geworden, aber auf Grund unzutreffender Erwägungen. So wird die Meinung, die Religion Israels habe vor dem Exil keinen persönlich individuellen, sondern bloß kollektiv nationalen Charakter getragen, durch die anerkannt vorexilische Litteratur, schon die alten Patriarchengeschichten, widerlegt. Die Wildheit der Zeit Davids, von der auch seine Person nicht immer frei blieb, beweist ebensowenig, daß „man damals keine Psalmen gesungen hat". Man denke an das in noch viel wilderer Zeit gesungene Lied der Debora! Das kriegerische Ungestüm des Sängers ist z. B. Ps 18 so unverkennbar, daß man sich keinen im Dienst des Liturgen aufgewachsenen Leviten als dessen Dichter vorstellen kann. Die Anspielung des Amos (6, 5) beweist, daß man schon zu seiner Zeit in David den poetisch-musikalischen Genius der Nation erblickte; und es liegt doch ein Übermaß von Willkür in der Behauptung, er habe diesen Ruhm nicht durch solche Psalmen, wie sie ihm zugeschrieben werden, sondern durch weltliche Lieder erlangt, von denen kein einziges erhalten geblieben wäre, abgesehen etwa von Totenklagen, an welche Amos an jener Stelle gewiß am wenigsten gedacht hat. Manche Psalmen, wie Ps 2. 3. 4. 7. 11. 16. 18. 24. 32. 41. 51. 110 u. a. werden erst verständlich und bedeutungsvoll, wenn wir sie im Zusammenhang der Geschichte Davids betrachten; manche andere können wenigstens von ihm gedichtet sein; und nur wenn David diese herzliche Weise des Umgangs mit Gott im Liede aufbrachte und eine Sammlung seiner Lieder den Grundstock des Psalters bildete, begreift sich, daß ihm von der Tradition auch viele andere, mehr oder weniger ähnliche Lieder aus späterer Zeit beigelegt wurden.

Als es mit Davids Leben sichtlich zur Neige ging, that sich sein Sohn Adonia in ähnlicher Weise hervor wie einst Absalom, indem er sich mit einer Leibwache umgab und sich der Gunst einflußreicher Personen wie Joabs und Abjathars versicherte. Alter und Leibesschönheit schienen ihm den nächsten Anspruch auf den Thron zu verleihen. Beim Brunnen Rogel, südlich von der Hauptstadt, fand die Opferfestlichkeit statt, welche zu seiner Erhebung ausersehen war. Allein die treuesten, weisesten und thatkräftigsten Freunde und Diener Davids wünschten, wie dieser selbst, Salomo (s. d. A.), den zweiten Sohn Bathsebas, als seinen Nachfolger zu sehen. Da der Prophet Nathan und Bathseba den alten König auf die Gefahr aufmerksam machten, welche von dem eigenmächtigen Anschlage Adonias drohte, sprach David unzweideutig wie schon früher seinen Willen aus, daß Salomo König werde und traf sofort Anstalten zu seiner öffentlichen Anerkennung durch das Volk, welche gleichfalls in der Nähe der Stadt geschehen sollte. Der Jubelruf der huldigenden Menge überraschte die Freunde Adonias, welche ihre Sache nun verloren sahen und sich davonmachten. Die Chronik giebt noch eine ausführliche Rede, worin David seinem Nachfolger den Tempelbau als das große Werk seines Lebens empfohlen habe, und es ist daran nicht zu zweifeln, daß David bei der Wahl seines Nachfolgers hauptsächlich durch die Rücksicht auf diese Aufgabe desselben bestimmt wurde. 1 Kg 2 teilt noch Ratschläge mit, welche der sterbende König in Hinsicht auf gewisse Personen dem Thronfolger gab. Ein Todesurteil empfiehlt er ihm über Joab und Simei, welche zu bestrafen David durch gewisse Rücksichten gehindert war. Mit dem Amtsantritt eines neuen Königs hörten solche auf, und David hielt es weder für recht noch für klug, daß Joabs unerhörte, frevelhafte Gewaltthätigkeit oder Simeis glühender Haß gegen das Herrscherhaus länger geduldet würden. Dagegen empfahl er die erprobten Freunde dem Salomo. — Als letzte Worte Davids wird 2 Sa 23, 1 ff. ein Orakelspruch angeführt, der uns zeigt, wie der thatenreiche, vielgeprüfte König aus diesem Leben schied. Dieser Spruch, sein eigentliches Testament, ist mehr als eine zur Gottesfurcht mahnende Lebensregel für Könige; es ist, wie die feierliche Einleitung verlangt, ein wirklicher Seherblick in die lichte Zukunft seines Hauses, dessen Glanz erst im Aufgehen, dessen Stamm erst im Aufsprossen begriffen ist, während er scheidet. David starb ungefähr 70 Jahre alt. Seine Kraft war durch die unerhörten Anstrengungen verhältnismäßig frühe aufgezehrt worden. Begraben wurde er in seiner Stadt auf dem Zion. 1 Kg 2, 10; AG 2, 29. Vgl. Jos. Ant. 7, 15, 3; 13, 8, 4; 16, 7, 1.

Der Charakter Davids ist sehr verschieden beurteilt worden. Während seinem Volke in der Folgezeit das Bild seiner Person und Zeit, zu welcher es mit größter Sehnsucht zurückschaute, sich in idealerem Lichte von seinen Flecken befreit darstellte, und in den Augen der christlichen Kirche Davids leibliche und typische Verwandtschaft mit dem größeren

Davidssohn ihm einen einzigartigen Nimbus verlieh, haben in neuerer Zeit einzelne sich darin gefallen, durch einseitige Hervorhebung seiner Schwächen und Sünden ohne Rücksicht darauf, wie weit sie der Zeit selbst zur Last fallen, ein Zerrbild von ihm zu zeichnen; so Bayle, Voltaire, Tindal, Reimarus, auch Duncker, Seinecke u. a. Die keineswegs schmeichelnde Darstellung der prophetischen Zeitgenossen Davids setzt uns in den Stand, das Richtige zu treffen, wozu denn auch die besonnene Wissenschaft mehr und mehr zurückgekehrt ist. Sie lehrt uns in David vor allem einen genialen Regenten erkennen, der durch eine seltene Vereinigung von Gaben und Tugenden befähigt war, seinem Volke das Große zu leisten, dessen es in dieser Zeit bedurfte. Persönliche, auf unerschütterlichem Gottvertrauen ruhende Tapferkeit, gelenke Kraft und Geistesgegenwart machten ihn zum Helden der Helden. Seine politische Klugheit, welche keine gemeine Schlauheit war, sondern stets im Dienste eines hohen Zieles stand, bewies er auf Schritt und Tritt. Nur mit ihrer Hilfe gelang es ihm von Anfang bis zu Ende, die launisch auseinanderstrebenden Stämme unter einem Scepter zu vereinigen. Dabei war er von glühender Liebe und Anhänglichkeit gegen sein Volk und Land erfüllt, welches meiden zu müssen ihm die schwerste Entbehrung war und welchem zu dienen er auch in den schwierigsten Lagen seines Lebens nicht aufhörte. Wie er des Volkes schonte (2 Sa 23, 17; vgl. 4 Mak 3, 6ff.), so schonte aber auch das Volk seiner, wohl wissend, daß er der gute Genius des Landes sei, mit welchem das Licht Israels erlöschen würde (2 Sa 18, 3; 21, 17). Von Jugend auf war er, seinem Namen entsprechend, der Liebling aller (1 Sa 18, 16), und alle Schatten, welche unglückliche Verwicklungen auf sein Verhältnis zum Volke warfen, vermochten es nie auf die Dauer zu trüben. Diese unverwüstliche Liebe der Unterthanen zu ihrem König rührte eben nicht bloß von seinem gewinnenden leutseligen Wesen her; sie hatte einen tieferen Grund in der unbedingten Gerechtigkeit und Billigkeit, die er Freunden und Feinden, Starken und Schwachen gegenüber bewies (2 Sa 3, 36; 8, 15); vgl. die Charakteristik Jos. Ant. 7, 15, 2. Aber alle diese Herrschertugenden waren Früchte der Gottesfurcht, der kindlich innigen Frömmigkeit, welche David als das tiefste Geheimnis seiner Kraft bis ins Alter durch alle Klippen und Schiffbrüche hindurchgerettet hat. Ihr verdankte er selbst und sein Volk, was er diesem war. Sein Gehorsam und Vertrauen gegen den Herrn, dessen Geist ihm einst durch Samuel vermittelt worden, wurden so geübt und gestählt in der schweren Leidensschule, in welche ihn die Eifersucht Sauls versetzte, daß diese Hingebung an den Herrn der Grundzug seines Charakters geworden und geblieben ist selbst inmitten der Versuchungen des königlichen Hoflebens und der Heimsuchungen aus der eigenen Familie, sodaß Gott ihn mit Auszeichnung „meinen Knecht David" nennt und er im Unterschiede von Saul ein Mann nach dem Herzen Gottes heißt (1 Sa 13, 14). Nicht als wäre David ohne Fehler gewesen. Die Grausamkeit in Behandlung der Feinde freilich, welche man ihm zum Vorwurfe gemacht hat, ist nach damaligem hartem Brauch und Kriegsrecht zu beurteilen an Stellen wie 2 Sa 8, 2. Sie schwindet völlig 2 Sa 12, 31, wenn G. Hoffmann (ZatW II, 66 ff.) Recht hat und hier bei richtiger Lesung und Erklärung garnicht von martervoller Tötung der Gefangenen, sondern von ihrer Verwendung zu Frohnarbeiten die Rede ist. Vgl. auch Klostermann z. d. St. Aber gewiß ist, daß David Mühe hatte, sein leidenschaftliches Blut zu bezwingen bei Wallungen des Hasses oder der sinnlichen Liebe. Ihm mangelte augenblicklich die Lauterkeit und die Kraft, auch in Lagen, wie sie nicht verzweifelter gedacht werden konnten, von seiner Zunge jedes unwahre Wort fern zu halten und unerlaubte Auskunftsmittel zu meiden. Ihn wandelte etwa auch einmal ein Ehrgeiz an, der ihm nicht zur Unehre gereicht, aber vor dem heiligen Gott strafbar erschien. Aber das David Eigentümliche ist, daß so oft er durch solche Versuchungen zu Fall gekommen war, er sein Herz der ernstesten Buße nicht verschloß, sondern vor dem richtenden Wort des Herrn sich aufs tiefste beugte und erst wieder Frieden fand, wenn die Schuld bekannt und wo möglich gut gemacht war. Keine Demütigung erschien dem Fürsten zu schwer, wenn sein Gewissen ihn anklagte, und daß sein Gewissen zart war, bezeugen Worte wie die 1 Sa 22, 22; 24, 7 gesprochenen. Es ist daher völlig verkehrt, wenn man aus einzelnen schweren Fehltritten, welche uns zeigen, wohin David ohne seine demütige Bußfertigkeit geraten wäre, einen Hauptzug seines Charakters macht und ihn so mit gewaltthätigen wollüstigen Despoten des Orients, bei denen solche Vorgänge an der Tagesordnung sind, in eine Reihe stellt, etwa gar daran erinnernd, daß auch bei solchen eine gewisse Bigotterie nicht selten sich finde. Daß die Frömmigkeit Davids eine tiefinnerliche war, wird niemand angesichts der ungeschminkten Darstellungen der biblischen Geschichtsbücher leugnen können und noch schlagender beweisen dieselbe seine eigenen Worte und Lieder. Kaum auch ein im Grunde gottloser und ruchloser Mensch

frömmelnde Weisen annehmen, so läuft es doch aller Geschichte des menschlichen Geistes zuwider, daß der geniale Schöpfer einer Poesie, wie die Psalmen sind, als welcher David von der vielseitigen Überlieferung einstimmig bezeichnet wird, soll ein sinnlicher, blutdürstiger, gewissenloser, eigennütziger Heuchler gewesen sein. Abgesehen davon, daß sie mit dieser wohlbezeugten Thatsache nicht rechnen, und sogar das Bogenlied David absprechen müssen, verfallen die modernen Anschwärzer Davids in den schon von Dillmann als unwissenschaftlich gerügten Fehler, aus den Angaben der Quellen einseitig das David Ungünstige oder solches, was zu seinen Ungunsten sich ausdeuten läßt, hervorzuheben. Wissenschaftlicher und darum billiger urteilen über David auch Kritiker wie H. Ewald, Dillmann, Diestel, selbst Winer, Hitzig, Stade u. a.

Fassen wir schließlich die epochemachende Bedeutung ins Auge, welche Davids Person und Regierung für sein Volk und die Entwicklung des alten Bundes überhaupt hatten, so geht sie weit darüber hinaus, daß er nach außen die größte Macht entfaltete und im Innern die vollkommenste Ordnung wenigstens anbahnte. Was David auszeichnet, ist sein besonderes Verhältnis zum wahren König Israels, dem Herrn der Heerscharen, wie Jahveh in dieser Zeit mit Vorliebe genannt wird. Während Saul mehr und mehr von dem unbequemen Joche, das ihn an die eigene Untergebenheit unter einen höheren Herrn erinnerte, frei zu werden trachtete, zeigt sich bei David zuerst und am vollkommensten das Königtum in theokratischem Sinn und Geist, d. h. in rückhaltloser Anerkennung des höheren Herrschers, den der sichtbare König vor dem Volke nur zu vertreten hat, wie er dieses vor Jahveh vertritt, indem der „Gesalbte des Herrn" in seiner Person das Verhältnis zu Gott am reinsten und innerlichsten verwirklicht, in welchem eigentlich das ganze Volk zum Bundesgott stehen soll als dessen Knecht und Sohn zugleich. Äußerlich giebt sich dieses harmonische Verhalten des Königs David kund in dem guten Verhältnis, in welchem er, der selber priesterlich zu dienen und prophetisch zu reden verstand, zu den Trägern des Priestertums und Prophetentums stand. Vollendet freilich ist dieses heilige Königtum auch in Davids Person noch nicht. Die Idee, deren Träger er nach prophetischen Aussprüchen wie Ps 110 und 2 ist, hat sich in ihm noch nicht völlig und rein verwirklicht. Es ist aber eine göttliche Idee, die sich noch vollkommen realisieren wird, daher von dieser vorläufigen Verwirklichung die Weissagungen ausgehen, welche von der dereinstigen Vollendung des Gottesreiches reden. Ein Erbe des Hauses David soll als mangelloser Mittler zwischen Gott und seinem Volke künftig walten. Die messianische Weissagung ist fortan durch Gottes Spruch an das Haus Davids gebunden. Vgl. Jes 55, 3 f. und Delitzsch z. d. St.

v. Orelli.

David von Menevia s. Keltische Kirche.

Davidis, Franz, siebenbürgischer Unitarier, gest. 1579. — Unentbehrlich ist die — leider nur ungarisch geschriebene — Monographie von Elek Jakab, Dávid Ferencz Emléke (Andenken an F. D.), 2 Bde, Budapest 1879. Panegyrisch und ohne historisches Maß geschrieben, in Einzelfragen oft unkritisch und im theologischen Urteil beschränkt, enthält sie vieles wertvolle schwer zugängliche Material über die siebenbürgische Kirchengeschichte von 1550—1580 und speziell über D. Die kurzen deutschen Inhaltsangaben bei J. H. Schwicker in Beil. zur Allg. Zeitung 1880, Nr. 248, 3633 ff. und in Samuel Kohn, Die Sabbatharier in Siebenbürgen, 1894, 17 ff. sind für wissenschaftliche Zwecke nicht genügend. Einzelnes bei F. S. Bock, Hist. Antitrin. I, 1, 238 ff. u. ö.; O. Fock, Der Socinianismus, 1847. Kurzer Lebensabriß bei Ersch und Gruber, 1. S. 23, 216 ff.; AdB IV, 787 (Teutsch); Kirchenlexikon der kath. Theol. III², 1421 ff. (Hundhausen). Ältere Darstellungen: David Czvittinger, Specimen Hungariae litteratae, 1740, 113 ff.; Joh. Seivert, Nachrichten von siebenbürgischen Gelehrten, 1785, 54 ff. Verzeichnis der in lat. und ungarischer Sprache geschriebenen Werke bei Sandius, Bibl. Antitrin. 1684, 55 ff., bei Seivert l. c., am besten bei Jakab II, 24 ff. Die Werke D.s sind selten, die meisten finden sich in der Bibliothek der unitarischen Hochschule in Klausenburg. Wertvolle Angaben und Dokumente in Georg Haner, Historia Ecclesiarum Transsylv., 1694 und Fr. A. Lampe, Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsylvania, 1728. Einzelnes auch in Miscellanea Tigurina II, 1723, 192—227; Stanislaus Lubieniecius, Hist. ref. Polonicae, 1685, 228 ff.; Florimundus Raemundus, Historia de ortu, progressu et ruina haereseon hujus saeculi, Col, 1614, I, 529 ff. In der ungarischen Kirchengeschichte, die der gelehrte ungarische reformierte Theologe Peter Bod (s. RE³ III 270 f.) hinterlassen hat, findet sich eine ausführliche und wertvolle Darstellung der Anfänge des Unitarismus in Siebenbürgen und der „Tragödie F. D.s". Sie ist aus seinem Nachlaß zunächst in einer Separatausgabe erschienen als Historia Unitariorum in Transylvania, erst in der Biblioth. Hagana, VI, 1775, dann in S.A. Lugduni Batav. 1781; sodann ist 1888/90

das ganze Manuskript der K.G. in 3 BB. von Rauwenhoff und Prins veröffentlicht worden als Historia Hungarorum Ecclesiastica; hier findet sich die Geschichte des Unitarismus bis auf geringfügige Abweichungen gleichlautend mit jener ersten Veröffentlichung Tom. I, Lib. II, cap. 16, 397—457 (danach ist die Angabe RE³ III, 271 Z. 6 zu berichtigen, wonach es sich um zwei verschiedene Werke handeln würde). Die Landtagsbeschlüsse (unvollständig) im Urkundenbuch der ev. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen I, 1862 (= UB); vollständiger, doch z. T. ungarisch, in Sándor Szilágyi, Monumenta comitialia regni Transsylvaniae, Budapest, I, 1876 (1540—56); II, 1877 (1556—76) (= Monum.). Ueber die Abendmahlsstreitigkeiten die gute Abhandlung von K. Schwarz im Archiv d. Vereins für siebenb. Landeskunde, NF II. 246—90 (= Archiv). Ueber D.s Verhältnis zu Jakob Paläologus s. die sehr der Ergänzung und Korrektur bedürftige Studie von K. Landsteiner, J. Paläologus, Jhrsb. des Josephstädter Obergymnas., Wien 1873. Ueber die letzten Schicksale D.s, über welche Jakabs Darstellung parteiisch und unzuverlässig ist, haben wir Berichte der drei Parteien, die Darstellung der Partei D.s in einem Schreiben der zu ihm haltenden siebenbürgischen Geistlichen an J. Paläologus, aufgenommen in des letzteren Confutatio vera et solida Iudicii Ecclesiarum Polonicarum de causa D. Franc. Davidis, welche in der Defensio Fra. Davidis in negotio de non invocando J. Chr. in precibus (opera Jac. Palaeologi, Matth. Glirii et Franc. Davidis filii, Basil. 1581 gedruckt ist (es ist mir nicht gelungen, ein Exemplar dieser Defensio zu Gesicht zu bekommen; vgl. Seivert 68f.; der Brief ist im wesentlichen abgedruckt bei Bod, Hist. Hung. Eccl. 436ff.); die Darstellung Socins in F. Socini Opp., Bibl. Fratr. Polon. II, 709ff.; dazu kommen noch die Angaben des Jesuiten Antonius Possevinus (De Sectariorum nostri temporis Atheismis liber, Colon. 1586). Eine kritische Geschichte des siebenbürgischen Unitarismus fehlt übrigens noch; viele Einzelheiten und der ganze Gang der dogmatischen Entwicklung sind noch nicht genügend aufgehellt. Dogmengeschichtliche Beleuchtung der Kontroverse zwischen F. D. und F. Socinus über die Anbetung Christi bei F. Chr. Baur, Die chr. Lehre von der Dreieinigkeit, III, 1843, S. 144ff.

F. D. ist in Klausenburg (1510?) geboren, wahrscheinlich sächsischen, nicht ungarischen Stammes, obwohl er später im Kampf der Nationalitäten für die ungarische Bevölkerung eintrat, die ihr Übergewicht in Klausenburg vor allem ihm verdankte, und obwohl er in seinen Schriften niemals deutsch, sondern außer dem Lateinischen nur ungarisch geschrieben hat. Die Gunst des bischöflichen Vikars Franziskus in Weißenburg (Alba Julia) ermöglichte dem begabten, aber einer armen Familie entstammenden Manne (sein Vater war Schäftemacher) das Studium in Wittenberg, nachdem er schon vorher einige Zeit in seiner Heimat im Kirchendienst verwendet gewesen war. Hier erscheint er im Album (ed. Förstemann 228, 237) als Franciscus Litteratus Klauseburgen. Vngarus im WS. 1545/6 und als Franciscus Clauseburgensis Transsyluanus am 20. Januar 1548. Aus Wittenberg richtet er an seinen Gönner eine Elegia (abgedruckt Jakab II, 24ff.) mit Dank und der Bitte, ihm eine Anstellung in der Heimat zu verschaffen; in dem beigefügten Brief an Kaspar Pesthinus, den consiliarius und protonotarius des kgl. Statthalters in Ungarn zeigt sich schon seine Hinneigung zur neuen Lehre (1550). Doch war er 1551/52 als Schulrektor in Bistritz noch äußerlich katholisch; in den nächsten Jahren jedoch trat er öffentlich zum Luthertum über: als erster evangelischer Prediger wurde er nach Petersdorf (Péterfalva) berufen. Es ist möglich, daß er an der Abfassung der entschieden protestantischen Eingaben des Bistritzer Kapitels an den Weißenburger Bischof Paul Bornemißa (Nov. 1554) beteiligt ist (s. Archiv, NF I, 275—88). Mit der Rückkehr der Königin-Witwe Isabella und ihres Sohnes Johann Sigismund Zápolya nach Siebenbürgen war der Sieg der Reformation entschieden. Seit 1555 Schulrektor in Klausenburg, dazu seit 1556 Superintendent der evangelischen ungarischen Kirche in Siebenbürgen erscheint D. in den nächsten Jahren als Vorkämpfer der lutherischen Reformation im Land. So schreibt er 1555 zur Verteidigung der Beschlüsse der Synode in Szek, auf der die Lutheraner den Stancarus (s. d. A.) aus der evang. Kirche Siebenbürgens ausschlossen, im Auftrag der Synodalen seine Dialysis scripti Stancari, in dessen Bekämpfung er sich an Melanchthon anschließt (s. über diese Kämpfe und über D.s großes Ansehen Hauer l. c. 220ff.). Ferner bekämpft er den aus Ungarn übergesiedelten Calvinisten Martin Kálmáncsehi (über ihn Bod, H. H. E. I, 253). Auf einer Synode in Thorenburg (Thorda), 1. Mai 1558, wurde über die calvinischen Lehren, speziell die Abendmahlslehre gestritten und über einen Brief, den Melanchthon 16. Januar 1558 gesandt hatte, beraten (s. a. Bod l. c. I, 336f.). Unter D.s Führung errangen die Lutheraner den Sieg. D. gab Melanchthons Brief und die Akten der Synode heraus. Obgleich der Landtag in Thorenburg 27. März—3. April 1558 nur die katholische und lutherische Religion gestattete, die Sekte der Sakramentarier dagegen ausschloß (UB I, 86; Monum. II, 87ff.) und die Stände 5.—21. Juni desselben Jahres diesen Beschluß,

wenn auch in milderer Form, wiederholten (UB I, 87; Monum. II, 93 ff.), so gingen doch die Streitigkeiten vor allem über das Abendmahl ununterbrochen fort, so daß manche Laien, über die rechte Lehre unsicher, sich des Abendmahls überhaupt enthielten, und die calvinistische Partei, jetzt von Petrus Melius (s. über ihn Bod l. c. 256) geführt, gewann immer mehr Anhänger, vor allem auch im Adel. Der Statthalter Peter Petrovich und der Hof begünstigten die Calvinisten, um das östliche Ungarn, in dem der Calvinismus überwog, an sich zu ziehen. Allmählich wandte sich auch David, der siegreich vorwärtsdringenden Richtung folgend, zum Calvinismus. Wenn ihn David Hermann (Annales eccles. Rer. Trans. 1659 bei Schwarz l. c. 253 A. 24) charakterisiert als „rerum novarum mirifice studiosus, gloriae perquam cupidus, adeo theatricis disputationibus gaudens, ut nusquam quiescere nec quemquam sibi aequalem aut superiorem pati posset", so ist davon wenigstens soviel richtig, daß D. hier wie bei den folgenden Wandlungen von dem Streben, seinen Einfluß zu behaupten und zu steigern, geleitet war und überall Gelegenheit suchte, ihn durch seine große Gewandheit im Disputieren zur Geltung zu bringen. Als höheres Ziel wird ihm dabei vorgeschwebt haben, die zwei Nationalitäten und Konfessionen durch eine sachte zum Calvinismus überleitende Politik zu einigen. Aber die Einigung gelang nicht und der Zwiespalt der Konfessionen wurde dadurch verschärft, daß er sich z. T. mit dem Gegensatz der Nationen verband; die Sachsen hielten unter ihrem Superintendenten Matthias Hebler an ihrem Luthertum fest, der Versuch D.s sie auf einem Religionsgespräch in Mediasch, erste Hälfte August 1559, zu gewinnen, endigte mit einer Niederlage, auch blieb ein Teil der Ungarn unter Führung des Dionysius Alesius dem Luthertum treu. Dagegen gaben die Bemühungen des Melius, D.s und des von ihm bestimmten Kaspar Heltai auf den kirchlichen Versammlungen in Großwardein (18. August 1559), in Klausenburg, in Neumarkt (Maros-Vásárhely), 2. November 1559, der calvinischen Abendmahlslehre unter den Ungarn und Szeklern das Übergewicht. Aussöhnungsversuche (Synoden von Mediasch, 10. Jan. 1560, 6. Febr. 1561) blieben vergeblich, die von den Sachsen verlangte Entscheidung der Universitäten Wittenberg, Leipzig, Rostock, Frankfurt a. O., deren Gutachten natürlich gegen die Calvinisten ausfiel, wurde von D. und seinen Anhängern zurückgewiesen. Nachdem der Landtag schon 28. Mai 1563 in Thorenburg Religionsfreiheit ausgesprochen und nur vor Unruhen gewarnt hatte (UB I, 88), beschloß der Landtag in Schäßburg, 20. Januar 1564, die Geistlichen beider Parteien sollen in Groß-Enyed zusammenkommen und durch eine Disputation die Wahrheit feststellen (ib.; Monum. II, 221 ff.). Diese fand 9.—13. April 1564 statt, in Anwesenheit des Georg Blandrata als königlichen Kommissärs, der seit 1563 in Siebenbürgen weilend, als Leibarzt des jungen Fürsten Johann Sigismund auf diesen großen Einfluß ausübte (s. Bd III S. 250,21), aber sie verlief ohne Ergebnis (s. a. UB II, 78 ff.; Bod l. c. 343 ff.). Die Konfessionen trennen sich jetzt endgiltig: der calvinischen („Klausenburger") Religion steht die lutherische („Hermannstädter") gegenüber. Der Landtag in Thorenburg, 4.—11. Juni 1564, erkennt beide Parteien gesetzlich an (UB I, 90; Monum. II, 229 ff.). D. wird calvinistischer Superintendent und bald darauf Hofprediger des Fürsten. Aber während der Protestantismus und spez. die calvinistische Richtung Fortschritte im Lande machte, strömten unaufhaltsam unitarische Lehren in Siebenbürgen und dem benachbarten Teil von Ungarn ein. Schon Stancarus' Wirksamkeit war nicht ganz ohne Erfolg gewesen. Aus Italien, der Schweiz, noch mehr aus dem benachbarten Polen wurden unitarische Schriften und Ideen eingeführt. Die Selbstständigkeit der Magnaten und der Kampf zwischen Lutheranern und Calvinisten begünstigten diese Entwicklung. So wandte sich der Streit von der Abendmahlslehre jetzt der Lehre von der Trinität und der Person Christi zu. Schon im Dez. 1561 hatte Melius in Debreczin den unitarisch gesinnten Arany bekämpft; im Jan. 1566 hatte der Calvinist Kaspar Károlyi mit dem Antitrinitarier Lukas Egri in Göncz disputiert, der dann als Häretiker verurteilt und gefangen gesetzt wurde (s. Lampe 125 ff.). D. hielt sich in diesen Jahren von den öffentlichen Verhandlungen zurück, aber nur, um langsam und verdeckt, möglichst ohne Kampf und Trennung den Unitarismus vor allem im Adel, am Hof und an der Klausenburger Hochschule einzubürgern. Für diese neue Wandlung in D.s Überzeugungen gab gewiß der Einfluß Blandratas den Ausschlag, aber es scheint, daß D. schon vorher, während er öffentlich für den Calvinismus eintrat, sich dem Unitarismus genähert hat. Wahrscheinlich hat er schon aus Anlaß des Kampfs gegen Stancarus Servets Schriften gelesen, und Servets Ideen beeinflussen D. von jetzt an immer stärker. Das erste Zeichen dieser Wendung ist eine Predigt, die er nach Jakab schon 1560 (?) über 2 Ko 11, 3 f. hielt — sie erschien in der 1569 von D. in ungarischer Sprache herausgegebenen Predigtsammlung —; hier

finden sich Stellen wie: Die Trinitätslehre ist 230 Jahre nach Christi Geburt aufgekommen, erst Athanasius hat sie mit Hilfe des Kaisers durchgesetzt; die Begriffe *ὑπόστασις* und *οὐσία*, auf Gott angewandt, sind Erfindung der Philosophen Aristoteles und Plato, Paulus weist solche Erfindungen der Philosophen zurück; die Trinitätslehre widerspricht der Einfachheit des Evangeliums, das immer nur von dem einen Gott-Vater spricht.

Öffentlich ist D. mit seinen Angriffen gegen die Trinitätslehre erst 1566 hervorgetreten. In diesem Jahr hatte er in Klausenburg eine Disputation mit dem Rektor der Klausenburger Hochschule, Peter Károlyi, in welcher er die Trinitätslehre als widerspruchsvoll und nicht schriftgemäß angriff (s. Lampe 152 ff.). Jetzt brach der Streit offen aus und wurde auf einer Reihe von Versammlungen (Thorenburg, 15. März 1566, s. Lampe 147 ff.; Weißenburg, 25.—27. April 1566, s. Lampe 151 f.; Neumarkt, 19. Mai 1566, s. Bod l. c. 399 ff., Lampe 159 ff.; die Beschlüsse der Debrecziner Synode, 24. bis 26. Februar 1567 unter Melius gegen den Unitarismus, s. Bod l. c. 405 ff., Lampe 164 ff.; D. und seine Anhänger halten dagegen die Synode in Neumarkt, 1. Sept. 1567) und in Streitschriften mit wachsender Leidenschaft geführt, wobei sich vor allem Melius und D. gegenübertraten und D. aufs entschiedenste die Auslegung der Schrift ohne Zurückgehen auf die Kirchenväter verlangte (interessante Notiz darüber bei Raemund I, 530; Jakab I, 40 datiert diese Notiz falsch). D.s wichtigste Schrift aus dieser Zeit ist: „De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti, cognitione libri duo", 1567; das 2. Buch ist im selben Jahr besonders erschienen: „De vera unius Dei Patris . . . cognitione". Auch in der Litteratur jener Zeit spiegelt sich die Heftigkeit des Kampfes (s. J. H. Schwicker, Gesch. der Ungarischen Litteratur 1889, 104 f.). Während des Streites, in dem anfangs noch mancherlei Vermittlungen versucht wurden, traten auf Seiten D.s und seiner Anhänger die unitarischen Lehren immer entschiedener hervor. Es gelang D. und Blandrata, wie den größeren Teil des Adels, so auch den Fürsten selbst für sich zu gewinnen, der den beiden 1567 für ihre Streitschriften eine Presse in Weißenburg zur Verfügung stellte. Von der erbitterten Stimmung der Calvinisten und der Propaganda der Unitarier in dieser Zeit geben die Briefe, die der Ungar Matthias Thurius an Bullinger und Joh. Wolf in Zürich 1568 geschrieben hat, ein gutes Bild (Miscell. Tig. 207—13). Nachdem der Landtag in Thorenburg, 6.—13. Januar 1568, eine so vollständige Freiheit in Sachen der Religion gegeben hatte, daß auch die unitarische Lehre miteinbegriffen war (UB I, 94 f.), fand auf Befehl und in Anwesenheit des Fürsten, vom 8.—18. März in Weißenburg eine große Disputation statt, bei welcher Petrus Melius und Peter Károlyi (jetzt Rektor der Schule in Großwardein) auf der einen, D. und Blandrata auf der andern Seite die Hauptkämpfer waren; auch Hebler, der Führer der Lutheraner war anwesend (Haner 282 ff.; Bod 409 ff.). Beide Parteien schrieben sich den Sieg zu und der Kampf ging auf Synoden und in Schriften weiter. Im gleichen Jahr ist D. in die nationalen Kämpfe zwischen Ungarn und Sachsen in Klausenburg verwickelt worden; er hat für die ersteren Partei ergriffen und dazu mitgewirkt, daß ihnen die Benützung der Pfarrkirche und andere Rechte eingeräumt wurden (s. darüber die Chronik des Hieronymus Ostermayer in G. J. Kemény, Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens I, 1839, 69—149). Mit dem Jahr 1568 ist die unitarische Kirche unter David als Bischof (oder „Superintendenten") selbstständig konstituiert. Sie hat ihre Anhänger fast durchweg in der ungarischen und szeklerischen Bevölkerung; ihre Stützpunkte sind Klausenburg und Weißenburg; auch Heltai u. a. waren zu ihr übergetreten. Eine letzte Auseinandersetzung mit den Calvinisten fand, wieder ohne Ergebnis, 20.—26. Oktober 1569 auf einer Synode in Großwardein (Lampe 224 ff.; Bod 413 ff.) statt, bei der auch der Fürst mehrfach zu Gunsten D.s eingriff. Wie der Hof, so hielt auch die Mehrheit der ungarischen Gemeinden in Siebenbürgen zu D., und auch in dem zu Zápolyas Reich gehörigen Teil von Ungarn breitete sich D.s Lehre aus, obwohl hier die Calvinisten eine feste Stellung behaupteten (1570 Synode der Calvinisten in Csenger-Miskolcz). Auf dem Landtag in Neumarkt, 6.—14. Januar 1571, wurde noch einmal feierlich Religionsfreiheit verkündigt (UB. I, 96): die Unitarier waren mit den drei andern Religionsbekenntnissen völlig gleichberechtigt und trugen sich schon mit der Hoffnung, vollständig zu siegen. Die Grundgedanken der Lehre D.s waren folgende. Die Reformation, die mit dem Kampf gegen das Papsttum begonnen hat, muß auf breitere Grundlagen gestellt, die Ceremonien müssen vereinfacht und national gestaltet werden; ebenso muß die Glaubenslehre zur Einfachheit der apostolischen Zeit zurückgeführt werden. Das Haupthindernis für eine solche Reform ist die scholastische Trinitätslehre, ein Produkt der griechischen Philosophie, nicht des Evan-

geliums; durch Blutvergießen ist sie unter Konstantin und Silvester in der Kirche eingeführt worden, aus ihr ist aller Götzendienst in der Kirche hervorgegangen. Es giebt nicht einen dreieinigen Gott, sondern nur einen Gott, Vater, Schöpfer des Alls, ihm allein kommt Gottheit im vollen Sinne zu als dem unermeßlichen, ewigen Geist, der alles geschaffen hat und leitet. Christus ist von Maria übernatürlich geboren, seinem Leibe nach Mensch heißt er Gottes Sohn, oder Gott, nicht als ob er Deus a se ipso existens wäre, sondern weil der Vater ihm die Fülle seiner Gottheit mitgeteilt, ihn durch seinen Geist gezeugt und geheiligt hat. Der „Sohn Gottes" existiert ewig im göttlichen Ratschluß, dagegen ist er realiter nicht von Ewigkeit her geboren, sondern erst mit der Menschwerdung Christi entstanden. Der Geist Gottes ist nicht 3. Person und kein göttliches Wesen, das seine Gottheit von sich selbst hätte, sondern die Kraft, die vom Vater ausgeht und uns durch den Sohn zu unserer Heiligung zu teil wird. In lateinischen und ungarischen Schriften (Jakab rühmt D. als einen Meister der ungarischen Sprache), in Katechismus und Predigten, die eine nicht unbedeutende Rednergabe zeigen, in lateinischen Distichen (vgl. die scharfe Dehortatio et descriptio Dei Tripersonati bei Jakab II, 55 ff.) hat D. diese Lehre verbreitet. Auch im Ausland erregte sie großes Aufsehen. In Deutschland hat Friedrich III. von der Pfalz den Hieronymus Zanchi aufgefordert, die Weißenburger Streitthesen von 1568 zu bekämpfen. Das gab Zanchi die Anregung zu seinem großen Werk De tribus Elohim (1573, s. in der Vorrede zu I, a 6 b). Der Wittenberger G. Major schrieb gegen D. und Blandrata De uno Deo et tribus personis (Wittenberg 1569) und als Erwiderung auf D.s und Blandratas Refutatio scripti G. Majoris (1569) die Commonefactio ad Eccles. Cathol. orthod. (Wittenberg 1569). Auch Beza griff in den Streit ein (s. die Briefe bei Lampe, 268 ff.) und die ungarischen Studenten in Wittenberg verpflichteten sich 1571 zur Treue gegen die Trinitätslehre (Lampe 275 ff.).

Die einflußreiche Stellung, die D.s Arbeit und Zápolyas Gunst den Unitariern in Siebenbürgen gaben, war von kurzer Dauer. Der Fürst starb 14. März 1571 und sein Nachfolger Stephan Báthory war katholisch und rief die Jesuiten ins Land, von denen Antonius Possevinus, der selbst längere Zeit in Siebenbürgen weilte, später in einer Streitschrift u. a. auch D.s Lehre bekämpft hat (De Sectariorum nostri temporis Atheismis liber, Colon. 1586). Die Parteinahme der meisten Unitarier für den ihrem Glauben angehörigen Prätendenten Kaspar Békes in den längeren Streitigkeiten zwischen diesem und Báthory, die mit Békes' vollständiger Niederlage endigten (1575), war für die junge Kirche verhängnisvoll. Zwar wurde die Religionsfreiheit wie für die anderen protestantischen Konfessionen, so auch für die Unitarier formell aufrecht erhalten, aber Báthory hat sofort die Unitarier vom Hof entfernt, ihnen die kgl. Presse in Weißenburg mit ihren Einkünften weggenommen und durch Verordnung vom 17. September 1571 eine strenge Censur eingeführt, die nach dem Muster der Censur Maximilians II. von 1570 entworfen war, der auch selbst zum Einschreiten gegen die arianischen häretischen Bücher in Ungarn und Siebenbürgen drängte (s. Jakab II, 14). Auch die Beschlüsse des Landtags zeigen jetzt ein anderes Bild. Der Landtag von Thorenburg (25.—29. Mai 1572) hält formell die früheren Toleranzbeschlüsse aufrecht, aber er bedrohte Neuerungen in der Religion — es gebe solche im Land — mit Exkommunikation und Bestrafung durch den Fürsten, und dieser Beschluß, dessen Spitze deutlich gegen D. und seine Partei ging, wurde auf den Landtagen zu Klausenburg (1.—6. Januar 1573) und zu Thorenburg (24.—27. Mai) erneuert (UB I, 96 ff.). Und während der Papst und Kaiser Maximilian zum Einschreiten gegen die Arianer drängen (s. Theiner, Annales eccles. 1856, I, 127), geben von der wachsenden Erbitterung in evangelischen Kreisen die Briefe Zeugnis, die der Ungar Michael Paxius aus Heidelberg 1572 und 73 an Simler nach Zürich schrieb (Miscell. Tig. II, 213—27). Auf der andern Seite erhielt D. in diesen Jahren bedeutende Unterstützung durch angesehene ausländische Gelehrte, die der unitarischen Richtung angehörig in Siebenbürgen Zuflucht und eine Stätte des Wirkens fanden, so den Sachsen Johann Sommer aus Pirna (über ihn Bock, Hist. Antitr. T. I, P. II, 888 ff.), der wahrscheinlich 1572 aus Krakau nach Siebenbürgen kam, in Klausenburg kurze Zeit bis zu seinem Tod (1573?) Rektor der unitarischen Schule und mit D. eng befreundet war; ferner den durch seine abenteuerlichen Schicksale bekannten, angeblich von der Kaiserfamilie der Paläologen stammenden Griechen Jakob Paläologus, der vor der Inquisition flüchtig in Polen mit den Unitariern in Verbindung trat, mit D. in brieflichem Verkehr stand (zwei Briefe D.s, Jakab II, 12 und 15, der zweite ist wohl falsch datiert, 27. Dezember 1573 statt 72) und seit 1573 oder 74 etwa 2 Jahre lang in Siebenbürgen weilte, auch als Sommers

Nachfolger Rektor der Klausenburger Schule war, bis ihn Báthorys Feindschaft zwang, Siebenbürgen zu verlassen. Er hat später bei der litterarischen Verteidigung D.s mitgewirkt. Inzwischen waren die Bekenner des unitarischen Glaubens mancherlei Bedrückungen und Verlockungen zum Abfall durch den Fürsten ausgesetzt (vgl. die Briefe bei Landsteiner 40 ff. und UB I, 213 f.) und nicht wenige fielen ab. Schwer wog, daß es Báthory gelang, einzelne Führer der Unitarier, vor allem Blandrata, in den Dienst seiner Politik zu ziehen. Trotzdem machte die Organisation der neuen Kirche Fortschritte: der Landtag von Mediasch, 28. Januar 1576, hat das unitarische Superintendentenamt gesetzlich festgestellt — der Fürst war in diesem Augenblick nachgiebig, da er bei seiner Bewerbung um die polnische Krone auf die vielen Unitarier unter den polnischen Aristokraten Rücksicht nehmen mußte —; eine Kommission hat unter Mitwirkung des Jakob Paläologus an einer von aller römischen Lehre, auch den Einflüssen der Trinitätslehre gereinigten Bibelübersetzung gearbeitet. Nach des letztern Entwurf wurde ein unitarischer Katechismus von Math. Thoroczkai verfaßt. D. selbst hat bei der Reform des kirchlichen Gesangs und bei Übertragung geistlicher Lieder aus dem Deutschen mitgewirkt; zwischen 1570 und 79 erschien das erste unitarische Gesangbuch. Einen schweren Schlag für David brachte das Jahr 1576: die Scheidung von seiner Frau, welche schlimme Anklagen gegen ihn erhob, hat seine Autorität schwer geschädigt (die Einzelheiten lassen sich bei dem Widerspruch der Quellen nicht mehr genau feststellen; es ist nicht sicher, ob es sich um die Scheidung von seiner ersten Frau, Katharine Barát, mit der er seit 1557 verheiratet war, handelte, oder — so nach der Notiz Miscell. Tig. 216 — um die Scheidung von einer zweiten Frau; sicher ist — s. Jakab I, 212 — daß am 10. Januar 1576 durch eine Versammlung luth. und calv. Geistlichen D.s Ehe mit verächtlichen Ausdrücken über D. und seine Anhänger gelöst wurde; 1578 erscheint er nach einem Brief Blandratas wieder im Besitz einer Frau, ebenso beim Verhör 1579, s. a. Possevinus l. c. 84[b]). Immer enger zog sich von da an der Kreis um D. zusammen. Seitdem Stephan Báthory die polnische Königswürde erlangt hatte, mußte er nicht mehr so viel Rücksicht, wie bisher, auf die Unitarier nehmen und die gleiche feindselige Stellung nahm sein Bruder Christoph, sein Stellvertreter in Siebenbürgen, ein. Auf den Landtagen von Klausenburg (3. August 1576) und Thorenburg (12.—15. Oktober 1577) wird festgesetzt, daß die Unitarier nur in Klausenburg und in Thorenburg Synoden halten dürfen. Auch sonst wird ihnen die Freiheit der Bewegung mehr und mehr genommen. Trotzdem waren die Unitarier noch immer eine ansehnliche Macht: im März 1578 kamen auf einer Synode in Thorenburg, auf der die communis prophetia eingeführt, die schon länger bestrittene Kindertaufe abgeschafft, und ein Glaubensbekenntnis aufgestellt wurde, 322 Geistliche zusammen. Darauf folgten auf einem Landtag in Klausenburg (27. April—5. Mai 1578) noch schärfere Beschlüsse gegen die Neuerungen in Glaubenssachen. Inzwischen war Blandrata entschlossen, um sich beim Fürsten zu behaupten, D. preiszugeben. Die Anhänger D.s haben Blandrata vorgeworfen, der Grund seines Vorgehens gegen D. sei dessen Mitwisserschaft über eine geheime Schuld Blandratas gewesen (Bod 430, 436). Doch war gewiß D.s Hartnäckigkeit in kirchlichen und dogmatischen Fragen dem geschmeidigen Blandrata unbequem; daß eine gewisse radikale Strömung in D.s Partei in dieser Zeit vorhanden war, läßt sich nicht verkennen und Blandrata mag gehofft haben, für einen gemäßigten Unitarismus das Feld offen zu halten durch entschiedene Loslösung vom extremen. Es handelt sich hier um eine dogmatische Differenz, die schon länger im Verborgenen vorhanden, jetzt plötzlich scharf heraustrat. D. hat — unter Einfluß A. Neusers, behauptet S. Crell, s. Bock, Hist. Ant. I, 1, 169 f., 239 —, wenn ich recht sehe, zum erstenmal in der 1571 ungarisch geschriebenen und Békes gewidmeten Schrift „Az egy Atiia Istennec" . . . (Von der Gottheit des einen Gottvaters und seinem gesegneten h. Sohn Jesus Christus) die Anbetung Christi im vollen Sinn verworfen. Es war die Konsequenz davon, daß ihm D. das Prädikat Gottheit im vollen Sinn absprach: man muß dem einen Gottvater größere Ehre erweisen, als Christus; wir sollen zu Gott im Namen Christi beten, nicht umgekehrt; Gott hat man auch im Alten Testament angebetet, Christus nicht. Noch schärfer ist diese Ansicht ausgesprochen in J. Sommers, erst 1582 im Druck erschienener, c. 1572 geschriebener „Refutatio scripti, quod Petrus Carolinus . . . contra G. Blandratae et Franc. Davidis errores a. 1571 edidit". Hier ist deutlich gesagt, daß man nicht zu Christus beten, nur in seinem Namen den Vater bitten soll. Wenn das NT. an einzelnen Stellen eine invocatio Christi zu lehren scheint, so ist darunter nicht Anbetung zu verstehen, sondern: „Christus zu Hilfe rufen". Damit ist konstatiert, daß die Lehre von der Nicht-Anbetung Christi von D. und Sommer schon 1572 vorgetragen

worden ist, also nicht, wie Blandrata es darzustellen versucht, eine erst neuerdings eingeschlichene, durch die Religionsedikte verbotene „Neuerung" ist. Auch stand D. unter den Führern der siebenbürgischen Unitarier mit dieser Lehre keineswegs allein (Bod l. c. 430). Herbst 1578 begann der Streit: ein Geistlicher, ein Anhänger Blandratas, Szathmári, übersandte diesem nach Weißenburg 3 Thesen, die D. gelehrt haben sollte, Blandrata antwortete in 30 Gegenthesen und warnte D. Dieser erwidert im Libellus parvus. Da er sich nicht fügt, ruft Blandrata den Faustus Socinus aus Basel zu Hilfe, der am 14. November in Klausenburg ankam und durch Blandratas Vermittlung sich in D.s Haus niederließ, wo er bis April 1579 auf Blandratas Kosten blieb und D. von seiner Lehre über die Non-adoratio in Gesprächen und Disputationen abzubringen suchte, eine Rolle, welche aus Socins Bestreben, alle unitarischen Elemente zu einigen, sich erklärt, jedoch bei der engen Verbindung mit Blandrata, der sich immer mehr als entschiedener Gegner D.s entpuppte, nicht ganz unbedenklich war, wie denn auch Socin die Anklagen der erbitterten Anhänger D.s, durch seine zweideutige Haltung und seine Spionierdienste D.s Verderben mit herbeigeführt zu haben, nicht so ganz leicht entkräftet (Opp. II, 709 ff.). D. hat seine Ansicht in vier Thesen De non invocando Jesu Christo in precibus sacris (Jakab II, 76 f.) zusammengefaßt. Socin sah darin eine gefährliche Irrlehre, die zum Judaismus führe und deren Anhänger des Christennamens unwürdig seien. Während der Streit den polnischen unitarischen Gemeinden unterbreitet wird, deren Urteil nachher gegen D. ausfiel, und Socin eine umfangreiche Widerlegung vorbereitet, die später in veränderter Form teilweise ungarisch erschien, dann von ihm selbst 1595 veröffentlicht worden ist, hat D. mit seinen Anhängern 24. Februar 1579 eine Synode in Thorenburg gehalten (der Einberufungsbrief D.s bei Jakab II, 18 f.; die Artikel D.s ib. 73 ff.) und die Non-adoratio beschließen lassen. Blandrata und Socin sahen aber darin einen Bruch des — wie sie angeben — ihnen von D. gegebenen Versprechens, für seine Meinung nicht zu agitieren. Blandrata wandte sich jetzt offen gegen D., und auch Socin war der Meinung, D. solle so lange vom Amt suspendiert und gefangen gehalten werden, bis eine allgemeine Synode ihn von seiner Irrlehre zurückbringe. Den letzten Anlaß zum Einschreiten gab — so nach Socins Darstellung, nach der von D.s Anhängern wäre der Verhaftungsbefehl schon vor der Predigt eingetroffen — eine Predigt D.s am Sonntag, den 29. März, in der er die Anbetung Christi auf gleiche Stufe mit der Anrufung der Maria und der Heiligen stellte. Drei Tage nachher erhielt der Klausenburger Rat Befehl vom Fürsten Christoph Báthory, D. als Neuerer in Religionssachen vom öffentlichen Lehramt zu entfernen und in Gewahrsam zu legen. Blandrata hat am 7. April von Klausenburg aus zur Vorbereitung auf die bevorstehenden Verhandlungen an die unitarischen Pfarrer einen Brief geschrieben und 16 Thesen D.s beigelegt mit Gegenthesen, die er selbst (oder Socin? s. Opp. II, 801) abgefaßt hatte (Lampe 305 ff.). Diese Thesen würden eine weitere Entwicklung der Ansichten D.s darstellen, in welcher das Christliche beinahe ganz abgestreift wäre. Es wird darin gelehrt: Jesus ist nicht übernatürlich geboren; das NT. ist am AT. zu messen, nur was damit übereinstimmt, ist wahr; zwischen dem AT. und NT. ist überhaupt kein wesentlicher Unterschied; Christi Hohepriesteramt, wenn er ein solches überhaupt hatte, war mit dem Kreuzestod zu Ende u. s. w. Allein D. hat stets in Abrede gestellt, Verfasser dieser Thesen zu sein, ebenso seine Anhänger (s. a. Bod 436), und es kann keine Frage sein, daß diese Thesen in der vorliegenden Form nicht von ihm stammen, sie sind offenbar von den Gegnern in böswilliger Absicht zusammengestellt. Der Stil ist nicht D.s Stil und D. hat diese weitgehenden Ansichten nicht geteilt, die von denen, zu welchen er sich unmittelbar vorher und nachher bekannte, völlig verschieden sind (s. sein Bekenntnis im Gefängnis vom 27. April, Jakab II, 75 f.). Auch ist bezeichnend, daß Socin seinen Hauptangriff gegen die Lehre von der Non-adoratio gerichtet hat, nicht gegen diese viel weiter gehenden Anschauungen, die teilweise allerdings von dem aus D.s Wirken hervorgegangenen Sabbathariertum (s. u.) aufgenommen worden sind. Es muß daher die Frage offen bleiben, wie weit einzelne Anhänger D.s schon damals derartige Äußerungen gethan haben; auch ob D. selbst etwa Zweifel an der Jungfraugeburt gehabt hat; doch wird Blandratas Vorgehen moralisch dadurch kaum entlastet. Die Fälschung (als solche sah sie schon Bod an, 435) hat wesentlich dazu beigetragen, auch in unitarischen Kreisen die Stimmung gegen D. zu wenden. Erst wurde — Anfang Juni — mit D. auf einer Synode in Thorenburg disputiert, sodann fanden unter großer Teilnahme Anfang Juli die Verhandlungen vor dem Fürsten in Weißenburg statt, in denen Blandrata als Ankläger auftrat. D. wies den ihm angesonnenen Widerruf ab. Er war jedoch körperlich und geistig schon so gebeugt, daß er seine Verteidigung nicht mehr selbst führen konnte; sein Schwiegersohn hat sie über-

nommen. Als Neuerer und Gotteslästerer verurteilt und zu lebenslänglichem Gefängnis auf die Bergfeste Déva gebracht, ist der alte Mann, von Krankheit und Kummer gebrochen, aber in seiner Überzeugung fest und den falschen Dogmen den Untergang prophezeiend (s. die Verse bei Jakab II, 20 f.), am 15. November 1579 gestorben.

D. war kein unbedeutender Mann. Seine Ideen sind zwar nicht original, er ist abhängig von den älteren Unitariern, aber er hat die theologischen Fragen in ernstem Ringen energisch angefaßt, wobei er sich auch die Schwächen der eigenen Position nicht verhehlte und stets weiterzulernen bemüht war (vgl. den interessanten Brief an Paläologus bei Landsteiner, 33 f.). Im Streit über die Anbetung Christi war er Socin an dialektischer Kraft nicht unebenbürtig, an Konsequenz wohl überlegen (s. darüber Baur l. c.). Trotz aller religiösen Wärme in vielen Äußerungen giebt doch schließlich für seine Stellung zum Dogma eine nüchtern prüfende, auf das Verständige gerichtete Art den Ausschlag, mit der sich, wie bei den italienischen Antitrinitariern, eine entschieden humanistische Richtung verbindet. Seine Thatkraft und Zähigkeit, sein Talent, die einmal gewonnene Überzeugung mit immer neuen Gründen zu stützen, haben ihn in der verworrenen Lage in Siebenbürgen zum Haupt einer nicht unbedeutenden Kirchenpartei gemacht. Daß er die Gunst des Fürsten während der Zeit seines Glücks nicht zu gewaltsamer Unterdrückung fremder Meinung auszunützen versuchte und sich nachher im Unglück fest zeigte, haben seine Anhänger mit Recht gerühmt. Seine Partei verschwand mit seinem tragischen Ausgang nicht. Zwar gelang es Blandrata für den Augenblick die Mehrzahl der unitarischen Geistlichen zu einem adorantistischen Glaubensbekenntnis zu bringen (Jakab II, 22 ff.), einen Superintendenten seiner Partei einzusetzen (Demetrius Hunyadi) und die abgeschafften Ceremonien der Kindertaufe und des Abendmahls wiedereinzuführen (s. darüber auch den Bericht von D.s Parteigenossen, bei Bod 451 ff.). Aber von diesen „Neu-Unitariern" schieden sich D.s Anhänger als „Alt-Unitarier", „Davidisten", „**Nonadorantes**" und aus den Kreisen des letzteren ging als die letzte merkwürdige Frucht von D.s Wirken das Sabbathariertum hervor (s. d. A.). So war mit seltener Konsequenz der ganze Kreis vom Katholizismus aus durch Luthertum, Calvinismus, Unitarismus, Nonadorantismus hindurch durchlaufen bis zu einer Sekte, in der das Christentum wieder in das Judentum zurückbog. Im Jahre 1879 ist in Klausenburg unter Beteiligung von englischen und amerikanischen Unitariern D.s 300 jähriger Todestag von den siebenbürgischen Unitariern gefeiert worden, die in D. den Stifter ihrer Gemeinschaft verehren.

Hegler.

De aleatoribus s. Cyprian oben S. 374, 32.

Dea Syria s. Atargatis Bd II S. 176, 17—177, 46.

Debora, דְּבוֹרָה, „Biene"; vgl. Emma, Imme. LXX *Δεβόῤῥα, Δεββῶρα*. — I. Amme der Rebekka, folgte dieser bei ihrer Vermählung mit Isaak aus Mesopotamien nach Kanaan, wo sie ihre Herrin überlebte und von deren Lieblingssohn Jakob unter einer Eiche unterhalb Bethel, die seitdem den Namen „Klageeiche" führte, begraben wurde. Gen 24, 59; 35, 8.

II. Prophetin und Richterin. Siehe über dieselbe die unter David erwähnten Handbücher der Geschichte Israels und die Kommentare zum Richterbuche. Die Litteratur zum Lied der Debora ist verzeichnet bei Bachmann, Buch der Richter I, 2 (1869) S. 298 ff. und Öttli zu Richter 5 (S. 246). Wertlos ist der abenteuerliche „Versuch einer Rekonstellation des Deboraliedes" von C. Niebuhr, Berlin 1894. Vgl. ThLZ 1894 S. 511. Zur Textkritik vgl. August Müller, Königsberger Studien 1887; H. Winckler, Altorientalische Forschungen II (1894), 192 f.; III, 291 f.; J. Marquart, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte, Göttingen 1896, S. 1—10.

Debora gehörte einem der nördlichen Stämme an und war das Eheweib eines Lappidoth. Während der kanaanitische König Jabin zu Hazor durch seinen Feldherrn Sisera das offene Land beherrschte, waltete sie auf dem Gebirge Ephraim als Richterin, indem ihre prophetische Begabung sie dazu befähigte und vor dem Volke legitimierte. Sie sprach Recht unter der „Debora-Palme" zwischen Bethel und Rama, gewiß nicht, wie Ewald (Gesch. I, 421) meinte, demselben Baum, der Gen 35, 8 „Klageeiche" genannt wird. Zwanzig Jahre hatte der Druck des Feindes schon auf dem Lande gelastet, als Debora in göttlicher Begeisterung zum Befreiungskampfe rief. Den Barak aus Kedes in Naphtali forderte sie auf, mit 10000 Mann aus den Stämmen Sebulon und Naphtali, zu

denen sich im Verlauf nach Ri 5 noch andere gesellten, auf dem Tabor Stellung zu nehmen, um von dort aus den feindlichen Feldherrn, der seine besonders durch 900 Eisenwagen furchtbare Streitmacht in der Kisonebene aufstellen werde, zu überfallen. Barak gehorchte erst, als Debora sich bereit erklärte, mit ihm zu ziehen, empfing aber von ihr zugleich den prophetischen Bescheid, er werde um dieser kleingläubigen Zaghaftigkeit willen einem Weibe den Siegespreis überlassen müssen.

Über den nun erfolgenden Entscheidungskampf haben wir zwei durch eigentümliche Einzelheiten sich unterscheidende, also von einander unabhängige Berichte, welche sich ergänzen: die prosaische Erzählung Ri 4 und den Siegesgesang der Debora K. 5. Aus beiden ergiebt sich, daß durch den todesmutigen Ansturm des israelitischen Fußvolkes, welches, die sichere Stellung auf dem Berge verlassend, sich ins Tal hinabstürzte, das gegewaltige, reisige Feindesheer bei Thaanach und Megiddo völlig geschlagen wurde, so zwar, daß ein Ungewitter Gottes, dem vergleichbar, in welchem er sich am Sinai einst offenbarte (5, 4 ff.), die kanaanitischen Kriegswagen in wilde Verwirrung brachte und der durch den heftigen Gewitterregen ausgetretene Kison der schwer gerüsteten, unordentlichen Masse ein nasses Grab bereitete. Ps 83, 10. Dies könnte namentlich in dem Engpaß von Haritieh eingetroffen sein, in welchem Thomson (The Land and the Book 436) Haroseth Gojim, das Hauptquartier Siseras erkannte, wogegen allerdings gesagt werden kann, daß 4, 7. 13 für dieses eine weitere Entfernung vom Kison verlange. Folgte nach jener Annahme die Flucht der Hauptmasse dem Laufe dieses Flusses, so floh dagegen Sisera selbst allein zu Fuß über das nördliche Gebirge. Denn er kam am Zelte der Jael vorbei, welche zu einem bei Kedes zeltenden Zweige des Keniterstammes gehörte. Wohl liegt es nahe, dabei und auch 4, 10 an einen im Stamm Jsachar (1 Chr 6, 57; vgl. Jos 12, 22) gelegenen Ort zu denken (so Pressel zu Sacharja S. 332); allein Jos 19, 33 entscheidet für Kedes in Naphtali. Ganz erschöpft langte der unglückliche Feldherr dort an und fand im Zelte der Jael zwar gastliche Aufnahme, aber auch den schimpflichen Tod durch die Hand seiner Wirtin, welche, offenbar ein gerechtes Gottesurteil in der Niederlage des Zwingherrn erblickend, dasselbe an seiner Person zu vollstrecken sich über die Rücksichten weiblicher und nationaler Sitte hinwegsetzte. So kam sie dem nacheilenden Barak zuvor und gewann den Siegespreis nach dem Spruch der Seherin. — Die Behauptung Wellhausens u. a., daß der Prosabericht K. 4 nur ein Abklatsch des Liedes K. 5 sei, wird durch den Thatbestand widerlegt, indem jener Erzähler manches eigentümliche bietet, was im Liede fehlt, und manches, was dem Liede eigen ist, nicht benützt hat. Ebenso sind die Widersprüche, die man zwischen K. 4 und 5 aufzudecken meinte, sehr fraglicher Natur. Am ehesten läßt sich die Stellung Jabins, des „Königs von Kanaan" zu Hazor in dieser Geschichte anfechten, da im Liede auf diesen König gar nicht Bezug genommen ist, dagegen Sisera, sein Feldherr nach 4, 2 dort selbst einen königlichen Hofstaat um sich zu haben scheint. So nehmen manche an, daß Jabin ursprünglich gar nicht in unsere Geschichte gehöre, sondern aus Jos 11, 1 hereingeraten sei. Doch weiß auch das Lied 5, 19 von einer Mehrzahl von Königen Kanaans zu singen, die da mitkämpften, und es ist leicht denkbar, daß dieselben wie früher zur Zeit Josuas den König von Hazor als ihr Haupt betrachteten, während ein anderer dieser „Könige", Sisera, im Feld den Oberbefehl führte. Daß der König von Hazor wieder den Namen Jabin führt wie der Jos 11, 1 erwähnte, ist nicht ohne Analogie; vgl. Köhler, Gesch. II, 74. Die sonst hervorgehobenen vermeintlichen Widersprüche zwischen K. 4 und 5 sind ohne Belang; z. B. der von Wellhausen als Hauptdifferenz bezeichnete, daß nach K. 5 Jael den vor ihr aufrecht dastehenden Sisera, während er gierig trinke und die gewaltige Schale sein Gesicht bedecke (!), mit dem Hammer vor die Schläfe schlage, nach K. 4 dagegen den am Boden Gelagerten mit dem Zeltpflock durchbohre. Hier ist die Deutung der Worte des Liedes sicher falsch. Die dabei angenommene Situation ist schon deshalb unmöglich, weil es sich nicht um einen mittelalterlichen Humpen, sondern um eine flache Milchschale handelt. Auch redet das Lied so gut wie der Prosabericht von dem Pflock neben dem Hammer, was auf die Darstellung K. 4 führt. In dieser und anderer Hinsicht ist der prosaische Bericht weitläufiger und teilt Nebenumstände mit, welche im Triumphgesang wegbleiben konnten.

Das Triumphlied, welches Debora unter Mitwirkung Baraks auf diesen entscheidenden Sieg gesungen hat, trägt so sehr das Gepräge der Ursprünglichkeit, daß die Kritiker ziemlich einstimmig es als authentisches Zeugnis für diese Begebenheiten anerkennen. Sprache und Klangweise sind eigentümlich und altertümlich. Und schon an der Fülle konkreter Einzelheiten scheitert jeder Versuch, diese Vorgänge in mythische Einkleidung etwa eines Naturereignisses (so Grill) zu verflüchtigen. Dieses prächtige Lied ist wie ein eherner

Spiegel, der uns die Zustände jener Sturm- und Drangperiode in scharf gezeichneten Zügen erkennen läßt. Die Drangsale der jüngsten Vergangenheit und das neuerwachte Heldentum der Gegenwart, die äußere Zerfahrenheit der Stämme, aber auch ihr Wetteifer beim Befreiungskampfe in dem Namen und der Kraft des gemeinsamen Gottes treten uns hier leibhaftig vor Augen. Die Darstellung selbst bekundet den schneidigen Witz, aber auch den heiligen Ernst, welcher dem jugendlichen Volke eigen war. Und neben der ungestümen Wildheit der Zeit macht sich ein zartes, echt weibliches Gefühl darin bemerkbar, welches uns in der Sängerin die „Mutter in Israel" erkennen läßt. Anfang und Ende aber bildet der Aufblick zu dem majestätischen Gott, der seine einst am Sinai kundgewordene Herrlichkeit aufs neue geoffenbart hat an seinen Feinden. In Bezug auf die kritische Behandlung der Geschichte Israels ist dieses alte Lied von hoher Wichtigkeit. Denn es legt Zeugnis ab für die Zusammengehörigkeit der Stämme (von welchen sich Juda damals allerdings abseits hielt) und für ihre gemeinsame Erinnerung an die Offenbarung Jahves am Sinai als den Höhepunkt ihrer Geschichte. **v. Orelli.**

Decisio Saxonica von 1624 s. Renosis.

Decius, römischer Kaiser 249—251. — Prosopographia imperii Romani saec. I, II, III pars II ed. H. Dessau, Berolini 1897, S. 368, woselbst auch die dürftigen und zum Teil unsichern Quellen. Für die kirchengeschichtliche Seite sind die Hauptquellen Cyprians Traktat de lapsis und die Briefe 5—34 (Ausg. in CSEL); Dionysius von Alexandrien bei Eusebius H. E. VI, 40—42, mehrere Acta martyrum und das Leben Gregors des Wunderthäters von Gregor von Nyssa. Zu vgl. H. Schiller, Geschichte d. röm. Kaiserzeit I, 2 (Gotha 1883) S. 804 ff. und die sorgfältigen Untersuchungen von Tillemont in seinen Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique t. III, 2 (Bruxelles 1699) S. 123 ff.

C. Messius Quintus Trajanus Decius, geb. um 200 aus einer römischen oder romanisierten Familie in der Nähe von Sirmium, anfangs im Militärdienst, dann unter Philippus Arabs Statthalter von Dacien und Mösien und mit der Bekämpfung der gotischen Invasion beauftragt, wurde von der durch unglückliche Kämpfe beunruhigten Donauarmee 249 als Augustus ausgerufen und gewann noch in demselben Jahre durch eine siegreiche Schlacht bei Verona, in welcher der Kaiser den Tod fand, die Herrschaft des Reiches. Eine tüchtige, auf Erneuerung und Stärkung der noch vorhandenen sittlichen und religiösen Kräfte bedachte Soldatennatur, doch ohne politische Einsicht, ist er in der Kürze seiner Regierung nicht dazu gelangt, Eingreifendes auszuführen. Ein neuer Goteneinfall rief ihn bald aus Rom und Italien in die Donauländer zurück und verwickelte ihn in unheilvolle Kämpfe, die ihn nicht wieder losließen, bis er, durch Verrat, wie es scheint, in den Sümpfen der Dobrudscha nach verlorener Schlacht seinen Untergang fand (November oder auch schon Sommer 251), nach einer Regierung von nicht ganz zwei Jahren.

Trotz des raschen und unruhigen Verlaufes seiner Herrschaft fand Decius Gelegenheit, eine Christenverfolgung ins Werk zu setzen, welche mehr als eine andere bis dahin die Kirche erschütterte und gefährdete. Die christenfreundliche Religionspolitik seines Vorgängers mag ihm die Christen als Parteigänger desselben haben erscheinen lassen, die es in rascher That unschädlich zu machen oder einzuschüchtern galt (Euseb. H. E. VI, 39, 1: *τοῦ πρὸς Φίλιππον ἔχθους ἕνεκα*, deutlicher Hieronym. De viris illustr. 54: eo quod in religionem Philippi desaeviret), aber als stärkeres Motiv muß eine aus antiker Gläubigkeit hervorgewachsene persönliche Abneigung gegen das Christentum gelten, die in erster Linie die Führer, die Kleriker, traf (Gregor. Nyss. De vita Greg. Thaum. [MSG 46, 944]: *θυμὸς καὶ φθόνος εἰσέρχεται τῷ τηνικαῦτα τῆς ἀρχῆς τῶν Ῥωμαίων ἐπιστατοῦντι, ἐφ' οἷς ἠμελεῖτο μὲν αὐτοῦ τὰ πάτρια τῆς ἀπάτης σεβάσματα, ηὔξεῖτο δὲ τῶν Χριστιανῶν τὸ μυστήριον* u. s. w.; Cypr. Ep. 55, 9: tyrannus infestus sacerdotibus . . . cum multo patientius et tolerabilius audiret levari adversus se aemulum principem quam constitui Romae dei sacerdotem). Lactantius findet nach seiner Gewohnheit den Grund in natürlicher Bosheit (De mort. pers. 4: quis enim justitiam nisi malus persequatur?). In jedem Falle ist jedoch anzunehmen, daß der bei dem Kaiser einflußreiche und durch ihn zu hoher Stellung gebrachte Censor Valerianus, der spätere Kaiser, an der Entscheidung in hervorragender Weise beteiligt war, ja ihm als dem obersten Träger der Zivilgewalt (Schiller a. a. O. S. 807 f.) fiel die eigentliche Durchführung der beschlossenen Maßregeln zu. Daher hat die christliche Überlieferung mit Recht in diesen Vorgängen den Namen des Kaisers und seines höchsten Beamten eng verbunden (der im 6. Jahrhundert lebende

Bischof Eulogius von Alexandrien bei Photius, Bibl. cod. 182 und Zonaras, Annal. XII, 20: [Decius und Valerianus] ἀλλήλους εἰς θεομαχίαν παρακροτήσαντες). Man könnte sogar die Frage stellen, ob nicht Valerianus überhaupt in erster Linie stand. Die 249 gegen Ausgang des Jahres, wie es scheint, anhebende und, wenn auch nicht in der anfänglichen Allgemeinheit, so doch in einzelnen Nachwirkungen bis zum Untergange des Decius anhaltende Repression (Cypr. Ep. 37, 2) war von vornherein als eine allgemeine vorgesehen (Origen. hom. IX c. 10 in Josuam [Lomm. XI, 100]: convenerunt enim reges terrae, senatus populusque et principes Romani, ut expugnarent nomen Jesu . . Omnis civitas, omnis ordo Christianorum nomen impugnat; Acta S. Maximi [Ruinart, Regensburg 1859 S. 203]: decreta constituit per universum orbem; Gregor. Nyss. a. a. O.: πέμπει τοίνυν πρὸς τοὺς τῶν ἐθνῶν καθηγουμένους πρόσταγμα — πανταχοῦ τῆς ἀρχῆς) und trug einen gleichmäßigen Grundcharakter, wie die Berichte aus Nordafrika, Rom, Ägypten und Kleinasien zeigen. Die Leistung des Opfers wurde ausnahmslos als Forderung gestellt (die Acta in Übereinstimmung mit den übrigen Quellen; über das gefälschte Decius-Edikt s. Tillemont a. a. O. S. 400 ff.) und unter Folter zu erzwingen gesucht, dagegen blieb im Falle der Weigerung die Art des weitern Vorgehens dem Ermessen des Richters überlassen; es bewegte sich in dem großen Spielraum von leichter Büßung bis zur Todesstrafe, letztere zuweilen in grausamen Formen wie Hungertod, Verbrennen, Steinigung (Cypr. De lapsis c. 2: exilia, tormenta, rei familiaris et corporis supplicia; ep. 6 auch Frauen und Knaben eingezogen, ep. 10 Hinrichtungen, ep. 24 Konfiskation des Vermögens und Exilierung, ep. 22 Hungertod im Kerker, ep. 40 Steinigung und Verbrennung; dazu, das Bild bestätigend und ergänzend, Dionysius von Alexandrien, Gregor von Nyssa S. 944 ff. und die Märtyrerakten). Nur darin läßt sich eine gewisse Gleichmäßigkeit erkennen, daß die Tötung der Oberhäupter der Kirche ziemlich konsequent erstrebt wurde (Cypr. Ep. 55, 9: tyrannus infestus sacerdotibus; vgl. Greg. Nyss. a. a. O. S. 946, wo die darin liegende Absicht richtig mit den Worten gezeichnet wird: πᾶσαν διαλῦσαι τῆς πίστεως τὴν παράταξιν). So erlitten den Tod die Bischöfe Fabianus in Rom (s. d. A.), Babylas in Antiochien (Euseb. VI, 39, 4, dazu die beiden Reden des Chrysostomus auf denselben MSG 50, 527 ff.), Alexander von Jerusalem (ebenda VI, 39, 3); andere vermochten nur durch die Flucht sich zu retten, wie Cyprian von Karthago (s. o. S. 370, 1), Dionysius von Alexandrien, Chäremon von Nilus (Euseb. VI, 42, 3), Gregor der Wunderthäter (Gregor. Nyss. a. a. O. S. 945 f.). Die Haltung der durch langen Frieden verwöhnten Gemeinde (Cypr. De laps. c. 5: traditam nobis divinitus disciplinam pax longa corruperat, im einzelnen c. 6) war im ganzen eine schwächliche. In Karthago führte gleich das Bekanntwerden des Edikts den Abfall des größten Teiles der Gemeinde herbei (Cypr. De laps. c. 7: ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit; c. 8: ante aciem multi victi, sine congressione prostrati; hier und in den folgenden Kapiteln lebendige Schilderung der Feigheit und Glaubensschwäche). Ähnlich waren die Wirkungen in Alexandrien (der anschauliche Bericht des Dionysius Euseb. VI, 41, 11 ff.), Smyrna (Acta Pionii S. 189 [Ruinart]), in Pontus (Gregor. Nyss. a. a. O.), geringer in Rom (Schreiben der römischen Presbyter Cypr. Ep. 8, 2: ecclesia stat fortiter in fide, licet quidam terrore ipso conpulsi, sive quod essent insignes personae sive apprehensi timore hominum, ruerunt). Doch scheint gerade in Rom nach der Hinrichtung des Bischofs die Verfolgung eine sehr milde Form angenommen zu haben, wie man aus der Thatsache schließen darf, daß in Gefahr geratene Bischöfe sich dorthin flüchteten (Cypr. Ep. 30, 8). Auch Kleriker fielen zahlreich, ja sogar Bischöfe (Cypr. Ep. 14, 1; 59, 10 über den Bischof Repostus von Suturnuca (?): qui non tantum in persecutione ipse cecidit, sed et maximam partem plebis suae sacrilega persuasione dejecit; ferner die Bischöfe Jovinus und Maximus, ep. 65, 1 Fortunatianus von Assurä, ep. 67, 1 zwei spanische Bischöfe Basilides und Martialis; Acta Pionii S. 195 Nota 45 vgl. Acta S. S. Febr. t. I p. 45 Bischof Eudämon in Smyrna). Das allgemeine Bild der Verwüstung, an deren Herbeiführung auch der Pöbel aus religiösen und egoistischen Motiven mitwirkte (Cypr. Ep. 6, 4 und sonst, Dionysius a. a. O. VI, 42, 1 ff.; Gregor von Nyssa S. 945 und die Märtyrerakten), zeichnen die römischen Presbyter mit den Worten (Cypr. Ep. 30, 5): aspice totum orbem paene vastatum et ubique jacere dejectorum reliquias et ruinas, was Cyprian aus seiner Erfahrung heraus mit der Klage bestätigt (Ep. 11, 8), daß er sich gestellt sehe inter plangentium ruinas et timentium reliquias, inter numerosam languentium stragem et exiguam stan-

tium firmitatem (vgl. auch **Ep. 31, 1** das Urteil der Bekenner: **praesentes multorum per totum paene orbem ruinae**). Aus diesen Zuständen erwuchs die gefahrvolle Frage des Verhaltens der Kirche zu den **lapsi**, unter denen jetzt zum erstenmal in der Geschichte der Christenverfolgungen die sog. **libellatici** (s. d. A. **lapsi**) hervortreten.

Neben den Zaghaften konnte die Kirche auf eine Anzahl mutiger, todesfreudiger Bekenner hinweisen, die in ihrem Bekenntnis standhaft blieben (vgl. **Cypr. de lapsis c. 2**; Dionysius **a. a. O.**) und deren ruhmvoller Prozeßverlauf durch einzelne Berichte uns übermittelt ist, wie Pionius und seine Martyriumsgenossen in Smyrna (Ruinart S. 188 ff.), Maximus (ebend. S. 203 ff., Ort unsicher), Lucianus und Marcianus (ebend. S. 212 ff., Ort unsicher), vielleicht auch Agatha in Catania (s. A. Bd I, S. 241, 32); andere Namen finden sich in dem Berichte des Dionysius a. a. O. und in den Briefen Cyprians. Schwere Mißhandlungen hatte damals auch Origenes zu dulden (**Euseb. VI, 39, 5**).

Wohl in Rückblick vor allem auf die verheerende Wirkung ist diese Verfolgung als eine besonders schwere Bedrängnis in der Kirche beurteilt worden. Dionysius von Alexandrien sah sich durch sie an die Endzeiten vor dem Kommen des Herrn erinnert (**Euseb. VI, 41, 10** vgl. **Cypr. Ep. 22, 1: metator antichristi** — wohl auf Decius bezüglich), Hilarius von Poitiers stellt sie einmal mit der neronischen zusammen (**In Const. c. 4**, vgl. auch **cc. 7. 8**), Optatus von Mileve (**De schism. Don. III, 8**) verknüpft sie mit den vier Tieren Daniels in der Weise: **prima bestia fuit ut leo. Haec erat persecutio sub Decio et Valeriano.** Am rücksichtslosesten aber ist das Urteil zum Ausdruck gekommen bei Lactantius (**De mort. pers. c. 4**): **execrabile animal Decius.**

Das Rechtsverfahren vollzog sich nach den willkürlichen Formen der staatlichen und magistratlichen Coercition, wie in allen Christenbedrückungen bis dahin (vgl. darüber Mommsen, Der Religionsfrevel nach röm. Rechte [HZ 1890]; E. G. Hardy, **Christianity and the Roman governement**, London 1894); nur wurde jetzt zum erstenmal der Coercition ein weiterer Umfang gegeben und dieselbe, wie schon bemerkt, in besonderer Weise gegen die Leiter der Kirche gerichtet. Indes kann diese Verfolgung nicht als eine allgemeine bezeichnet werden, wenn sie auch als solche eingeleitet wurde. Die kaiserlichen Befehle sind an vielen Orten überhaupt nicht zur Ausführung gekommen, an anderen nur scheinbar. Zwar ist das Verfahren, wie wir aus den Quellen ersehen, keineswegs auf die Städte beschränkt geblieben, aber doch hat es in der Regel sich in diesen ausgewirkt. Die unruhigen politischen Verhältnisse ließen es überhaupt nicht zu einer kräftigen und konsequenten Durchführung der verordneten Maßregeln kommen, und diese sind daher über die Wirkung einer schnell vorübergehenden Erschütterung nicht hinausgegangen.

Victor Schultze.

Decius, Nikolaus, gest. 21. März 1541 (?). — Rehtmeyer, Kirchenhistorie der Stadt Braunschweig, 3. S. 19; Dr. H. Franck, Paulus vom Rode, 1868. — Blätter für Hymnologie 1889. S. 63, 95, 110. — Monatsblätter, herausg. v. d. Gesellsch. f. Pomm. Gesch. Stettin, 1887, Nr. 5 vgl. Nr. 6 u. 1888, Nr. 3. — A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, 1. Gotha, 1878. — AdB 4. S. 791 ff.; 13, S. 216; 22, S. 794.

Rehtmeyer, der sich auf einen sonst unbekannten Ant. Steinmann bezieht, hat Nik. Decius — um 1519 Propst in Steterburg b. Wolfenbüttel, nach seinem Übertritt zum Luthertum 1522 Lehrer an der Katharinen- und Ägidienschule in Braunschweig und zuletzt Pfarrer in Stettin — zuerst als den genannt, der die drei Stücke der lateinischen Messe, **Gloria in excelsis, Sanctus** und **Agnus** in niederdeutsche Gesänge übertragen bezw. umgedichtet habe. Nachdem dann Oberhey (Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. Leb. 1856, S. 34) darauf aufmerksam gemacht hatte, daß in Stettin seit etwa 1523 ein Prediger Nik. a Curia (von Hof) die Reformation vertrat und am 21. März 1541 Nik. Houesch, „Pastor an St. Niklaus-Kirchen", eines plötzlichen Todes starb, hat Franck Nik. von Hof oder Nik. Houesch mit Nik. Decius, weil die Stettiner Lokalgeschichte diesen Namen nicht kennt, identifiziert (**decere** = sich höfisch betragen). Diese Annahme entbehrt bis heute sowohl des zwingenden Beweises als der Widerlegung. D. Knaake (Ergänzungsbl. z. allg. ev.-luth. Kirchenzeit. 1879, S. 164) wollte auch in Nicolaus Tecius de Curia (Förstemann, **Album Acad. Viteb.** S. 118 [a]) unseren Decius wiederfinden, mußte diese Vermutung aber durch Dr. H. Lembcke (Monatsbl. d. Ges. f. Pomm. Gesch.) widerlegt sehen, der gleichzeitig die Hovesch als eine alte Stettiner und pommersche Familie nachweist. — Die drei dem Decius zugeschriebenen Lieder sind in Rostocker Gesangbüchern — also in der Nähe Pommerns! — zuerst gedruckt; und zwar das Lied: „Alleine God in der höge sy ere" (dessen erste Strophe nach Milchsacks Vermutung in: Archiv f. Litteraturgesch. 12 [1884], S. 312 ff. vielleicht schon eine ältere deutsche Vorlage gehabt hat, und dessen Melodie nach J. Smend, Die ev. dtsch.

Messen, Gött. 1896, S. 113 schon aus römischer Zeit stammt) in „Eyn gantz schone vnde seer nutte gesangk boek . . . dorch Ludowych Dyetz Gedruckt 1525" (Rost. Univ.-Bibl. Mk. 7290; vgl. ZKWL 1880, S. 480 ff.); die Lieder: „Hyllich ys Godt de vader" und „O Lam Gades vnschüldich" zuerst in „Geystlyke leder . . By Ludwich. Dyetz gedruckt" v. 1531 (Wiechmann-Kadow, E. M. Joachim Slüters ältestes rost. Gesangb. Schwerin 1858. L 3). (Plitt †) **Ferdinand Cohrs.**

Declaratio cleri Gallicani von 1663 s. Gallikanismus.

Declaratio Thorunensis s. Thorn, Religionsgespräch.

Decretum absolutum s. Prädestination.

Decretum Gratiani s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Dedan s. Arabien Bd I S. 765, 37—48.

de Dieu, Ludovicus, gest. 1642. — Zur Litteratur: Glasius, Godgel. Nederl. I 368—371; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboeck der Nederlanden etc. voortgezet door Harderwick, Haarlem 1859 IV, 53; P. Bayles reicher Artikel im Dictionaire hist. et crit. 5. Aufl. II, 289 f.; R. Simon, Histoire critique des princip. commentateurs du N. T. cap. 53 S. 787 f.; B. de Jenisch, De fatis linguarum orientalium, Arabicae nimirum, Persicae et Turcicae 2. Ausg. 1780 S. 110 f.; G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung 2c., Göttingen 1804, III, 414 f. Für den Lebenslauf ist die der Critica sacra (s. u.) vorgedruckte oratio funebris des Johannes Polyander und die Vorrede Leydeckers zu de Dieus aphorismi theologici (Utrecht 1691) eine ergiebige Quelle.

Ludwig de Dieu stammte aus einer angesehenen niederländischen Familie. Sein Großvater Ludwig wurde trotz seiner bekannten evangelischen Gesinnung von Karl V., den er auf seinen Reisen begleitete, geadelt, aber nach dem Tode seines Gönners verfolgte ihn der Haß der Jesuiten bis über das Grab hinaus. Der Sohn desselben ward nach bewegtem, an Verfolgungen reichem Leben reformierter Geistlicher in Vlissingen, und hier wurde Ludwig am 7. April 1590 geboren. Er studierte in Leyden, wo infolge des handelspolitischen Aufschwunges der Niederlande und der Anregungen J. Scaligers die orientalischen Studien blühten. Die Bibliothek der „Athenae Batavae" (Meursius) war durch Vermächtnisse und Schenkungen reich an orientalischen Manuskripten, und Thomas Erpenius, neben Daniel Colonius (van Ceulen) der einflußreichste Lehrer Ludwigs, sorgte dafür, daß diese Schätze, namentlich für die Kenntnis des Arabischen, nutzbar gemacht wurden. Nach vollendeten Studien wirkte de Dieu seit 1613 als Pfarrer in Middelburg, seit 1615 in Vlissingen und seit 1617 an der niederdeutschen Gemeinde in Leyden, wo er auch Regens des wallonischen Kollegs wurde. In dieser Stellung verblieb er, in enger Freundschaft mit Daniel Heinsius verbunden, bis zu seinem Tode am 13. November 1642. Einen Ruf an die neugegründete Universität Utrecht und manches andere ehrenvolle Anerbieten schlug er aus. Er war ein frommer, schlichter, zuverlässiger und scharfsinniger Gelehrter, der als Schriftausleger in hoher Achtung stand und unermüdlich trotz seines belasteten Amtes zur Förderung des Gemeinwohls wissenschaftlich arbeitete. „Neque enim nobis, sed reipublicae et ecclesiae nati sumus." Sein Bild zeigt eine klare, kräftig ausgebildete, wenn auch nicht hohe Stirn und einen energischen Mund. Seine Gattin Katharina Bogaart, mit der er in glücklicher Ehe lebte, schenkte ihm elf Kinder, von denen zwei Söhne sich hervorthaten.

Durch den eigentümlichen Gang seiner Arbeiten ward de Dieu, dessen Neigungen auf die Grammatik gingen, zu einem Schriftausleger, der in neuer Weise die orientalischen Übersetzungen, insbesondere die syrische, arabische und äthiopische, und seine Kenntnis der jüdischen Litteratur dazu benutzte, den Charakter der biblischen Sprachen lebendiger zu erfassen, den Begriffsgehalt und Wortsinn der Schrift durch Vergleichung der Übersetzungen zu veranschaulichen und das Verständnis des Inhalts durch geschichtlich orientierende Parallelen zu vertiefen. Er folgte nicht der Sitte der Zeit, durch spitzfindige Analysen und dialektische Polemik in konfessionellen Fragen die Auslegung zu beschweren, nur seltene Ausnahmen finden sich, z. B. zu Rö 8, 4, sondern er richtete sich ohne Umschweife auf die Sache selbst. Anstoß gab ihm zu dieser Richtung seiner Studien die Beschäftigung mit der lateinischen Übersetzung des NT. aus dem Syrischen, die Tremellius geliefert hatte,

und mit der hebräischen Übersetzung einzelner Teile des NT. von Mercerus und Münster, deren Fehler er erkannte. Um sich weiter zu orientieren, vertiefte er sich in die orientalische Uebersetzungslitteratur, die ihm sein Freund Heinsius als Bibliotheksverwalter in Leyden zuführte; und so schritt er allmählich fort zu einer umfassenden Prüfung des Verhältnisses der Übersetzungen zum Grundterte, welche nicht nur das Schriftverständnis förderte, sondern auch den Wert der Übersetzungen, ihre Vorzüge und Fehler in objektiver Prüfung festzustellen versuchte. Die Früchte seiner Arbeit legte er teils in grammatischen Schriften nieder, teils sammelte er sie in Beobachtungen zu einzelnen schwierigen Stellen (observationes), die zur Erklärung der meisten Bücher des A. und des NT.s Beiträge geben. Am ausgiebigsten sind sie für die Genesis, das Matthäusevangelium, die Apostelgeschichte und den Römerbrief.

Die in diesen Studienbereich gehörenden Schriften, die alle in Leyden in 4° gedruckt wurden, eröffnet das Compendium grammatices Hebraeae et dictionarium praecipuarum radicum (1626), zu der die grammatica linguarum orientalium, Hebraeorum, Chaldaeorum et Syrorum inter se collatarum (1628) kam. Es erschien 1627 Apocalypsis S. Johannis Syriaca ex msc. bibliothecae J. Scaligeri edita, charactere Syriaco et Hebraeo (hebräische punktierte Transskription des syrischen Textes) cum versione Latina, Graeco textu et notis (die sich auf das Verhältnis der syrischen Übersetzung zum griechischen Texte beziehen; zur Übersetzung vgl. Gregory, Prolegom. ad ed. N. Ti. Tischendorfiani VIII, S. 818 Nr. 4 859). Das Buch wurde 1683 mit der vergleichenden Grammatik von David Clodius neu herausgegeben. Daran reihten sich 1631 Animadversiones sive commentarius in IV evangelia, in quo collatis Syri inprimis, Arabis, evangelii Hebraei, Vulgati, Des. Erasmi et Bezae versionibus difficilia loca illustrantur et variae lectiones conferuntur — 1634 Animadversiones in acta apostolorum, ubi collatis Syri, Arabis, Aethiopici, Vulgati, Des. Erasmi et Bezae versionibus difficiliora loca illustrantur. Nach seinem Tode erschienen ferner Animadversiones in D. Pauli ap. epistolam ad Romanos, in quibus collatis Syri, Arabis, Vulgati, Erasmi, Bezae versionibus difficiliora loca illustrantur, accessit spicilegium in reliquas ejusdem apostoli et in catholicas epist. (1646, zum Römerbrief benutzte er auch syrische Scholien) und Animadversiones in Veteris Testamenti libros omnes (1648). Die exegetischen Werke wurden gesammelt unter dem Titel Critica sacra sive animadversiones in loca quaedam difficiliora Vet. et Novi Test. Amsterdam 1884 fol. mit sorgfältigen indices herausgegeben.

Als Kritiker und Exeget charakterisiert sich de Dieu in seiner Vorrede und in gelegentlichen Bemerkungen. „Crisin exercemus libere, modeste tamen." Sein Ziel ist die Ermittelung der zuverlässigsten Form des Wortes Gottes in der Schrift. Er hält es für erreicht, wenn er die Übereinstimmung des Grundtextes mit den Übersetzungen nachweisen kann. „Ego palam profiteor, nunquam mihi magis confirmatam fuisse fidem, quam ubi non modo veterem illum interpretem Latinum sed et orientales illos, Syrum, Arabem, Aethiopicum quique evangelium Hebraeum dedit (Munsterus et Mercerus) cum Graeco textu ad amussim in omnibus convenire vidi." Bei der Prüfung der Übersetzungen und der Quellenbenutzung verfährt er ohne Ansehen der Person. So sagt er von den Rabbinen: „Etsi saepe, non ubique tamen ineptiunt Hebraeorum magistri." Er nimmt auch keinen Anstand, Bezas lateinische Übersetzung, die in der reformierten Kirche fast wie kanonisch angesehen wurde, hinter die Vulgata zurückzustellen, wo jene im Unrecht scheint, „ne in re dubia cujusdam opinioni et fortassis rei veritati praejudicium fiat" (vgl. zu Lc 12, 15; 23, 44; Rö 1, 28). Den Wert der Vulgata als wissenschaftliches Hilfsmittel würdigt er unbefangen: Quin passim ejus (vulgati interpretis) fidem judiciumque admirer etiam ubi barbarus videtur, negare non possum." Wie stark aber die Eigenart des NT.s sich ihm aufdrängt, beweist die Bemerkung: „Facilius Europaeis foret Platonis Aristotelisque elegantiam imitari, quam Platoni Aristotelive NT. nobis interpretari." — Der Wert der Anmerkungen ist verschieden. Bisweilen enthalten sie nur statistische Angaben zum Text, oft aber auch wertvolle sachliche Mitteilungen. So giebt er reiche Nachweise und feine Bemerkungen über die zwölf Steine im Brustschild des Aaron (zu Ex 21), über den Ysop (zu Jo 19, 29), über *βαπτίζειν ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* zu 1 Ko 15, 29, über den *νόμος βασιλικός* (zu Jak 2, 8). Für die Bestimmung des Wortsinns und Sprachcharakters bringt er z. B. zu Jo 1, Lc 1 und 2, Mt 5 gute Beiträge; besonders sind die textkritischen Erwägungen zu Jo 1, 18, Mc 1, 2. 6, Mt 2, 23.

23, 35 hervorzuheben. Seine etymologischen Versuche und antiquarischen Vermutungen sind nicht ohne Willkür, aber immer anregend; so wenn er Schiloh Gen 49, 10 aus einer arabischen Wurzel als „Samen, Nachkommenschaft" deutet oder Amos 5, 26 (Act 7, 43) den Stern als Planeten Saturn erklärt.

Die patriotischen und religiösen Motive seiner wissenschaftlichen Arbeit bewähren sich noch in anderer Richtung. Durch einen Freund, der den Orient bereist hatte, war er in den Besitz der persisch abgefaßten Propagandaschriften des Jesuitenmissionars Hieron. Xavier gekommen, eines Lebens Jesu und eines Lebens Petri, das den „Mongolen" das wahre Wort Gottes darbieten sollte. Er eignet sich die Kenntnis der persischen Sprache an, um die jesuitischen Missionsmethoden zu prüfen. Der Christ empört sich dabei gegen die Verfälschung des Evangeliums, der niederländische Patriot gegen die Ausdehnung der Macht des Katholicismus auf die Völker des Orients. Darum giebt er die Jesuitenschriften mit einer lateinischen Übersetzung und wertvollen Anmerkungen, in denen er ihre dunklen Praktiken der Schrift- und Geschichtsentstellung enthüllt, heraus und fügt dieser Arbeit eine Grammatik des Persischen hinzu, damit jeder selbst prüfen könne, daß er als ein Priester der Wissenschaft mit reinen Waffen kämpfe. Es sei Pflicht, die Sprachen zu lernen, damit man verhindere, daß die nichtchristlichen Völker um das reine Evangelium betrogen würden. „**Irrepunt quaquaversum et omnes orbis regiones, omnia regna pervadunt Jesuitae et indefesso labore quasvis, etiam maxime peregrinas edocti linguas, qui sacrosanctum Dei verbum in omnes linguas transferri et vernaculo idiomate plebi legendum dari vetant, suos libros, humanis commentis plenos, barbaris obtrudunt et vernacule legendos sedule curant, ut, dum multos ecclesiae Christianae proselytos summo parare studio videntur, filios Gehennae eos duplo se magis reddant.**" Diese Werke erschienen in Leyden 1693 unter den Titeln: **Historia Christi Persice conscripta simulque multis modis contaminata a. P. Hieron. Xavier Soc. Jes. Latine reddita et animadversionibus notata a L. de Dieu. — Historia S. Petri etc. — Rudimenta linguae Persicae.** — Die Fälschungen und Zuthaten Xaviers geben ein Bild von der Leichtherzigkeit, in der Jesuiten mit der Wahrheit zu spielen sich gestatten. Die heilige Geschichte wird in Legende verwandelt und mit romanhaften Zügen aufgestutzt. Das Herrenwort Mt 18, 17 lautet auch nach Xavier: **si adhuc non audit (frater tuus), principi ecclesiae dic** (S. 370). Das Wort vom wiederkommenden Elias (Mt 11, 14) habe Jesus später dahin erklärt, „**sicut scriptum est, fore ut antequam Christus ad judicium mundi veniret, Elias veniret et adversus antichristum doceret, ita Johannes . . . venit ante Christum, qui nunc vobiscum est.**" Unter dem Eindruck solcher Leistungen trifft die Klage zu: „**Quid non audet Xaverius! . . . nusquam haeret et in rebus maxime dubiis tanquam ex tripode quidvis dictat Mongolensibus.**" Und ist es heute anders? Für das Leben des „ersten Papstes" Petrus sind dem Jesuiten die Pseudoclementinischen Rekognitionen und die **Legenda aurea** des Jac. von Voragine Hauptquellen.

Von sonstigen Schriften de Dieus wurden veröffentlicht **Predicatie over Psalm CLVI, Tractaat tegen de gierigheit,** Amsterdam 1860, **Aphorismi theologici et Rhetorica sacra** (ed. Leydecker, Utrecht 1693, 12°). **G. Heinrici.**

Defectus corporis, natalium etc. s. Irregularität.

Defensor fidei, Titel der englischen Könige. Er wurde Heinrich VIII. anläßlich seiner **Assertio septem sacramentorum** von Leo X. verliehen (Bulle **Ex supernae dispositionis** vom 11. Oktober 1521, **Bullar. Roman** 5 Bd S 773) und 5. März 1523 von Clemens VII. bestätigt (**Letters and Pap. for. and dom. of the reign of Henry VIII.** Bd IV, 1 S. 61). Nach der Trennung von Rom wurde er durch einen Parlamentsbeschluß als zum königlichen Titel gehörig anerkannt (**An act for the ratification of the King's Majestys stile, anno 35 Henry VIII. and anno Domini 1543 cap. 3, Statutes at Large,** 2. Bd London 1786 S. 350). **Hauck.**

Defensor matrimonii heißt in der katholischen Kirche der nach einer den Annullationsprozeß bei Ehen ordnenden Konstitution Papst Benedikts **XIV.** (Bulle **Dei miseratione** vom 3. November 1741 § 5 **Bened. opp.** 15. Bd S. 108) in jeder Diöcese angestellte Beamte, welcher bei derartigen Prozessen von Amtswegen alle für die Giltigkeit der Ehe sprechenden Momente geltend zu machen hat. **Meier †.**

Definitoren geistlicher Orden. Die Orden gliederten sich im Mittelalter in Kongregationen; jede Kongregation war wieder in mehrere Bezirke geteilt, welche Definitionen hießen und eine gewisse Anzahl von Klöstern umfaßten; die Vorsteher der Definitionen hießen Definitoren; sie standen unter der Leitung der Provinzialen oder Oberen der Provinz, diese unter dem Ordensgeneral. Jetzt sind die Definitoren meistens in Wegfall gekommen. **Herzog †.**

Degradation s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Dei gratia. — Geisler, de titulo: Nos Dei gratia, Lipsiae 1677, 4°; Tilesius, de sensu tituli: Nos Dei gratia, Regimont. 1723, 4°; Heumann, de titulo Dei gratia, Gotting. 1727; Mabillon, de re diplomatica lib. II. cap. II, § X; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd I, T. II, S. 150 ff.

Der Apostel Paulus nennt sich 1 Ko 1, 1; 2 Ko 1, 1; Eph 1, 1; Kol 1, 1; 2 Ti 1, 1 *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ*. Da die Bischöfe sich als Nachfolger der Apostel ansahen, so lag es nicht ferne, daß sie sich einer ähnlichen Bezeichnung bedienten. Das geschah seit dem 5. Jahrhundert; vgl. die Unterschriften des Konzils zu Ephesus 431 Mansi 4. Bd S. 1213, u. a.

Die Formel Dei gratia oder per gratiam Dei episcopus wechselt mit ähnlichen wie in Christi oder in Dei nomine ep., Deo propitio ep., misericordia domini ep. u. a. Diese Formeln wurden wie von Geistlichen, so auch von hohen weltlichen Personen gebraucht. Seit dem 15. Jahrhundert ist der Titel: Von Gottes Gnaden, ein Vorrecht der Landesherren geworden. Indem diese dadurch an den höheren Herrn, von dem sie ihre Krone zu Lehn tragen, erinnert werden, ist dieser Ausdruck mit Recht gegen die, welche die Fürsten zu Von Volkes Gnaden machen wollten, verteidigt worden. **Mejer † (H. F. Jacobson †).**

Deismus. Vgl. Litt. zu A. Aufklärung; Schlosser, Gesch. d. XVIII. Jahrh.; E. Henke, Neuere Kirchengesch. hg. v. Gaß 1878 II; H. Henke, Allg. Gesch. d. christl. Kirche 1804, IV bis VI; Mosheim, K.G. d. NT. erg. von Schlegel V u. VI 1784 u. 88; Schröckh, Christl. K.-G. seit d. Ref. VI, 1807; Stäudlin, Gesch. d. Ration. und Supranatur. Göttingen 1826; Ch. F. Walch, Neueste Religionsstreitigkeiten Lemgo 1771—83; Gust. Frank, Gesch. d. prot. Theol.; Weingarten, Revolutionskirchen Englands; Archiv f. Gesch. und Litt. hg. v. Schlosser und Bercht II, 1—52; Hettner, Litt.-Gesch. d. XVIII. Jahrh.; Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1892/93/94; Lange, Gesch. d. Mat.; Jodl, Gesch. der Ethik; Vorländer, Gesch. der philos. Moral-, Rechts- u. Staatslehre; O. Pfleiderer, Gesch. d. Religions-Philos.[3]; Pünjer, Gesch. d. christl. Relig.-Philos.; Trinius, Freidenkerlexikon 1759; Herder, Adrastea WW hg. von Suphan XXIII und XXIV; Noack, Freidenker; Baumgarten, Nachrichten von einer hallischen Bibliothek, Halle 1748—51; H. v. Busche, Die freie religiöse Aufklärung, ihre Geschichte und ihre Häupter, Darmstadt 1846; D. F. Strauß, Leben Jesu 1835 und Glaubenslehre 1840; Baumgarten, Nachr. v. merkwürdigen Büchern, Halle 1752—58; die zeitgenössischen Zeitschriften vgl. Texte, 29—42 und E. Hatin, les gazettes de Hollande 1865, Hatin, histoire de la presse 1859—61, J. A. Fabricius, brevis notitia alphabetica ephemeridarum litterarium in Morhofii Polyhistor 1747; R. Flint, philosophy of history in France and Germany, Edinburgh 1874; Flint, Art. Theism in Encyclopaedia Britannica.

I. Overton, the church in Engl., London 1897; Abbey and Overton, the English church in the 18th cent., London 1878; Stäudlin, K.-G. Englands; Buckle, Gesch. d. Civilisation in Engl. deutsch von Ruge; Taine, hist. de la litt. angl.; Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, 1841; Leslie Stephen, hist. of English thought, vgl. Quarterly Review 1877 April; L. Carrau, la philos. relig. en Angleterre, Paris 1888; M. W. Wiseman, the dynamics of religion (p. II rise and fall of deistic movement) London 1897; A. F. Farrar, a critical history of free thought, London 1862; Pattison (in Essays and reviews), tendencies of religious thought in England 1688—1750, London 1860. vgl. Quarterly Review, freethinking, its history and tendencies, July 1864; Cairns, unbelief in the 18th cent. 1881; Leland, a view of the principal deistical writers 1754, deutsch I von Schmidt 1755 II von Meyenberg 1755/56; Thorschmidt, Versuch einer vollständigen engelländischen Freidenker-Bibliothek, Halle 1765—67; Tulloch, rational theology; J. Hunt, Religious thought in England, London 1870—72; J. Hunt, religious thought in England in the 19th cent., London 1897; Dictionary of national biography ed. by Leslie Stephen, Sidney Lee, London 1885—91.

II. Rambaud, Histoire de la civilisation française II, Paris 1894; Bersot, Études sur le 18ème siècle, Paris 1855; Faguet, le 18ème siècle, Paris 1890; Bartholmèss, hist. crit. des doctrines religieuses modernes, Straßburg 1855; Sainte-Beuve, Lundis und Portraits littéraires; Lanfrey, L'église et les philosophes au 18ème siècle, Paris 1857; Sayous, Le 18ème siècle à l'étranger, Paris 1861 und la litt. franç. à l'étranger, Paris 1853; F. Picavet, les idéologues, Paris 1891; J. Texte, Rousseau et les origines du cosmopolitisme

littéraire, études sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre, Paris 1895; F. Ravaisson, la philos. franç. au 19ème siècle, Paris 1868, deutsch v. König, Eisenach 1889; Taine, les phil. franç. du 19ème siècle, Paris 1867; Biogr. universelle ed. Michaud frères, Paris 1811—28; Nouvelle biogr. univ. ed. Didot frères, Paris 1852—66. — Zur Auffindung einzelner litterargeschichtlicher Bibliographien nützlich: J. Petzholdt, Bibliotheca bibliographica. Leipzig 1866.

Der Deismus ist die Religionsphilosophie der Aufklärung und somit der Ursprung der modernen Religionsphilosophie überhaupt, sowohl nach der metaphysischen als nach der historisch-kritischen und geschichtsphilosophischen Seite. Er nahm seinen Ausgangspunkt einerseits von der dogmatischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Kritik der geltenden Dogmen, andererseits von der Einsicht in die Fraglichkeit der bisher herrschenden supranaturalistischen Offenbarungsansprüche, wie sie sich erst aus den Konfessionskriegen, dann aus der wachsenden historischen und geographischen Erkenntnis ergab. Die von beiden Seiten entspringenden Bedenken verstärkten sich gegenseitig und lockten dazu an, eine allgemeine, überall gleiche, jedermann erkennbare religiöse Normalwahrheit zu suchen, auf die man von den konkurrierenden einzelnen Religionen zurückgehen kann, von der aus Wert und Recht der unmittelbar sich gebenden Offenbarungsansprüche sich prüfen läßt, und die mit den metaphysischen Ergebnissen der neuen Wissenschaften übereinstimmt. Das ist der Sinn seiner Bemühungen um die „natürliche Religion" und die Bedeutung des Wortes „natürlich". Es ist dieselbe Bedeutung, die das Wort bereits in der bisherigen Theologie hatte, nur mit immer geringer werdender Nebenwirkung des Gegensatzes „übernatürlich". Daraus ergiebt sich eine allmähliche innere Wandlung in der Bedeutung dieses Wortes, das seine theologische Bedeutung abschwächend zum ursprünglichen stoischen Sinne zurückkehrt, dann bei Voltaire eine kritische Norm, den Inbegriff allgemeingiltiger moderner Erkenntnis, bedeutet und schließlich bei Rousseau einen ganz neuen Sinn annimmt. Diese natürliche Religion ist rationale Metaphysik und Ethik von schroff intellektualistischem Charakter. Wie das Zeitalter auf allen Gebieten gegenüber den gegebenen Größen, die Gewöhnung und Überlieferung, Leidenschaft und Gefühl, Enge des Horizonts und kirchliche oder politische Autorität zu absoluten gemacht hatte, in der aufsteigenden Ahnung ihrer Relativität auf den vergleichenden und beziehenden Verstand zurückging, das Absolute in die einfachsten Grundelemente der natürlichen und geistigen Welt zurückverlegte und daraus die normalen Wahrheiten und Institutionen auf neue natürliche d. h. der Natur dieser Elemente entsprechende Weise zu konstruieren unternahm, so übertrug es diesen seinen durch und durch intellektualistischen Charakter auch auf die von ihm gesuchte Normalreligion oder doch auf den Beweis für dieselbe. Indem man hierbei obendrein unter Nachwirkung der bisherigen Dogmatik die Religion nur als ein System der Metaphysik vorstellen konnte, suchte man diese Normalwahrheit in einer allen zugänglichen, durch Prüfung der Erkenntnismittel sicher gestellten Metaphysik, wobei es von vornherein für die Richtung und Entwicklung des Deismus entscheidend wurde, daß die seiner Metaphysik zu Grunde gelegte Erkenntnistheorie eine empiristisch-sensualistische und die hierauf aufgebaute Metaphysik eine mechanistische war. Dadurch ist die Entwicklung des Deismus mit der des Sensualismus und Mechanismus und mit den Kämpfen zwischen Apriorismus und Empirismus eng verbunden worden. Indem man jedoch zugleich empfand, daß die Normalreligion in einer derartigen Metaphysik nicht aufgehen könne, sondern vielmehr gerade einen von metaphysischen Subtilitäten unabhängigen spezifisch religiösen Charakter besitzen müsse, faßte man diese Metaphysik immer nur in ihrer Beziehung auf die Moral auf, die als die eigentliche, überall gleiche, von den Sonderdogmen unabhängige Quintessenz der Religion galt. Das Zeitalter kehrte gegen die dogmatische Verhärtung des Christentums und die daraus folgenden Kämpfe die moralischen und philosophischen Elemente desselben. Es verlangte nicht mehr nach Religion, sondern nach Moral, wie denn auch unter seinen Vertretern viele bedeutende Moralisten und von ethischem Pathos erfüllte Persönlichkeiten, aber wenig in tieferem Sinne religiöse Naturen sich finden. Daher stammt die einseitig moralistische Fassung des Religionsbegriffes und der enge Zusammenhang der Entwicklung des Deismus mit derjenigen der Moraltheorie, die sich gleichzeitig von der supranaturalistischen Theologie loslöste und selbstständige erkenntnistheoretisch-psychologische Grundlagen suchte. Auch in dieser Betonung der Moral und ihrer Zusammenfassung mit der Metaphysik folgte der Deismus zugleich der bisherigen Dogmatik, die ihre der Offenbarung gegenüber gestellte natürliche Religion mit dem Metaphysik und Moral in sich vereinigenden Begriffe der lex naturae bezeichnete (Troeltsch, J. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; Dilthey 1892/93). Das, was die Dogmatik auf Grund des von ihr übernommenen

Erbes der stoisch-eklektischen Popularphilosophie für allgemeingiltige und natürliche Erkenntnis hielt, blieb es auch für den Deismus. Der ganze Begriff einer „natürlichen Religion" ist nichts anderes als eine weniger schulmäßige Form des Ausdruckes **lex naturae**, und in der Verarbeitung und Umdeutung dieses Begriffes verläuft geradezu die ganze Geschichte des Deismus. Insoferne in diesem Begriffe der **lex naturae** die stoische Erkenntnistheorie und Psychologie enthalten ist und von diesem Ansatze aus der Deismus wechselnde erkenntnistheoretische und psychologische Theorien als Grundlage der natürlichen Religion entwickelt hat, ist er zugleich der Ausgangspunkt der *Erkenntnistheorie und des Psychologismus* in der Religionsphilosophie. Da nun aber der Begriff der natürlichen Normalreligion von Hause aus nur die Absicht hatte, die verschiedenen Offenbarungsansprüche zu werten und zwischen ihnen zu entscheiden, so blieb die Hauptaufgabe eine Darstellung des geschichtlichen Verhältnisses der natürlichen Religion zur Offenbarung, wobei nunmehr von dem feststehenden Begriff der rationalen Norm die Offenbarung als der zunächst fragliche beurteilt und nicht mehr wie früher die Offenbarung als der selbstverständlich feststehende Begriff angesehen wurde. So wurde der Deismus von Anfang an zu einer *Philosophie der Religionsgeschichte*, in der die ursprüngliche rationale Normalwahrheit zu der christlichen Offenbarung und den nichtchristlichen Religionen in ein neues, rein rationales Verhältnis gesetzt werden sollte. Indem er hierbei immer mehr zu einer Kritik des geschichtlich vorliegenden Christentums und zur Anerkennung der relativen Wahrheit der außerchristlichen Religion geführt wurde, gelangte er, von dem monistischen Triebe des Zeitalters befruchtet, schließlich zu einer einheitlichen Behandlung und Erklärung aller Religionen, die das anfänglich beibehaltene und nur den neuen Zwecken angepaßte geschichtsphilosophische Schema der Dogmatik sprengte und damit die Grundlagen der modernen Religionsphilosophie schuf. Von dieser Seite aus gesehen ist der Deismus nur eine fortschreitende, immer kühner und umfassender werdende Theorie der Religionsgeschichte und abhängig von der Ausbreitung religionsgeschichtlicher und bibelkritischer Studien, sowie von der Ausbildung geschichtsphilosophischer Theorien. Seine geschichtliche Auffassung ist dabei bedingt durch die bekannten, mit dem Geiste des Zeitalters eng zusammenhängenden Anschauungen der Aufklärung von der Geschichte, aber reich an tief einschneidender Kritik, in der alle modernen Probleme bereits berührt werden und der die supranaturalistischen Gegner alle bis heute noch gebrauchten apologetischen Hauptargumente bereits entgegengesetzt haben. Die Rolle, die Priestern und Theologen in dieser Geschichtsanschauung zufällt, spiegelt nur die Bedeutung der Theologen in der Zeit und die Erklärung der Religionsstiftung aus Berechnung und Politik nur die Kirchenpolitik der Zeit wieder, gleichwie der häufige Rückgang auf Schwärmerei die englischen Sekten, die Jansenistischen Konvulsionäre und die Sevennenpropheten im Auge hat. In alledem ist der Deismus mehr ein Symptom als eine Ursache der inneren religiösen Wandelungen des Zeitalters. Das Zeitalter wollte aus Gründen, die tief in seiner innersten, nach den verschiedensten Seiten sich neu erschließenden Lebensbewegung lagen, gegenüber den Streitigkeiten, dem Druck, der Jenseitigkeit und der Vernunftwidrigkeit der bisherigen Konfessionen eine friedliche, allgemein anerkannte, das Leben in der Welt regelnde und dem wissenschaftlichen Denken der Zeit homogene Religion, von der aus sich zugleich die historische Mannigfaltigkeit der bisherigen Religionen erklären lassen sollte.

Daß die neue Religionsphilosophie gerade in *England* ihren Anfang nahm, hängt mit der politisch-religiösen Entwickelung Englands zusammen, wo nach dem großen Kampfe der Revolution das religiöse Interesse und das Bedürfnis nach einem Ausgleich noch im Vordergrund stand, die in ihr begründete politische und litterarische Freiheit die Möglichkeit einer Aussprache gewährte, eine gelehrte und blühende Theologie im Kampf der Richtungen, Kirchen und philosophischen Systeme bereits eine stark rationale Färbung angenommen hatte und eine mit dem nationalen Aufschwung zugleich sich mächtig hebende Litteratur einen lebendigen Austausch der Gedanken anregte. Dabei haben die Verbindungen mit Holland und Frankreich die auf dem Kontinent geübte Kritik in die englische einmünden lassen. Ferner kommt in Betracht, daß die die reformierte Theologie beherrschenden Streitfragen über die Art der Bewirkung des Sündenfalls und über das Recht der Verdammung der Heiden geschichtsphilosophische Fragen nahe legten und insbesondere das Dogma von der Erbsünde, das Haupthindernis einer antisupranaturalistischen Betrachtung, im Flusse erhielten. Bayle und Locke setzen ausdrücklich bei diesem Punkte ein. Doch ist die Blüte des Deismus in England nur eine kurze und vorübergehende und hat er nie der eigentlichen, großen Litteratur angehört. Seine Vertreter sind nur Litteraten zweiten und dritten Ranges und gehören nie der höheren Gesellschaft an. Das offizielle Eng-

land, alle Größen der Litteratur, Bentley, Swift, Addison, Pope (trotz seines essay on man), Johnson, Young, Blackmore, Locke, Clarke, Butler, Warburton, Sterne, Richardson u. a. standen trotz starker Berührungen ihm feindlich gegenüber. Er stellte eben trotz aller wissenschaftlichen Motive doch auch in Nachwirkung des puritanischen Radikalismus und in Begünstigung durch die whiggistische Revolution von 1688 die Opposition gegen die anglikanische Kirche und das Staatspriestertum dar, war daher von Hause aus im Gegensatz zu den vornehmen Kreisen des Staates, der Kirche und der Wissenschaft und Litteratur. Das **establishment** bekämpfte in ihm wie einst im Puritanismus und dann im Krypto-Katholicismus eine aktuelle kirchenpolitische Gefahr. Daher die persönliche Gereiztheit des Kampfes. Erst mit Hume und Gibbon gelangten seine Probleme in eine rein wissenschaftliche Atmosphäre und zu einer dauernd wirksamen, auch stilistisch und künstlerisch ausgezeichneten Form der Bearbeitung. Er ist daher hier nur eine Nebenerscheinung in der im ganzen auf eine lax konservative Kirchlichkeit gerichteten englischen Litteratur, und im J. 1790 bezeichnet Burke die deistischen Schriften als vergessen (Taine III, 94). Viel tiefer griff der Deismus dagegen in die französische Litteratur ein, in die er aus England verpflanzt wurde. Erst hier fand seine Befreiung von schulmäßiger Hülle und seine Erhebung zu weltgeschichtlicher Macht statt. Hier hat er auch Ansätze zu folgenreichen Weiterbildungen erlebt. Auf Deutschland wirkte er von England und Frankreich aus und hat auch hier höchst wichtige Bewegungen hervorgebracht, die aber bald so neue Gedanken aus sich erzeugten, daß deren Darstellung nicht mehr unter die Geschichte des Deismus fällt. Indem der Deismus hier mit einer mächtig aufstrebenden idealistischen Philosophie zusammentraf, erzeugte er hier die idealistische Religionsphilosophie und Philosophie der Religionsgeschichte, die als besondere Gruppe der aus der englisch-französischen Entwickelung sich ergebenden skeptisch oder materialistisch positivistischen Religionsphilosophie gegenübersteht.

Der Name „Deismus", wofür auch häufig „Theismus" gebraucht wird, soll nur den allgemeingiltigen, normalen und vernünftigen Gottesglauben bedeuten im Gegensatz zum Atheismus und zur unkritischen, antirationalen Theologie, eine Gotteserkenntnis, die überall in sich einig ist wie Gott selbst. Versuche, zwischen Deismus und Theismus zu unterscheiden, sind willkürliche, die schwankende Schreibung nur für individuelle Zwecke benutzende Definitionen, wie z. B. das **système d. l. n.** im allgemeinen die Namen **promiscue** gebraucht, gelegentlich sie aber zu Unterscheidungen benutzt. Die Verwendung des Wortes Deismus für ein bestimmtes metaphysisches System, das der mechanistischen Transzendenz, ist erst ein Erzeugnis der späteren Philosophie, und von hier in die Dogmatik übergegangen, wo der Deismus dem Pantheismus und Theismus gegenübergestellt zu werden pflegt. Der wirkliche historische Deismus wird durch eine solche Charakteristik nur sehr teilweise getroffen und nicht in seiner Haupttendenz bezeichnet. Er selbst hat mit mehr Recht seine Haupttendenz in der Selbstbezeichnung als **Free-thinkers** ausgesprochen, die Gegner haben sie mit dem Namen „Naturalisten" bezeichnet wegen ihres Gegensatzes gegen den herrschenden supranaturalistischen Offenbarungsbegriff.

I. 1. Vorbereitung. Im 17. Jahrhundert bilden sich im Stillen die Quellen, aus denen mit der Aufklärungslitteratur des 18. Jahrh. auch der Deismus hervorgeht. Doch treten dabei vereinzelte Vorausnahmen der späteren Entwickelung bereits bedeutsam hervor. So finden sich die Hauptzüge und Grundmotive des Deismus bereits bei Eduard Herbert, Lord von Cherbury († 1648), der, eine der originellsten Erscheinungen des Jahrhunderts, mannigfach in dessen Religionskriege mitverwickelt war und die Altersmuße einer Kavaliers-, Offiziers- und Diplomatenlaufbahn der Frage nach den Kriterien zur Entscheidung der Kämpfe der Religionen und Systeme widmete, ähnlich wie gleichzeitig Descartes zu analogen erkenntnis-theoretischen Fragen bezüglich der streitenden metaphysischen Theorien geführt wurde. Mit Grotius, Casaubonus, Gassendi befreundet empfand er den Antrieb zu selbstständigem, von der Schulschablone sich befreiendem Denken und so suchte er mit ausschließlicher Hilfe der bereits von der Theologie reichlich verwendeten, aber hier mit Aristotelismus und biblischen Ideen versetzten, stoisch-eklektischen Lehren die Entscheidungsnorm, deren Wünschbarkeit ihm während eines langen Aufenthaltes in Frankreich auch die skeptischen Gedanken Montaignes, Bodins und besonders Charrons dargethan haben mögen. Er that für die Religion, was sein Freund Grotius für das Recht that. Seine Werke sind **De Veritate** (Paris 1624, London 1643 u. 1645, franz. 1639) und **De religione Gentilium errorumque apud eos causis** (London 1645, vollständig Amsterdam 1663, engl. 1709) nebst zwei kleineren **De causis errorum** und **De religione laici**. Beide hängen eng zusammen. Das erste giebt eine Erkenntnistheorie, die in strengem Gegensatz zu aller supranaturalistisch begründeten, immer nur durch Streit und Kampf zu behauptenden

Erkenntnis lediglich auf die angeborenen κοιναὶ ἔννοιαι oder notitiae communes zurückgeht. Das zweite Werk macht die Anwendung auf den Streit der Religionen und stellt die notitiae communes fest, durch die die religiöse Wahrheit erkannt wird (1. Dasein Gottes, 2. Pflicht, ihn zu verehren, 3. moralisch-praktischer Charakter aller Gottesverehrung, 4. Pflicht, die Sünden zu bereuen und zu lassen, 5. göttliche Vergeltung teils diesseits, teils jenseits. Das Ganze entspricht der bisherigen lex naturae, vgl. das Urteil des Musäus bei Troeltsch 198 ff., über das Verhältnis zur Stoa vgl. Dilthey 1894). Die fünf Ideen sind der Kern aller der verschiedenen Religionen, auch der Kern des reinen, ursprünglichen Christentums. Die Mannigfaltigkeit der positiven Religionen erklärt er teils wie — der übrigens noch ganz supranaturalistisch denkende — Bacon aus Allegorisierung und Poetisierung der Natur, teils wie Charron aus Selbsttäuschung, Priesterbetrug und Phantastik, die auch das reine, ursprüngliche Christentum wieder verfälscht haben. Den Begriff der Offenbarung behandelt er im Hinblick auf die verschiedenen Offenbarungsansprüche und auf die Schwierigkeit, eine angebliche Offenbarung als solche zu erweisen, mit vorsichtiger Skepsis. Persönlich war er nicht ohne romantische Religiosität. Seine litterarische Wirkung ging zunächst in den Stürmen der puritanischen und independentistischen Revolution unter. Erst Leland hat ihn zum Vater des Deismus gemacht (Rémusat, Revue des deux mondes 1854; Sidney Lee, Autobiography of Edw. Lord Herbert of Cherb. London 1886; C. Güttler, H. von Ch., Beiträge z. Gesch. des Psychologismus in der Rel.-philos. München 1897).

Die wichtigste Vorbereitung fand jedoch der Deismus in den *kirchlichen* Kreisen selbst, wo der von der Renaissancebildung der höheren Gesellschaft angesteckte Klerus der Staatskirche bereits vor der Revolution eine gemäßigt rationale Theologie vertrat, der Kampf von Puritanern und Anglikanern, die Polemik zwischen Katholiken und Protestanten die Vernunft als Richterin anrief. So konnten sich die späteren Deisten überall auf die Koryphäen der Theologen selbst berufen und ihren Ausgangspunkt gerade von dem mit diesen Kreisen zusammenhängenden Locke nehmen. Nicht minder beriefen sie sich auf den Cambridger Platonismus, der, mit den Theologen gegen den Hobbesschen Sensualismus streitend, die natürliche Fähigkeit sittlicher Intuitionen so sehr steigerte, daß er den Latitudinariern und Deisten eine Reihe von Schülern erzog. Die *Revolution* selbst ergab eine unaustilgbare Richtung auf die Forderung freier Aussprache über religiöse Fragen, eine dauernde Gereiztheit gegen das Staats- und Zwangskirchentum, einen vielfachen Umschlag der religiös-enthusiastischen Subjektivität in rationalistische und das Bedürfnis nach Einigung in praktisch-moralischen Grundsätzen. Sie erzeugte so die Stimmung, die den Nährboden des Deismus bildete. Vor allem ließ sie einen mächtigen Widerwillen gegen alleinseligmachende Theologie und fanatischen Supranaturalismus zurück, während die aus ihr hervorgehenden kleinen Kreise rationalistischer Richtungen einen direkten Einfluß nicht gewannen (Tulloch, rational theology in the 17th cent.[2], London 1874; E. Henke II, 466 bis 472, Stephen I 74—86, Weingarten 286—321).

Dieser Widerwille wurde die treibende Kraft in dem Denken eines der originellsten und bedeutendsten englischen Philosophen, der seinem von der neuen mathematischen Naturwissenschaft inspirierten System vor allem die Spitze gegen den theologischen Supranaturalismus gab. Ganz wie Herbert, nur von einem entgegengesetzten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkte aus, faßte *Hobbes* († 1679) die Gesamtheit der Religionen ins Auge und erklärte sie als Erzeugnisse der die Naturerscheinungen anthropomorphisierenden Furcht oder in ihren besseren Bestandteilen als Erzeugnisse kausaler Reflexion. Die Wunder und Offenbarungen sind an und für sich unwahrscheinlich, in ihrer Bezeugung immer höchst zweifelhaft und lassen sich leichter aus Vorstellungen ungebildeter Menschen erklären. Aus dieser natürlichen Religion entstehen die positiven Religionen durch staatliche Festsetzungen, durch die überall der Suverän die unbedingte Macht zur Feststellung der geltenden Religion empfängt. Das ist das einzige Mittel zur Vermeidung religiöser Kämpfe. Wenn Hobbes neben dieser natürlich erklärten Religion doch noch von einer prophetisch-christlichen Offenbarung spricht und in ihr die Wahrheit anzuerkennen scheint, so ist dies einer der Widersprüche der gärungsvollen Zeit oder nicht ganz ehrlich. Jedenfalls soweit er de lege ferenda das Verhältnis von Staat und Religion bespricht (Leviathan 1671), wünscht er möglichste Übereinstimmung der Staatsreligion mit der prophetisch-christlichen, wobei aber die Kluft zwischen Philosophie und Offenbarung möglichst ausgefüllt sein soll. Natürliche Wundererklärung, Scheidung zwischen moralischem Sinn der Schrift und bildlicher Ausdrucksweise, historische Kritik der biblischen Urkunden können dieser Ausfüllung dienen. „Das ganze Rüstzeug des Rationalismus ist bereits vorhanden

und nur in seiner Anwendung noch beschränkt" Lange I 245. Da aber Hobbes in seiner Grundlehre den eigentlichen Stützpunkt des Deismus die lex naturae beiseite läßt und statt der stoischen vielmehr die epikuräische Moral befolgt, zugleich in seinem skeptischen Pessimismus statt der Autonomie des religiösen Denkens vielmehr dessen strenge politische Gebundenheit fordert, so gehört er nicht geradezu zu den Vätern des Deismus. Aber seine anregende Wirkung war eine ganz außerordentliche, und, wenn er auch direkt immer der „schreckliche Hobbes", der Atheist und Epikuräer blieb, so wird er doch von Thorschmidt mit Recht der „Großvater aller Freidenker in England" genannt. Bei Hume und bei der Entwicklung des französischen Deismus tritt seine Wirkung auch direkt hervor. (F. Tönnies, H., Stuttgart 1896).

Dazu kamen die Einflüsse des Auslandes, besonders Hollands, wohin während der Restauration und auch später noch die von der Zensur Getroffenen flohen, und von wo besonders seit der Thronbesteigung Wilhelms III. direkte Einwirkungen ergingen. Außer Arminianern und Socinianern, deren Theorien in der englischen Theologie einen starken, großen Kampf hervorrufenden Widerhall fanden und deren Häupter zu Locke in nahen Beziehungen standen, wirkten von dort Spinoza, dessen tractatus theologico-politicus 1670 mit seinen historisch-kritischen Argumenten in der ganzen deistischen Litteratur sich fühlbar macht (Stephen I, 33) und Bayle, dessen Dictionnaire 1695/7 mit seiner ebenfalls überwiegend historischen Kritik dicht hinter einander zweimal 1709 und 1734 ins Englische übersetzt wurde (Texte 71). Von nicht geringer Bedeutung ist ferner die sich zugleich mit den vom Deismus ausgehenden Anregungen stark ausbreitende und wieder auf ihn zurückwirkende religionsgeschichtliche Litteratur, die besonders in England und Holland gepflegt wurde (Pfaff, Historia theol. litt. II, 25 ff.; Walch, Biblioth. theol. I 848; Lechler 134 ff.; Lange I, 414; R. Mayr, Voltairestudien; Rousseau, Discours sur l'inégalité not. 8; Meiners, Grundriß d. Gesch. d. Rell. Lemgo 1785; Eichhorn, Litt.-Gesch. der letzten drei Jahrhunderte; Petzholdt 774, 799—811), sowie die ethnographische und Reiselitteratur dieser beiden Kolonialvölker. Chinesen, Araber, Ägypter, Inder und Perser rücken nach und nach in den religionsgeschichtlichen Horizont ein, desgleichen Sitten und Glaube der Wilden. Die Beziehungen jüdischer und außerjüdischer Religionsgeschichte werden aufgespürt (vor allem Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus eorumque rationibus Cantabr. 1685, Tübing. 1732), die Religion der klassischen Völker neben ihrer bisher allein verhandelten Philosophie ans Licht gezogen. Alle deistischen Schriften wimmeln von solchen Parallelen.

Ging von hier eine ganz überwiegend historische und vergleichende Kritik der Offenbarungsansprüche aus, so ergab sich aus Philosophie und Naturwissenschaft, die mit Lockes Erkenntnistheorie und Newtons Gravitationslehre in ein neues, die Scholastik endgiltig verdrängendes Stadium eingetreten waren, die Kritik der geltenden Offenbarungsinhalte. Aber auch diese Kritik suchte nicht die Religion zu bekämpfen, sondern nur auch ihrerseits zur Feststellung der Normalwahrheit beizutragen. Newton und Boyle wußten den Kirchenglauben noch mit ihrer mechanistischen Metaphysik zu vereinigen, wenn sie auch so wenig, wie der ihre Metaphysik systematisch verarbeitende Clarke († 1729) der Anklage des Socinianismus entgingen. Andere suchten den Kirchenglauben auf diese Metaphysik zu reduzieren und dadurch zu rationalisieren, immer blieb in England Sensualismus und Mechanismus vereinbar mit mehr oder minder konservativer religiöser Stellung, so daß selbst Männer wie Priestley und Hartley, die aus diesen Grundsätzen materialistische Theorien entwickelten, ihren Materialismus theologisch ergänzten und überbauten. So ergab sich die folgenreiche Verbindung sensualistischer Erkenntnistheorie, mechanistisch-teleologischer Metaphysik, historischer Kritik und aprioristischer Moral, deren Ergebnis als natürliche Religion bald das Christentum zu unterbauen, bald mit ihm zu konkurrieren, bald es zu ersetzen berufen wurde. Deisten und Antideisten arbeiten gleicherweise, nur in verschiedener Absicht mit dieser Begriffsverbindung, die unter allen Umständen auf die überlieferte Offenbarungstheologie kritisch einwirken mußte. Charakteristisch ist hierbei, daß die kritische Wirkung nicht in erster Linie die Erschütterung des Wunderglaubens und des darin gegebenen Offenbarungsvertrauens ist, sondern vielmehr die Ersetzung der bisherigen aristotelischen Apologetik durch eine bessere und siegreichere, die den neuen Mechanismus für den Erweis der Zweckmäßigkeit der Natur ausbeutete. Die spinozistische Wunderkritik bleibt dem englischen Denken fast ganz fremd. Wo man an den Wundern Anstoß nahm, half man durch natürliche Erklärung oder Allegorisierung (so schon Thomas Browne, † 1682 in inquiries in the vulgar errors 1646 und religio medici 1642 und der

Geologe Thomas Burnet in telluris sacra theoria 1660 und archäologia philosophica 1692).

Die Wirkungen dieser verschiedenen kritischen Antriebe zeigten sich unter dem äußeren kirchlichen Druck der Restauration nur verdeckt. Doch traten sie deutlich genug hervor bei einem Nachfolger Herberts, Charles Blount, † 1693, der in der Liste der Deisten an zweiter Stelle zu stehen pflegt. Auch er setzt bei der historischen Kritik der konkurrierenden Religionen und ihrer verschiedenen Offenbarungsansprüche ein und sucht mit Vorliebe die Analogien des Christentums mit Erscheinungen der nichtchristlichen Religionsgeschichte hervor. Daher bildet Apollonius von Tyana den Gegenstand seiner Hauptschrift, wobei er sich auf das Vorbild von Montaigne und Machiavelli beruft. Die Entscheidungsinstanz sucht er gegenüber dem so erregten Skeptizismus in einer Vereinigung von Herberts notitiae communes und Hobbes' Staatskirchentum. Wie Hobbes und Spinoza berührt er auch bereits ernste Probleme der Bibelkritik z. B. die Uneinheitlichkeit und Unechtheit des Pentateuch, die centrale Stellung des Chiliasmus und der bevorstehenden Wiederkunft im Urchristentum u. a. Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit sind seine Stichworte, wobei er doch äußerlich die Übernatürlichkeit des Christentums auf Grund seiner Wunder behauptet, nachdem er aber erst diese Wunder durch Parallelisierung mit nichtchristlichen Wundern verdächtig gemacht hat. (Schriften: The two first books of Philostratus, London 1680 mit dem Motto „cum omnia incerta sint fave tibi et crede, quod mavis", 1698 als schlimmste Schmähschrift gegen das Christentum unterdrückt; Anima mundi or an historical narration of the opinions of the ancients concerning man's soul after this life according to the unenlightened nature London 1678/9; Great is the Diana of the Ephesians or the original of idolatry together with the political institutions of the gentile sacrifices; sein Briefwechsel posthum als Oracles of reason 1695 in den Miscellaneous Works.)

2. Blüte. Die Revolution 1688, die Erklärung der Preßfreiheit 1694 und der ganze hierauf folgende Aufschwung, sowie die politische Begünstigung der dem strengen, stuartfreundlichen Anglikanismus entgegengesetzten milderen Theologie und der whiggistischen Grundsätze (H. Henke VI, 28—39, The independent Whig or a defence of primitive Christianity 1721 ff.), gaben den bisher gelegten Keimen die Möglichkeit raschen Wachstums, und so entsprang aus der mit den neuen wissenschaftlichen Fragestellungen sich erfüllenden moderanten Theologie einen radikale Nebenströmung, die unter den Einwirkungen von Herbert, Hobbes, Spinoza, Bayle, Naturwissenschaft, Metaphysik und Geschichte die Frage nach einer Entscheidungsnorm gegenüber den Offenbarungsansprüchen mit neuem Eifer in die Hand nahm. Entscheidend wurde hierbei, daß der berühmteste und populärste englische Philosoph, der geistige Beherrscher des Jahrhunderts, John Locke († 1704) sich der theologischen Fragen bemächtigte. Er wollte dabei freilich zunächst nur im Sinne der moderanten Gläubigkeit und der Komprehension-Bestrebungen Wilhelms III. handeln, faßte aber das Problem mit so kühnem Griff an seinen beiden Hauptseiten, der metaphysischen und historischen, und setzte so originelle Gedanken zu seiner Auflösung in Bewegung, daß die von ihm gegebenen Richtlinien für Apologeten und Kritiker maßgebend wurden. Wie alle bedeutenden Köpfe des Zeitalters ging auch er in erster Linie von der Thatsache des endlosen Streites der Systeme, Grundbegriffe, Sitten- und Glaubenslehren aus, die er unermüdlich aus allerhand Reisebeschreibungen illustrierte. Eine rein empiristische und sensualistische Erkenntnistheorie, die von den angeblichen, aber überall sich widersprechenden angeborenen Ideen der Scholastik und des Cartesianismus, aber auch mindestens vorläufig von den unmittelbar sich gebenden Offenbarungsansprüchen absieht, soll die Grundlage für die Gewinnung einer allgemein einleuchtenden metaphysischen und ethischen Erkenntnis geben. So konstruiert er aus der Reflexion über die Erfahrungsdaten ein System mechanistisch-teleologischer Metaphysik und empiristisch-utilitarischer Ethik, welche letztere aber mit dem alten Begriff der lex naturae oder lex rationis dadurch in Übereinstimmung gesetzt wird, daß die ethische Erfahrung doch nur die von der teleologischen Leitung der Welt an gewisse Handlungsweisen geknüpften Folgen feststellt, also ein in der Natur der Dinge liegendes Gesetz voraussetzt (Jodl I, 149 f.). Von diesen Begriffen aus griff Locke auch in die theologischen Streitigkeiten ein, persönlich zwar durchaus supranaturalistisch gesinnt, aber doch in der Absicht, auch hier einen neuen Grund zur Überwindung der Streitigkeiten zu legen und in der Überzeugung, die seine letters on toleration 1689—92 aussprachen, daß nur streng rationale Rechtfertigung und nicht Zwang oder bloße Behauptung die Geltung der Offenbarung erweisen dürfen. Schon der Essay 1689 hatte den Begriff der Offenbarung erkenntnistheoretisch untersucht und die Kriterien festgestellt, an denen

gegenüber den zahllosen Offenbarungsansprüchen, den Phantasien der Heiden und Sekten, den Dogmen und Gesetzen der Priester wahre Offenbarung zu erkennen ist. Es muß der strikte Beweis für den formalen Offenbarungscharakter erbracht werden, indem die die Offenbarung uns vorbringende Tradition in ihrer äußeren Beglaubigung und inneren Glaubwürdigkeit vernünftig dargethan wird, vor allem aber muß ihr Hauptinhalt als ein der vernünftigen Metaphysik und Ethik entsprechender erwiesen werden, indem er, nachdem er uns gegeben ist, sich wenigstens a posteriori als vernünftiger, an und für sich aus der Vernunft folgen könnender darstellt. Erst von hier aus kann dann auch ein Präjudiz für ev. rein mysteriöse Bestandteile der Offenbarung geschaffen werden. Wo diese Kriterien nicht beachtet werden, ist der Willkür der Sekten und Priester Thür und Thor geöffnet und wird das Absurdeste zur Offenbarung gemacht, wodurch die Religion, das Unterscheidungszeichen des vernünftigen Menschen, ihn oft unvernünftiger als die Tiere erscheinen läßt. So entsteht aus der kritischen Situation der merkwürdige Begriff einer Offenbarung, die nur das an und für sich Vernünftige und für jedermann Erkennbare offenbart, einer Offenbarungserkenntnis, die von der natürlichen sich nur unterscheidet wie der Gebrauch des Fernrohrs von dem des natürlichen Auges. Die Anwendung dieser Gedanken vollzieht die Schrift The reasonableness of Christendom as delivered in the scriptures 1695, welche durch Aufdeckung des reinen, ursprünglichen vernunftgemäßen Christentums die theologischen Zunftstreitigkeiten beenden wollte. Im allgemeinen den Rahmen der reformierten Dogmatik einhaltend geht Locke hier doch sofort an eine rein historisch-kritische Untersuchung der Centrallehre des Christentums, die er trotz seiner Festhaltung einer gemäßigten Inspirationslehre nur aus Evangelien und Apostelgeschichte, nicht aus den viel Subtilitäten und Schwierigkeiten enthaltenden Briefen des NT. entnehmen zu dürfen behauptet und die er trotz seines Respektes vor den kirchlichen Dogmen doch auf einen einfachen, von ihnen ganz unabhängig gehaltenen Begriff reduziert. Nur so kann er das Wesentliche des Christentums finden. Hier entdeckt er, zugleich die Geschichte Jesu pragmatisch konstruierend, als die christliche Kernlehre die Lehre von der Messianität Jesu und von dem Gottesreiche, worin die an die Anerkennung Jesu als König dieses Reiches geknüpfte Sündenvergebung und die Forderung der Unterwerfung unter das Sittengesetz dieses Reiches enthalten sind. Im Laufe der Untersuchung tritt das zweite immer mehr in den Vordergrund. Denn dieser zweite Begriff wird zum Mittel, die Vernünftigkeit des so vereinfachten Christentums zu beweisen. Das messianische Gesetz des Gottesreiches ist nämlich identisch mit dem moralischen Teil der lex Mosis (WW London 1714 II, 522), die ihrerseits identisch ist mit der lex naturae oder lex rationis (II, 478); das Evangelium ist nichts als die göttliche Zusammenfassung, Aufhellung und Beglaubigung der law of nature (II, 520) verbunden mit der Vergebung für Übertretungen (II, 525). So erscheint hier die alte Substruktion der Dogmatik in neuer Verwendung. Es ist der Vorzug des Christentums vor allen heidnischen Religionen und Philosophien, daß es die lex naturae in voller göttlicher Autorität und populärer Verständlichkeit, in Vollkommenheit des Umfangs und in strenger Lösung von allem bloß ceremonialen Priestertum, in bestimmter Enthüllung der jenseitigen Glücksfolgen und mit der Verheißung der Vergebung und des göttlichen Beistandes darbietet. Um es so darbieten zu können, war die supranaturale Offenbarung notwendig, deren Wunderbeglaubigung für Locke noch selbstverständlich ist und deren Tradition für ihn noch durch die Inspiration geschützt ist. An und für sich aber liegt diese Erkenntnis auch im Bereiche der Vernunft, nur hier lückenhaft, getrübt und ohne strenge Autorität. Außerchristliche Völker sind denn auch in der That nur an das Vernunftgesetz gewiesen und müssen den Glauben an Vergebung aus dem Begriffe des gütigen Gottes schöpfen, der in dem Vernunftgesetz enthalten ist. Sie sind nicht eo ipso um Adams willen verdammt, sondern werden von Gott nach dem beurteilt, was er ihnen gegeben hat (II, 529), womit die kirchliche Lehre von der Verdammung der Heiden aufgegeben und eine relative Würdigung des Wahrheitswertes der verschiedenen Religionen eröffnet ist (Campbell Fraser, L., B. XV der Phil. Classics; E. Fechtner, J. L., Stuttgart 1897).

Damit ist der alte Begriff der lex naturae zum Grundbegriff einer allgemeinen Religionswissenschaft geworden, in der mit der Lehre von Erbsünde und Verdammung der Heiden das eigentliche Fundament des Supranaturalismus beseitigt und der stehen gebliebene Supranaturalismus nur mehr die formale Bedeutung hat, im Christentum die allgemeine, aller Religion zu Grunde liegende Wahrheit zum vollkommenen Ausdruck zusammenzufassen. Hierbei ist das Wesen des Christentums auf Moral reduziert und seine Wahrheit gerade durch Erweisung der Identität dieser Moral mit der aller Religion zu

Grunde liegenden klargestellt. Insofern Locke in diesem Zusammenhange den Supranaturalismus immer noch aufs stärkste betonte und insofern er neben der allein selig machenden Kernwahrheit die übrigen Dogmen doch pietätvoll respektierte, konnte seine Lehre von der moderanten Geistlichkeit angeeignet und nach und nach geradezu zum Ausdruck der religiös-konservativen, aber nüchtern rationalen Mehrheit des Volkes werden. Insofern sie aber in Wahrheit doch einen außerordentlich tiefen kritischen Schnitt führte, mußte sie zu radikaleren Konsequenzen anleiten, die sowohl den Supranaturalismus noch mehr einschränkten als auch den Unterschied der moralischen Kernlehre von den übrigen nicht-fundamentalen Mysterien zu einer direkten Verwerfung der letzteren erweiterten und schließlich die damit angeregte Frage nach den historischen Beweisen für die Übernatürlichkeit des Christentums ernstlicher in Angriff nahmen. Insoferne ist er der eigentliche Vater des Deismus, was ihm von den strengen Anglikanern auch oft hart genug vorgeworfen worden ist, obwohl ihn die Kontroversisten nicht in die Liste der Deisten aufzunehmen wagten. Im Grunde doch mit Recht. Denn jene Konsequenzen wurden von Männern gezogen, bei denen eine prinzipiell andere Stimmung gegenüber der Religion herrschte als bei dem vornehmen, ernsten und gläubigen Locke oder den anderen litterarischen Führern. Die „Deisten" wollen nicht die herrschende Theologie reformieren, sondern die Staatsreligion bekämpfen und, auch über die Dissenters noch weit hinausgehend, die Berechtigung einer radikalen Theologie erstreiten, in der sich ernste wissenschaftliche Überlegungen mit unruhiger Gereiztheit und schwerfälliger Pedanterie wunderlich vermischen.

Die beiden ersten Konsequenzen zog der Irländer John **Toland** († 1722), ein fahrender Litterat, der ein Jahr nach Lockes reasonableness seine Schrift Christianity not mysterious 1696 veröffentlichte und dabei ausdrücklich nur die Konsequenzen Lockes zu ziehen behauptete. Er folgerte aus Lockes Offenbarungskriterien, daß die Offenbarung ganz und gar nur vernünftige Sätze und nichts darüber hinaus, also auch nicht Sätze, welche nur über und nicht gegen die Vernunft seien, enthalten dürfe. Die vernünftige Kernwahrheit des Evangeliums, die göttliche Erneuerung der lex naturae als Gesetz des Gottesreiches, kann allein Inhalt der Offenbarung sein. Die von Locke noch geduldeten, nicht-fundamentalen Mysterien dürfen nicht zur Offenbarung gehören. „Offenbarung ist gar nicht ein Grund, weshalb etwas für wahr genommen werden muß, sondern nur ein mean of information, ein Mittel, wodurch wir zu einer Erkenntnis gelangen, deren Recht in der Vernunft und zwar eben mit Hilfe des Offenbarten aufzeigt werden muß" (E. Henke II, 480). Das bestätigt Toland denn auch historisch-kritisch an dem thatsächlichen Wesen des ursprünglichen Christentums, das diese Mysterien nicht enthalten habe, in das sie vielmehr erst durch Anbequemung an jüdisches und heidnisches Priestertum mit ihren Mysterien und durch platonische Philosophie eingedrungen seien. Auch das Wort Mysterium sei vom Urchristentum nie in dem Sinne übervernünftiger Wahrheit gebraucht worden. Erst die Theologie der christlichen Priester habe jene Lehren von übervernünftigen und widervernünftigen Mysterien aufgebracht, besonders seit Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, und keine Reformation habe diese priesterlichen Fiktionen bis jetzt völlig wieder ausgetilgt. Damit ist der Grund zu einer ernstlichen Kritik der urchristlichen Geschichte und zu einer tief einschneidenden Unterscheidung unter den biblischen Lehren gelegt, wie denn auch in späteren Schriften Tolands (Amyntor 1699) die Probleme der Kanongeschichte und der Bibelkritik angefaßt, und (Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity 1718) die Unterschiede der urchristlichen Hauptparteien aufgedeckt werden. Ebenso läßt der Beweis für die Wahrheit des Christentums lediglich aus der Übereinstimmung mit der allgemeinen vernünftigen Moral und Religion den Supranaturalismus und Inspirationsglauben Lockes völlig zurücktreten, wenn Toland auch im Christentum eine besondere göttliche Veranstaltung zum Zweck der Erneuerung der lex naturae und in den diesem Zwecke dienenden Wundern außerordentliche Steigerungen der Naturwirkungen anerkennt. Die Schrift, die von Locke sofort desavouiert wurde, erregte erbitterten Kampf und wurde mehrfach aufgelegt. Verbittert wandte sich Toland später einem materialistischen Spinozismus (Letters to Serena 1704; Pantheisticon 1720) und politischer und historischer Schriftstellerei zu, dabei verschiedentlich auf religionsgeschichtliche Themata zurückkommend, die er in einer wüsten polyhistorischen Manier und im euhemeristischen Sinne behandelt, ohne seine Lehre von der mysterienfreien, natürlichen Religion der lex naturae und ihrer Identität mit Mosaismus und Christentum aufzugeben (Letter 2 und 3; Adeisidämon. Annexae origines Judaicae 1709; Nazarenus; Tetradymus 1720).

Die gleichen Konsequenzen zog Anthony **Collins** († 1729), ein schriftstellernder Landedelmann, der vertraute Freund der letzten Jahre Lockes. In seinem Discourse of free-

thinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers 1713 zog er die strenge Konsequenz des vernünftigen Offenbarungskriteriums, daß die Offenbarung lediglich auf Grund ihrer in freier Prüfung festgestellten Übereinstimmung mit der Vernunft und nur soweit, als sie mit dieser sich deckt, anerkannt werden dürfe, daß allen über- und widervernünftigen Lehrsätzen kein Offenbarungscharakter zuerkannt werden könne, sondern ein solcher Charakter ihnen immer nur von Priestern und herrschsüchtigen oder streitsüchtigen Theologen zuerkannt worden sei. Gebe man solche zu, so könne man sich nicht dagegen schützen, daß auch das Absurdeste zur Offenbarung gemacht wird. Die Unabhängigkeit der wirklichen Moralität von solchen Mysterien und umgekehrt die traurigen und verwirrenden Streitigkeiten, die notwendig aus solchem Mysterienglauben folgen, seien der beste Beweis gegen sie. Vor allem hätten die Propheten, Jesus und die Apostel selbst, die Vorbilder der Freidenker, niemals mysteriöse Autoritäten, sondern immer nur freie Vernunftbeweise anerkannt. Nichts also dürfe durch bloße Autorität, wie immer man sie begründen wolle, alles müsse durch vernünftige Prüfung zur Anerkennung gebracht werden. Das Prinzip des freethinking oder der Beurteilung der Offenbarung rein nach der Vernunft sei daher durch logische, moralische, politische, kirchliche und religiöse Gründe gleich gefordert und führe allein zum Heil, während alle bloße Autoritätsbegründung Streit und Unheil, Absurditäten und heidnische Verderbung der Religion mit sich bringe. Dabei berief er sich auf die moderante Geistlichkeit als die eigentlichen Väter des Prinzips. Die mit großer Bitterkeit gegen die Theologen geschriebene Schrift machte das größte Aufsehen und rief eine Flut von Gegenschriften hervor, die in der Regel sich nur über die Übertreibung des Prinzips, nicht aber über das Prinzip selbst beklagten. Das ganze offizielle litterarische England, darunter Swift und Bentley, stand gegen ihn auf und verteidigte das Recht der Autorität vom rationalen Standpunkte aus. Collins schwieg, griff aber nach 11 Jahren wieder mit einer wichtigen Schrift in die inzwischen begonnene Verhandlung über Weissagung und Wunder ein, wobei er in verschleierter, aber radikaler Weise die antisupranaturalistische Konsequenz des Lockeschen Prinzips entwickelte. Erwies die Offenbarung sich als Wahrheit lediglich durch die Deckung mit der allgemeinen Vernunftwahrheit, so waren Wunder und Weissagungen keine Beweise mehr, sondern höchstens Introduktionsformen, die zur Sache selbst nichts beitrugen, also an sich entbehrlich sind. Ja sie sind geradezu gegen das von der ganzen Betrachtungsweise vorausgesetzte rationale Prinzip. Kommen dazu noch weitere Zweifel an den Wundern und Weissagungen, sei es auf Grund litterarischer und historischer Bibelkritik oder auf Grund der Vergleichung der christlichen Wunder mit denen anderer Religionen, so ist die Verwerfung dieser Stützen des bisherigen Supranaturalismus unvermeidlich. Diese Fragen waren von Herbert, Blount, Hobbes, Spinoza, Bayle und eben kürzlich von Toland gestreift, diese Konsequenzen von Gegnern der Deisten gezogen worden. Man hatte sie dadurch ad absurdum zu führen gesucht, daß man im Gegensatze zu ihrer gefährlichen Unsicherheit einen rationalen Supranaturalismus auf den rationalen Beweis für die Glaubwürdigkeit der biblischen Wunder und Weissagungen fest zu begründen unternahm (Charles Leslie, Short and easy method with the deists 1697 Stephen I, 195 ff.), oder daß man ihnen die Gleichsetzung des Christentums mit Islam und Heidentum als Konsequenz vorhielt und die solide Wahrheit der christlichen Übernatürlichkeiten gegen die betrügerische Unwahrheit der heidnischen und muhamedanischen ins Licht stellte (Prideaux, Letter to the deists im Anhang eines Life of Mohammed 1697, Stephen I 200). Einen neuen Anstoß hatte die Kontroverse durch den in Theologie dilettierenden, exzentrischen Mathematiker Whiston erhalten, der, die Unvereinbarkeit der NT.lichen Deutungen der Weissagungen mit ihrem ursprünglichen Sinne im AT. erkennend, das gegenwärtige AT. für eine jüdische Fälschung erklärte und es in einem Text wiederherzustellen unternahm, welcher den NT.lichen Anwendungen entspricht. Die frühere Methode, diese Schwierigkeiten durch allegorische Erklärung zu beseitigen, hatte er als gewaltsam und unhistorisch mit einer Art von persönlichem Haß verworfen (The true text 1722). In dem hierdurch erregten Streit, der gerade bei Lockes Reduktion des Christentums auf das im AT. geweissagte und in Christus übernatürlich verwirklichte messianische Gottesreich von höchster Bedeutung war, kam Collins Whiston mit einer höchst bedeutsamen Schrift zu Hilfe, dem Discourse on the grounds and reasons of the christian religion 1724, der Whiston in der Aufdeckung der Unvereinbarkeit zwischen den AT.lichen Weissagungen und den NT.lichen Erfüllungen Recht gab, aber sein Auskunftsmittel verwarf und nachwies, daß nur bei dem alten Mittel der allegorischen Erklärung die Weissagungen als Beweise der Göttlichkeit und Wahrheit des Christentums festgehalten werden können. Das Christentum ist ein allegorisiertes Judentum, ein mystical Judaism, die durch Alle-

gorisierung der jüdischen Vernunftoffenbarung vervollkommnete Vernunftreligion. Der Nachdruck und die Wirkung der Schrift, auch wohl das Hauptinteresse des Verfassers, liegt in der von ihm vorgenommenen historischen und litterarischen Kritik, die sämtliche bibelkritische Probleme bereits berührt. Die ganze Behandlung des AT. durch Jesus und die Apostel sei selbst schon eine rein allegorische, nach dem Vorbild der rabbinischen Theologie verfahrende gewesen, wie Collins mit Verwertung von Surenhuysen zeigt. Ja auch das moderne Christentum könne die urchristliche Eschatologie nur durch Allegorisierung behaupten. So wird selbst der Nachweis des Rechtes zu allegorischem Verfahren zu einer Herabdrückung des NT. auf das Niveau anderer historischer Erscheinungen, wozu noch kommt, daß die Bedeutung des Weissagungsbeweises für das Christentum an seiner hohen Wichtigkeit auch für andere Religionen erläutert wird (Lechler 271). Die Schrift machte von allen Erzeugnissen des Deismus mit Recht das größte Aufsehen und rief die rationalen Supranaturalisten der Lockeschen, Clarkeschen und Leslieschen Schule, wie die Häupter der altgläubigen Gelehrsamkeit und der kirchlichen Autorität unter die Waffen. Sie bestritten teils, daß das Christentum wirklich auf das Schema von Weissagung und Erfüllung begründet sei, teils behaupteten sie die thatsächliche Kongruenz von Weissagung und Erfüllung, teils schrieben sie den AT.lichen Weissagungen einen Doppelcharakter, einen unmittelbaren historischen und einen tiefer liegenden typischen Sinn zu, teils gaben sie zu, daß die NT.lichen Schriftsteller in einzelnen Deutungen geirrt haben könnten. Ihnen trat Collins noch einmal mit einer Schrift entgegen The scheme of literal prophecy considered 1726, worin er die streng historische Auslegung des AT. forderte und insbesondere das Buch Daniel bereits völlig in der modern kritischen Weise erklärte. Am Schlusse dieser Schrift stellte Collins eine entsprechende Untersuchung der biblischen Wunder in Aussicht. Er selbst kam nicht mehr dazu, statt seiner übernahm Thomas Woolston († 1731) diesen Teil der Debatte, freilich in einer höchst spleenigen Weise. Als fellow des Sidney-Sussex-College in Cambridge Origenes und Philo studierend hatte er sich schon seit 1705 in die allegorische Erklärung der Bibel verrannt und dieses Prinzip in verschiedenen Schriften als das urchristliche, allein logische und sachlich angemessene, den plumpen Meinungen der dogmatischen Theologen unendlich überlegene gefeiert. Als 52jähriger Mann wegen solcher Angriffe auf die Geistlichkeit seiner fellowship entsetzt, warf er sich halbverrückt und wütend in den Kampf gegen die buchstäbliche Auffassung der Bibel und für die Verherrlichung der Allegorie, die in allen Weissagungen und Geschichten nur Symbole der religiösen Vernunftwahrheit (lex naturae) erkennt. So griff er mit seiner Empfehlung der allegorischen Erklärung bereits in die von Whiston und Collins erregte Weissagungsdebatte ein (1725), im Unterschied von Collins an das Prinzip der Allegorie wirklich glaubend und es wie eine fixe Idee überall feiernd. Als die Geistlichkeit sich von den Weissagungen auf die Wunder als auf die eigentlichen Zeugnisse des christlichen Supranaturalismus zurückzog, übertrug er die gleiche Methode auf die Erzählungen von den Wundern Jesu, in 6 Abhandlungen nebst zwei Verteidigungsschriften, Discourses on the miracles of our Saviour 1727—30. Hier griff er in einer äußerst rohen, oft geradezu possenhaften, aber doch sehr wirksamen Weise den buchstäblichen Sinn der Erzählungen an, indem er deren natürliche Unwahrscheinlichkeit und historische Unglaublichkeit mit rücksichtslosen Invektiven gegen den Buchstaben zu Ehren der allegorischen Erklärung aufdeckte. Gleichwohl gingen diese Schriften reißend ab und erzeugten sie eine ganze Litteratur. Sie hatten an den Nerv des supranaturalistischen Systems gerührt und die Wunderkritik eröffnet. Im Gegensatz gegen sie erhob sich die bis heute herrschende supranaturalistische Apologetik, deren Grundzüge nach dem Vorgange Leslies von Sherlock in seinem Tryal of the witnesses of the resurrection 1729 typisch vereinigt wurden. Erst diese Apologetik hat dann die Wunderfrage ernstlich in Bewegung gebracht. Vorläufig siegte die Apologetik. Woolston starb im Gefängnis.

War hiermit der Lockesche Supranaturalismus bezüglich der Offenbarungskriterien bedeutend zurückgedrängt, so geschah das Gleiche in Hinsicht auf die systematische Darstellung des Offenbarungsinhaltes. Der Versuch Tolands wurde von neuem aufgenommen und verschärft. Clarke (Boyle-Lectures 1704—5, Discourse concerning the unalterable obligation of natural religion and the truth and certainty of Christian revelation 1705) und Wollaston (Religion of nature delineated 1722) hatten in Lockes Richtung mit stark supranaturalistischer Färbung das System der mechanistisch-teleologischen Metaphysik fortgebildet, wobei Clarke an Stelle der nur mühsam mit der lex naturae ausgeglichenen nominalistischen Utilitätsmoral Lockes wieder eine einfache, rational-apriorische Fassung der Moral setzte. Wie Toland die Konsequenzen Lockes, so

Tindal († 1733) diejenigen Clarkes. Sein Dialog **Christianity as old as the creation or the Gospel a republication of the religion of nature** 1730, den er nach einem ruhigen Leben als Cambridger fellow im Alter von 70 Jahren veröffentlichte, darf als das Hauptbuch des Deismus angesehen werden. Mit Locke und Toland forderte er für die Anerkennung des Christentums als Offenbarung seine Deckung mit der Vernunftwahrheit, mit Collins und Woolston hatte er für den Wunderbeweis nur ein *θαύματα μώροις*. Hierzu kommt aber bei Tindal noch ein weiteres, von Locke nur angedeutetes Motiv der Zurückführung des Christentums auf die Vernunftwahrheit. Die Unendlichkeit und Güte Gottes, die Größe der Welt, Dauer und Umfang des Menschengeschlechtes lassen die besondere Bevorzugung der Juden und Christen mit einem absolut einzigartigen supranaturalen Erkenntnismittel als unmöglich und ungerecht erscheinen, umsomehr als gerade die Besonderheiten des Christentums und vor allem des Judentums eine Reihe der absurdesten Dinge enthalten und obendrein mit analogen Absurditäten anderer Religionen sich nahe berühren. Die 300 Millionen Chinesen beginnen ihre Argumente gegen die Christenheit, die Bewunderung des Konfucianismus und die Geringschätzung des ungeschliffenen Judentums einen der Lieblingsgegensätze des Zeitalters zu liefern, was dann vor allem Voltaire mit unerschöpflichem Sarkasmus ausgenutzt hat. Soll unter diesen Umständen das Christentum als Wahrheit und Offenbarung anerkannt werden, so darf es sich als solche nicht bloß durch isolierte Übereinstimmung mit der Vernunftwahrheit erweisen, sondern es muß vielmehr seine Substanz auch in allen anderen Religionen enthalten sein, es muß die eine, allgemeine, von Beginn der Welt an überall offen liegende und erkannte Wahrheit sein. Es muß so alt sein wie die Schöpfung. Nur unter dieser Bedingung der Identität mit einer überall je und je wirksam gewesenen, absoluten und unveränderlichen religiösen Wahrheit kann es die Vernunftreligion sein. Sündenfall und Erbsünde können nichts dagegen bedeuten. Denn es ist sinnlos, daß der ungeheueren Mehrzahl der Menschen der Weg zur Wahrheit ohne ihre Schuld versperrt worden sein soll, und die blinden Heiden haben oft eine sehr reine Moral, während die bevorzugten Christen durch ihre Offenbarung um nichts moralischer geworden sind als andere. „**They at all times must be created in a state of innocence capable of knowing and doing all God requires of them.**“ Stephen I, 142. Damit ist aus dem Lockeschen Ansatz eine umfassende Philosophie der Religionsgeschichte entwickelt, die dann den Ausgangspunkt für Voltaire gebildet hat. Doch hält sich diese Geschichtsanschauung zunächst noch eng an das theologische Schema (s. Tröltsch 157—171; Harnack, Dogmengeschichte II.³, 139 f.; Dilthey, 1892/93), dem die **lex naturae** die Urreligion, die jüdische und christliche Offenbarung eine Wiederholung der **lex naturae** war, während die außerchristlichen Religionen ihre Wahrheitsmomente ebenfalls den Resten urständlicher Erkenntnis der **lex naturae** verdankten. Die Konsequenz dieses ihres geschichtsphilosophischen Schemas gegen Clarke und Sherlock geltend zu machen, ist die eigentliche Methode des Buches, und sein Titel ist direkt einer Predigt Sherlocks entnommen (Stephen I, 138), wie er ebensogut jeder Dogmatik hätte entnommen werden können (vgl. z. B. Gildon, Thom. Burnet, Butler bei Lechler 366 f.). Die natürliche Religion ist auch für Tindal identisch mit der **lex naturae**, die er im Sinne der rationalen Ethik Clarkes und der Autonomie Shaftesburys versteht, und von hier aus hält sich auch seine Geschichtskonstruktion an das von diesem Begriff ausgehende Schema. Wie für die Kirchenlehre die Urstandserkenntnis in der **lex naturae** gegeben war, so war sie auch für Tindal der natürliche und ursprüngliche Ausgangspunkt; wie für jene die **lex Mosis** eine **republicatio legis naturae** und die Offenbarung des NT. zum großen Teil eine **republicatio** der moralischen Elemente der **lex Mosis** war, so ist für ihn das ganze Christentum eine **republication of the law of nature**. Es ist nur alles beseitigt, was mit den Lehren vom Sündenfall, Erbsünde und Versöhnung zusammenhing. Das Christentum besteht in der reinen **lex naturae** ohne jedes **plus** irgendwelcher Mysterien, wie ja die natürliche Religion von Anfang an Sündenvergebung und Buße als natürliche Bestandteile enthielt. Das Christentum ist wie alle anderen Religionen nur „**practice of morality in obedience to the will of God**“ (Lechler 328) und unterscheidet sich von ihnen nur durch die besondere, von Gottes Güte bewirkte Art der Mitteilung, durch konzentrierte, klare und einleuchtende Zusammenstellung, wobei aber freilich die Bibel nach den Regeln der Vernunftmoral ausgelegt, gelegentliche Einseitigkeit und Dunkelheit des Ausdruckes aufgehellt und mancher direkte Irrtum der ungebildeten Verfasser zugegeben werden muß. Insbesondere Moses und das Judentum haben die Vernunftmoral mit allerhand statutarischer und ritualistischer Willkür sowie mit ägyptischem Aberglauben überlastet, und auch das Christentum selbst ist durch Akkomodation an Heiden- und Juden-

tum, durch Priestertrug und Priesterherrschsucht schlimm entstellt worden. Die gleichen Gründe haben außerhalb des Christentums und hier noch viel stärker die **lex naturae** verunstaltet. Die Selbstsucht hat Opfer und Ceremonien erfunden zur Bestechung der Götter, die Priester haben sich dessen bemächtigt, indem sie all das für Offenbarungen erklärten und diese Offenbarungen für ihre Herrschaft ausnutzten. Von dem daraus folgenden Fluch des Autoritätsglaubens hat erst das Christentum die Menschen wieder erlöst, da es Gottes Güte entspricht, von Zeit zu Zeit Personen zu senden, die die reine **lex naturae** wieder aufdecken. Das ist denn auch der Zweck der Sendung Jesu gewesen. Es ist deutlich, wie diese Geschichtsphilosophie überall im kirchlichen Schema stecken geblieben ist trotz ihrer entgegengesetzten Tendenz. Die Begriffe des Fortschrittes und der Entwickelung fehlen noch vollständig. Die Kritik der Religionen bleibt am Urstand orientiert und die des Christentums an der Reinheit seiner Anfänge. Aber der ganze Entwurf will doch eine Erklärung der Gesamtheit der Religionen aus einheitlicher und gleichartiger Quelle, womit eben zugleich die Ziel- und Normalreligion erwiesen werden soll. Der Eindruck des bedeutenden Buches in England selbst war stark, jedoch von kurzer Dauer, ein Zeichen des versiegenden Interesses am Deismus. Die Gegner machten teils schwache Versuche, den Supranaturalismus von der gleichen Basis viel stärker zu betonen (Foster, Sykes), teils beriefen sie sich auf die Schwäche und Disparatheit der Vernunft seit dem Fall und auf den massiven Wunderbeweis (Waterland, Conybeare, Leland). Ein Nachhall der Lehren Tindals und der anderen Deisten ist Thomas Chubbs († 1747) **The true Gospel of J. Ch.** 1738, nebst einigen Verteidigungsschriften. Chubb, ein armer Lichterverkäufer, war aus dem Einfluß Whistons und der arianisierenden Christologie unter den der Deisten geraten und gab als Autodidakt die Gemeinplätze deistischer Argumente mit bemerkenswerter Klarheit und schlichtem Ernste wieder, wie er sie in den Debatten seines Klubs zu verhandeln und an seiner englischen Bibel sich zu bestätigen pflegte. Sein Hauptzweck ist zu zeigen, daß Jesus wirklich nur die natürliche Moral oder, „wie die Gelehrten sagen, die **law of nature**" habe lehren wollen und daß alles im Evangelium aus diesem Endzweck zu verstehen sei, seine Grundidee die Empfehlung des Christentums als der wahrhaft moralischen, ganz einfachen und schlichten Religion des Gehorsams gegen das Sittengesetz, der Besserung und der vernünftigen, allgemeingiltigen Gotteserkenntnis, wie sie jedem, auch dem einfachsten Manne, zugänglich ist und vor allem auf praktische Verwirklichung abzielt. Dabei werden die Fragen der neutestamentlichen Kritik mannigfach gestreift und die wahren Lehren Jesu aus Mißverständnissen der Überlieferung und Privatmeinungen der Apostel herausgehoben. Jesu wirklicher Zweck und Wirkung war vielmehr nur die Gründung einer Vereinigung zur Tugendübung. Daß diese Wirkung so bald und so stark beeinträchtigt wurde, liegt an der Einführung falscher Lehren, vor allem der Lehre von einer zugerechneten Gerechtigkeit und von der Gottwohlgefälligkeit eines reinen orthodoxen Fürwahrhaltens und an der Verquickung von Staat und Kirche. Trotz dieser ernsten und nachher in Deutschland viel behandelten Probleme hat das Buch aber in England nur mehr vorübergehende Teilnahme erweckt. Chubb galt erst als eine Art Wunderkind und erregte das Interesse Popes, dann als unwissenschaftlich und wurde vergessen.

Von Tindal aus nahm dann wiederum die historisch-kritische Verhandlung einen neuen Aufschwung, die freilich jetzt ebenfalls nicht mehr so große Erregung hervorrief wie ehedem. Thomas Morgan († 1743), der ursprünglich als Dissenterprediger, dann als Arzt einer Quäkergemeinde, schließlich als Litterat wirkte, erst ein Bewunderer Clarkes und Wollastons und Anhänger der unitarischen Theologie, dann zum Deismus geführt, setzte die Betrachtungen Tindals nach der historisch-kritischen Seite fort (**The moral philosopher. In a dialogue between Philalethes, a christian Deist** [Pauliner], **and Theophanes, a Christian Jew** [Petriner] 1737/9/40). Tindals Begründung der Vernünftigkeit des Christentums wird von ihm einfach wiederholt, nur mit einer neuen pantheisierenden Nüance der **lex naturae**, ebenso die deistische Argumentation gegen den Wunderbeweis und Wunderglauben, nur mit Hinzufügung der mythischen Erklärung zu den bisherigen Erklärungsweisen. Originell ist nur sein Versuch einer ernstlicheren historischen Erklärung der außerchristlichen wie der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte. In erster Hinsicht führt er neben der abgenützten Ableitung der positiven Religionen aus Priesterbetrug eine neue ein, welche die Verdrängung oder Zurückschiebung des unendlichen, Einen Gottes der **lex naturae** mit dem an bestimmte Naturerscheinungen anknüpfenden Dämonenglauben erklärt. Erst so erhielten die Priester die Handhabe für die Ausbildung des Polytheismus, Opferwesens und Autoritätsglaubens. Aus der Überordnung der so entstandenen Teilgottheiten über

den einen Gott und aus den Versuchen, jene Mächte durch äußere Mittel zu bestimmen, ist das Heidentum entstanden, dessen Höhepunkt das ägyptische Priestertum darstellt. In der zweiten Hinsicht folgte er dem kritischen Winke Tindals, der bereits den Mosaismus ziemlich nahe an die Reihe der außerchristlichen Religionen herangerückt hatte, und den Ergebnissen Woolstons und Collins'. Die Religionsstiftung des Moses mußte bei dem abergläubischen und starren Charakter der Juden sich der ihnen vertrauten Form der ägyptischen Priesterreligion anbequemen, der **lex naturae** eine streng statutarische, heteronome Gestalt und einen vielfach national beschränkten, engherzigen Inhalt verleihen. Vollends das damit verquickte Ritual- und Ceremonialgesetz ist eine rein politische Institution. Der Gott Israels selbst ist ein ganz partikularer, willkürlicher, oft der Moral Hohn sprechender Nationalgott, anthropomorph wie ein ägyptisches Idol. Von hier aus wird die Geschichte Israels pragmatisch konstruiert und sein tragisches Ende als die notwendige Folge des schlechten Volkscharakters und der priesterlich verderbten Religion erklärt. Nur die Propheten hoben sich aus dieser priesterlichen Verderbnis heraus. Die wahre Offenbarung der **lex naturae** hat jedoch erst Jesus gebracht, der diese zwar von Confucius, Zoroaster, Sokrates und Plato schon erkannte Wahrheit doch durch göttliche Offenbarung erst konzentriert und vollständig mitteilte, eine Offenbarung, aber ohne Mysterien, in der Form etwas neues, in der Sache alt wie die Welt. Jesus ist hierbei wesentlich original gegenüber dem Judentum. Die enge Beziehung von AT. und NT., die centrale Bedeutung des Messiasbegriffes, die Locke zum Ausgangspunkt genommen hatte, ist aufgegeben und damit eine noch einfachere, strenger rationale Fassung des Christentums angestrebt. Der Träger dieser reinen Wahrheit und Offenbarung ist nach Jesus allein Paulus, der oberste Freidenker, der freilich im Ausdruck sich vielfach den Juden anbequemen mußte, und bei dem vieles, wie die Versöhnungslehre, bildlich zu verstehen ist. Dagegen haben die anderen Apostel, besonders Petrus und der Apokalyptiker, die Offenbarung im jüdisch-messianischen Sinne mißverstanden und verdorben. Erst die Verfolgungen haben beide Richtungen, die paulinischen Vernunftchristen und die petrinischen Judenchristen, zur Vereinigung in der katholischen Kirche gezwungen, woraus sich die von der Reformation nur teilweise beseitigten und durch andere vermehrten Mängel des kirchlichen, bis heute judaisierenden Christentums erklären. Nur die Gnostiker hielten mit ihrer Entgegensetzung von Judengott und Christengott die reine Lehre fest. Der Sinn dieser Betrachtungen ist außer den hier gestellten Problemen einer historischen Auffassung die endgiltige Auflösung der kirchlichen Gleichung von **lex Mosis** und **lex naturae** und die Beschränkung der voll offenbarten **lex naturae** auf das Christentum allein. Es ist die letzte und folgerichtig erreichte kritische Umformung der kirchlichen Dogmatik mit den von ihr selbst dargebotenen Mitteln, soweit von ihnen aus eine Anpassung an die neue wissenschaftliche Lage und an den neuen geschichtlichen Horizont überhaupt erreichbar war. An das Werk Morgans knüpfte sich eine lebhafte Debatte über Wert und Wesen der alttestamentlichen Offenbarung, deren Mittelpunkt aber bald an Stelle Morgans das paradoxe Werk Warburtons **The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist 1738/41** wurde. Im allgemeinen die religionsgeschichtliche Betrachtung Morgans festhaltend, wollte es doch die Identität der **lex Mosis** und der **lex naturae**, den göttlichen Offenbarungscharakter der mosaischen Stiftung und die Notwendigkeit eines zur **lex naturae** hinzukommenden **plus** von Offenbarung behaupten mit ebensoviel Polyhistorie als gewaltthätiger und kapriziöser Advokatenkunst. Spinoza, Hobbes, Collins, Morgan, Tindal, Annet leidenschaftlich bekämpfend, hat es doch mit diesen Autoren zusammen den Anstoß zur Entstehung der historischen Kritik des AT. gegeben und eine historische Auffassung herbeizuführen geholfen. Weit weniger beachtet gesellte sich zu Morgan ein Nachzügler der Wunderdebatte, der Morgans Pseudonym **„moral philosopher"** benutzend und damit seinen Standpunkt andeutend gegen die Apologetik im Stile Leslies und Sherlocks die inzwischen noch bedeutend verschärften Waffen kehrte. Hatte jene Apologetik den Wunderglauben auf die Augenzeugenschaft und Vertrauenswürdigkeit der biblischen Zeugen begründet und um deswillen als vernunftgemäß bezeichnet, so bestritt Peter A n n e t († 1768) angesichts der Unwahrscheinlichkeit und der widerspruchsvollen Berichterstattung die Vertrauenswürdigkeit der biblischen Zeugen. Die von Sherlock angewendete litterarische Form einer Gerichtsverhandlung parodierend, überführte er sie des Betruges (**Resurrection of Jesus considered in answer to the tryal of witnesses. By a moral philosopher 1744. The history and character of St. Paul examined**). Er stellt die Hypothese des Scheintods auf und wirft die Frage auf, ob nicht Paulus erst eine neue Religion gestiftet habe, bestreitet zugleich die Echtheit seiner Briefe. Er hat wie Voltaire die Sache der natürlichen Moral-

religion von der des Christentums getrennt und verfolgt das letztere mit bitterem Hohn. Er erklärt das Urchristentum und seine Wunder nach Analogie des eben aufstrebenden Methodismus mit seinem Enthusiasmus, seinen Wundern und seinen Selbsttäuschungen. In Supernaturals examined 1747 geht er der Wunderfrage und dem Supranaturalismus prinzipiell zu Leibe und verneint beide rundweg aus metaphysischen, speziell spinozistischen Gründen. Es ist das, abgesehen von Spinoza, vor den Encyklopädisten und Holbach der erste und einzige Fall, wo der in der Grundrichtung der neuen Philosophie enthaltene Monismus seine Wirkung gegen den Wunderglauben bewußt ausübt. Sonst sind die Argumente ganz überwiegend historischer und traditionskritischer Art. Die Gegner Annets, darunter zwei vornehme Staatsmänner (West und Lyttelton), machten die alten Argumente gegen Annet geltend und errangen einen leichten Sieg. Die Tragweite der aufgeworfenen Frage war nur den wenigsten klar. Annet selbst starb, seiner Schulmeisterei entsetzt, im Elend. Fast zu gleicher Zeit wurden von ganz anderer Seite, von einem Schüler der Cambridger Latitudinarier und einem Verehrer kirchlicher Autorität, die historischen und erkenntnistheoretischen Einwände gegen den Wunderglauben und den Supranaturalismus in einer neuen, auch Morgan an historischem Sinn weit übertreffenden und den apologetischen Vernünftigkeitsbeweis ganz beiseite setzenden Weise vorgebracht. Convers Middleton († 1750) hatte bereits in seiner Letter from Rome 1729 den Katholicismus religionsgeschichtlich als eine christliche Umformung des antiken Heidentums erklärt, dann in den Streit zwischen Waterland und Tindal eingreifend (Answer to Waterland 1730) die Inspiration der Bibel bestritten, mit Collins und Woolston die allegorische Erklärung der Wunder gefordert, mit Tindal die historische Bedingtheit des Judentums und besonders den Einfluß der Ägypter zugegeben, aber auch die Unmöglichkeit behauptet, die positive Staatsreligion durch eine Vernunftreligion zu ersetzen. Viel weiter gehen seine späteren Schriften, die verdeckt, aber völlig bewußt darnach streben, die Kluft zwischen profaner und heiliger Geschichte aufzuheben und die gleiche historische Methode als die einzig mögliche überall anzuwenden. Sein Inquiry into the miraculous powers which are supposed to have existed in the Ch. Church through several successive ages 1748 zeigt, daß der Wunderglaube nicht bloß auf das Urchristentum beschränkt gewesen sei, sondern auch über die Heiden und die späteren Perioden der Kirche sich erstreckt habe, ja daß zahllose Wunderberichte vorhanden seien, denen alle die Glaubwürdigkeit zukomme, die Sherlock bei den biblischen Zeugen feststellt. Die Analogie des Urchristentums mit heidnischen und jüdischen Religionsbewegungen, sowie mit modernen Sekten wird schlagend ans Licht gestellt und die Unglaubwürdigkeit der nicht-evangelischen Berichte ebenso schlagend dargethan durch den Hinweis auf die Denkweise abergläubischer Zeiten und Klassen. Freilich die Anwendung auf die Evangelien wird unterlassen, aber die Frage, weshalb die Wunder der einen einen Glauben verdienen, der denen der anderen versagt wird, stellt sich von selbst als Hauptergebnis ein. Middleton empfing keine ernsthafte Antwort mehr. Daneben gab es zahlreiche Versuche, die deistischen Ideen zu popularisieren (Parallelisierung von Christus und Sokrates, Darstellungen des Christentums im Munde von Brahmahnen u. a. H. Henke VI, 99, 78, 82), in denen sich der Deismus verzettelte und die ohne tiefere Wirkung blieben.

3. Verfall und Ende. Um die Mitte des Jahrhunderts erlosch die deistische Kontroverse in England. Das aus der großen Revolution nachwirkende religiöse Interesse versiegte mit der wachsenden Entfernung vom puritanischen Interregnum, mit der wachsenden Zuwendung zu kommerziellen, politischen, litterarischen und ästhetischen Interessen, mit der Wiedererhebung der Tories und mit der Entstehung großer politischer Kämpfe, die auf die Windstille der ersten Hälfte des Jahrhunderts folgten. Die Gefahr des Katholicismus war beseitigt, der Gegensatz zwischen Staatskirche und Dissentern durch den Kampf gegen den gemeinsamen Gegner und durch Gewöhnung an die neuen Zustände ausgeglichen und damit der Zwiespalt beseitigt, der vor allem den deistischen Theorien Nahrung gegeben hatte. Die deistische Litteratur hatte ihr von Hause aus dürftiges Gedankenmaterial erschöpft, starke und populäre religiöse Impulse besaß und erteilte sie niemals. In der öffentlichen Meinung hatten die latitudinarische Gläubigkeit und die Orthodoxie das Feld behalten und galten die historischen Evidenzen Leslies und Sherlocks als die siegreichen und unerschütterlichen Stützen eines im übrigen liberal zu handhabenden Supranaturalismus. Die glänzendsten Denker des Jahrhunderts, Locke, Clarke, Butler, Berkley, standen auf ihrer Seite. So ließ man Paleys († 1805) eisig kalten rationalen Supranaturalismus als den Ertrag der theologisch-religionsphilosophischen Kämpfe beruhigt gelten. Das unmittelbare und lebendige religiöse Interesse ging in die Pflege des Methodismus über.

Die tieferen kritischen Köpfe, die mit der Kritik des Deismus übereinstimmten, gaben doch dessen Positionen auf. Das hatten schon Annet und Middleton gethan. Aber auch schon von Anfang an hatte es neben den Deisten Kritiker gegeben, die nur teilweise mit ihnen übereinstimmten und weit über sie hinausgingen, Vertreter des alten Renaissancegeistes, die der stoischen und christlichen Moral feindlich gegenüberstehen und von hier aus ihre Kritik an den Religionen üben, dabei deistische Argumente benützend und mit deistischen Ergebnissen sich berührend, aber vom Deismus selbst sich fern haltend, daher von der Überlieferung und der Kontroverslitteratur nur unsicher in die Liste der Deisten eingereiht. Shaftesbury († 1713) entwickelte gegenüber der utilitarischen und supranaturalistischen Ethik Lockes und Clarkes eine rein autonome Moral des sittlichen Vernunfttriebes, der Individuum und Gesellschaft zur harmonischen Selbstvollendung zu führen bestimmt ist. Zugleich gab er dieser ästhetischen Moral den Hintergrund eines ästhetisch-optimistischen Pantheismus (**Characteristics** 1711). Von hier aus ist sein Urteil über die Religionen bestimmt, deren verschiedene Offenbarungsansprüche er gegen einander ausspielt wie die Deisten und deren Mannigfaltigkeit er wie sie aus Priesterbetrug und Politik, **pia fraus**, und irregeleitetem Enthusiasmus erklärt, deren Wert er aber nicht an der stoisch-christlichen **lex naturae**, sondern an der Moral und der Metaphysik des wahren d. h. des ästhetischen Enthusiasmus mißt. Auch er fordert Toleranz und Freidenken, da nur so die wahre Religion ausgemittelt werden kann, aber an der Erweisung des Christentums als Wahrheit hat er kein aufrichtiges Interesse. Die Abneigung gegen das aus Ägypten stammende, völlig unmoralische und lohnsüchtige Judentum wie gegen den asketischen Dualismus des Christentums kommt trotz vorsichtiger Haltung deutlich zum Vorschein. Daher ist ihm der Deismus nur ein Kompliment gegen die überlieferte Autorität (v. Gizycki, Philos. Sh.s, Heidelberg 1876 S. 175; Spicker, Philos. d. Grafen v. Sh., Freiburg 1772 S. 87—138). Noch viel schärfer betonte diesen Gegensatz der aus Holland stammende Arzt Mandeville († 1733), der mit Hobbes und Gassendi auf die epikuräische Ethik zurückging und zugleich mit Montaigne und Larochefoucauld der Moralskepsis huldigte, der korrosiven Religionskritik Bayles den Vorzug vor der der Deisten gab und den Empirismus zu einer Art Agnosticismus fortbildete. In dem Sinne eines mephistophelischen Realismus und einer libertinistischen Lebensanschauung kritisierte er die herrschende Moral als konventionelle Lüge, in der nur der Egoismus seinen Trieben einen beschönigendes Mäntelchen umhängt, und den angeblichen Zusammenhang von Moral und Religion als eine Selbsttäuschung, die von der Wirklichkeit überall widerlegt wird. Damit ist der Nerv der deistischen Religionsphilosophie durchschnitten. Das Christentum insbesondere, das sie doch alle nur reformieren und stützen wollten, ist ihm nicht nur als Religion, als welche es schon durch die deistische Kritik der Wunder und Offenbarungen widerlegt ist, sondern auch als Moral unmöglich, da diese Moral prinzipiell weltflüchtig und kulturfeindlich ist. Es existiert auch nur dadurch fort, daß niemand mit seiner Moral Ernst macht. Obendrein bestreitet er noch wie Hobbes und Bolingbroke den Grundsatz des **freethinking**, der staatsgefährlich sei, und redet streng reaktionären Maßregeln das Wort. Seine **free thoughts on religion** 1720 vertreten diesen Standpunkt sehr vorsichtig und decken sich durch Anschluß an das deistische Freidenkertum. Um ihretwillen ist er auch gelegentlich in die Liste der Deisten geraten, mit denen er jedoch nichts zu thun haben wollte. Seine eigentliche Meinung enthält die **Fable of the bees** 1714, die 13 Auflagen erlebte (Sakmann, B. v. Mandeville, Freiburg 1897).

Ähnliche Konsequenzen machten sich aber auch aus der Mitte der deistischen Kontroverse heraus geltend. Henry Dodwell, der bei seinem Vater William wirkliche Orthodoxie kennen gelernt hatte, erwies in seinem Buche **Christianity not founded on argument and the true principal of Gospel-evidence** 1742 die Unmöglichkeit der deistischen Begründung der christlichen Wahrheit von dem Wesen der wirklichen und lebendigen Religion aus, deren ganzes Wesen prinzipiell jeder Vernunftargumentation entgegengesetzt sei, die überall auf Autorität und Geheimnis sich stütze und ihren Zauber in dem **credo quia absurdum** habe. Der einzige Beweis liege in der Mystik innerer Erleuchtung, das Wesen gerade des reinen Urchristentums liege in der Verachtung von Vernunft und Wissenschaft, in Enthusiasmus und Autoritätsglauben. Dagegen zerstören die Beweise der Clarke und der **Boyle-lecturers** die Religion. Seine Kritik der Vernunftreligion erinnert an Lessing und Feuerbach, wurde aber von den deistischen und antideistischen Gegnern nicht begriffen, die vielmehr nur die alten Gemeinplätze gegen ihn wiederholten. Ein anderes ebenfalls die naive Apologetik des echten Deismus abstreifendes Ergebnis liegt in der weltmännisch eleganten, aber auch völlig dilettantischen und kapriziösen Schrift-

stellerei Bolingbrokes († 1751) vor, der zugleich die Denkweise der vornehmen, zumeist unter dem Einfluß Frankreichs stehenden Kreise darstellt. An den Metaphysikern von Plato bis Descartes, Locke und Clarke seinen Witz übend, hält er doch eine optimistisch-utilitarische Moral und die entsprechende Metaphysik in der Hauptsache fest. Die Religionen mit ihren Wundern, ihrem Kirchen- und Priestertum, ihren Offenbarungen und Kulten historisch natürlich erklärend und als Phantastik, Betrug und Aberglauben verspottend, will er doch im echten und eigentlichen Christentum moralisch-vernünftige Wahrheit zugeben. Kritik, unbegrenzte Freiheit des Denkens, überall gleiche, natürliche Methoden der Geschichtserklärung fordernd will er doch dem Volke diese Freiheit vorenthalten und das Staatskirchentum im Interesse von Politik und Moral geschützt wissen (Letters on the study and use of history, vollst. 1752 und Essays in Ges.-Ausg. 1753). Die kecken Widersprüche sollten mehr die Gegner ärgern als die Sache aufklären, was auch die einzige Wirkung war, die er auf die berufsmäßig auch ihn bekämpfenden Kontroversisten, darunter den unvermeidlichen Leland, machte. Um so wichtiger sind dagegen seine Beziehungen zu Voltaire geworden (Rémusat, R. d. d. m. 1853/54).

Viel einschneidender ist die Wirkung David Humes († 1776), der die Zusammenfassung der deistischen Kritik und ihre Erhebung auf ein höheres, wirklich modern wissenschaftliches Niveau bewirkt, indem er sich von dem an die natürliche Theologie der Dogmatik angelehnten rationalen Gottesbegriff und von dem nicht minder an die Dogmatik angelehnten geschichtsphilosophischen Schema endgiltig befreit. Zwar steht Hume in seiner ganzen persönlichen und litterarischen Haltung weit ab von den Deisten, aber inhaltlich ist seine Arbeit die entscheidende Auseinandersetzung mit dem den Deisten und Antideisten gemeinsamen Prinzipien. Wie die französischen Denker löst er das Lockesche Erkenntnisprinzip, auf das der Deismus sich überall berief, aus seiner Verbindung mit einer mechanistischen Teleologie und einer doch immer irgendwie aprioristisch gewendeten Ethik, nur mit dem Unterschied, daß jene aus ihm materialistische Konsequenzen zogen, während Hume aus ihm eine streng auf Erfahrungsthatsachen und deren Analogien sich einschränkende Skepsis entwickelt. Den Menschen von Hause aus auf Erfahrung von der Sinnenwelt einschränkend, läßt er seine Geschichte mit den rohesten Elementen ungeübter und begrenzter Erfahrung, daher mit den rohesten geistigen Zuständen und nicht mit einer Normalreligion und Normalmoral beginnen, von wo aus er erst in langsamer Kulturarbeit die verschiedenen Religions-, Moral-, Wissenssysteme entwickelt. Ein überaus scharfer Logiker und unerbittlicher Kritiker, persönlich ohne tieferes religiöses Gefühl und daher ohne jedes apologetische Interesse, überdies von dem Geiste des französischen Radikalismus berührt, hat er so in den Kreisen tieferer wissenschaftlicher Bildung die deistische Religionsphilosophie nach ihrer apologetisch-methaphysischen Seite für immer überwunden und ihre kritischen Untersuchungen zu einer „natürlichen" Religionsgeschichte erweitert, die den Ausgangspunkt der englischen positivistischen Religionsphilosophie bildet und als solcher bis heute lebendige Bedeutung hat. Mit planmäßiger Umsicht hat er das ganze Gebiet der religionsphilosophischen Fragen umfaßt und jede einzelne allseitig untersucht. Indem er das metaphysisch-philosophische Problem des rationalen Gottesbegriffes und das geschichtsphilosophische der Entstehung und Entwickelung der Religion unterschied, bildete er die beiden Hauptgruppen der Untersuchung, und, indem er bei der ersten die Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis skeptisch verneinte, ließ er für die zweite nur die Aufgabe einer Erklärung der Religionsgeschichte aus Mißverständnissen und willkürlichen Deutungen der sinnlichen Erfahrung übrig (Dialogues conc. natural religion entstanden 1751, veröffentlicht 1779; Natural history of religion 1757). Gegen die Locke, Clarke, Butler, Tindal gilt, daß aus der Erfahrung höchstens die Wahrscheinlichkeit der Existenz einer einheitlichen und weisen Macht und die entfernte Möglichkeit zweckvoller, aber nicht allmächtiger Güte in ihrem Wesen gefolgert werden und daß mit diesem Ertrag keinerlei Religion begründet, sondern jede nur zerstört werden kann. Wäre der Glaube der Religion im Recht, so könnte er nur auf nichtrationale Weise d. h. durch Wunder und Autorität bewiesen worden, wie die orthodoxen Theologen und Kritiker gleich Dodwell mit vollem Recht behaupten. Aber diesem Beweise setzt Hume seine berühmte Wunderkritik entgegen, in der die Ergebnisse der deistischen Wunderkritik zu einer Art Wahrscheinlichkeitsrechnung zusammengefaßt sind. Der Möglichkeit, daß ein Vorgang ein Wunder sei, steht immer die Möglichkeit einer Täuschung der Beobachter oder Berichterstatter gegenüber, welche letztere Möglichkeit durch die Thatsache zahlloser unzweifelhafter Täuschungen, durch den gemeinsamen Wunderglauben des Altertums und aller Religionen, durch die Neigung der Unbildung zum Wunderglauben

ein stark vermehrtes Wahrscheinlichkeitsgewicht erhält. So ist für die Existenz des Objektes der Religion ein einigermaßen zureichender Beweis nicht zu führen. Wollte man sich aber dem gegenüber auf den **consensus gentium** berufen, so zeigt der Nachweis der natürlichen Entstehung und Ausbreitung der Religion die Haltlosigkeit auch dieses Argumentes. Aus den Erfahrungen des Menschen, den Assoziationen seiner Vorstellungen, den daran sich knüpfenden Irrtümern der Unwissenheit und den Phantasien der Furcht und Hoffnung läßt sich die Religionsgeschichte vollkommen ausreichend verstehen. Der Beginn der Religion ist animistische Personifikation von Naturerscheinungen, an die Furcht und Hoffnung des Menschen sich wendet. Daraus entsteht der wildeste Polytheismus, aus dem durch Anknüpfung anthropomorphisierender, halb philosophischer Reflexionen der Monotheismus entsteht, der aber immer wieder in Polytheismus zurückartet. So oszillieren Polytheismus und Monotheismus in der Religionsgeschichte, der erstere toleranter, der zweite philosophischer. Erst der wirkliche Philosoph macht diesem Schwanken ein Ende durch die Erkenntnis der Unbeweisbarkeit des religiösen Objektes und der natürlichen Erklärbarkeit der Religionen. Damit ist auf die deistische Normalwahrheit endgiltig verzichtet, die gezwungene Ableitung der positiven Religionen aus dieser und die wunderliche Beziehung des Christentums auf sie durch den Offenbarungsbegriff der Wiederholung, Bestätigung, Introduktion einer auch an sich bestehenden Vernunftwahrheit aufgegeben, eine viel einheitlichere, lebendigere und einfachere Geschichtsanschauung erreicht, aber auch freilich das religiöse Interesse selbst preisgegeben. Die Zeitgenossen Humes selbst begriffen freilich die Bedeutung dieser furchtbaren Umwandlung des Deismus nur wenig. Die schottische Common-sense-Schule rettete ihnen die natürliche Theologie und der theologische Wunderbeweis die Offenbarung. Aber in der Folge ergab sich aus der durch Hamilton fortgepflanzten und durch Mill und Browne mit dem französischen Positivismus vereinigten Skepsis Humes eine mit der modernen Ethnologie und Anthropologie verbündete Religionsphilosophie von höchster Bedeutung, bei der mit der skeptischen Zersetzung des Objektes der Religion die natürlich psychologische Erklärung der Religion aus der Kombination von Daten der äußeren Erfahrung Hand in Hand geht. So entstand die gegenwärtig so einflußreiche und namentlich die Religionsgeschichte beherrschende Theorie des Evolutionismus, Positivismus oder Agnosticismus (Tylor, Spencer, Lubbock, Andrew Lang u. a.). Soweit Hume unter den Zeitgenossen kritisch wirkte, flossen dagegen seine Einflüsse mit denen Voltaires zusammen. Die „**infidels**", wie sie jetzt statt **deists** und **freethinkers** hießen, sind Voltairianer. Der bedeutendste und wirksamste unter ihnen war G i b b o n († 1794), der durch Middletons Buch über die Wunder erst zum Katholicismus, dann zum Radikalismus geführt, unter dem Einfluß Humes und Voltaires in seiner **History of the decline and fall of the Roman empire** 1776/81/88 zum ersten Mal im großen Stil eine pragmatische Darstellung der Entstehung des Christentums gab. Seine Anschauung, nach der es, aus jüdischen Messiaslehren und platonischer Philosophie zusammengeflossen, durch seine Phantastik und exaltierte Moral den Zerfall des eben in der Blüte humaner Kultur stehenden römischen Reiches herbeigeführt habe, entspricht der radikalen Wendung des Deismus in Frankreich. Aber das Unternehmen überhaupt, Entstehung und Ausbreitung des Christentums nach allgemein historischer Methode rein religionsgeschichtlich zu untersuchen und die apologetische Ausnützung der raschen Ausbreitung, der Martyrien, der altchristlichen Wunder, der moralischen Kraft für die Einführung übernatürlicher Kräfte so zurückzuweisen, die ganze Weite der die asiatische und europäische Religionsgeschichte mitheranziehenden Auffassung waren von höchster Bedeutung für die weitere Forschung. Weitere natürliche Erklärungen des Christentums (Thomas Paine, † 1809, **Age of reason** 1793/95/1807; **Ecce homo** s. Lechler 437 ff.) sind revolutionäre Pamphlete, die der französischen Entwicklung entstammen. Das 19. Jahrhundert hat ernstere Fortwirkungen der positiven Grundgedanken des Deismus gebracht (Hunt, **19th cent.** 251—271), wobei sie freilich mannigfach modernisiert, mit Skepsis, Pessimismus oder Pantheismus durchsetzt worden sind. Aber der alte Begriff der **natural religion** und des **Theism**, wie jetzt meist statt **Deism** gesagt wird, hat in der Hauptsache völlig den alten Sinn und Charakter behalten, und seine Anhänger unterscheiden sich durch ihren kühl intellektualistischen Charakter scharf von den Anhängern der deutschen intuitionistischen Religionsphilosophie. Hierher gehören Bentham, Hennel, Greg, John Stuart Mill, Buckle, J. A. Froude, Seeley, Matthew Arnold, der Verfasser von **Supernatural religion** u. a. Auch die alte Apologetik hat sich in lebhaften Kontroversen mit diesen Männern fortgesetzt und ihr gegenüber konnte Froude (Hunt 262) von den alten Deisten schreiben: „**A good many years, perhaps a good many hunderd of years will have to pass before such sound books will be**

written again or deeds done with such pith and mettle" (Jodl, Leben u. Philos. D. Humes, Halle 1872; Carrau; E. Pfleiderer, Empirismus und Skeptizismus in Humes Philos. als abschließender Zersetzung der englischen Erkenntnislehre, Moral und Religionswissenschaft, Berlin 1874; Meinardus, D. H. als Religionsphilosoph Coblenz 1897; über Gibbon s. Bernays, Ges. Abhh. II, 1885; über sein Verh. z. Christ. s. Quarterly Review 1877 April).

II. 1. Frankreich gelangte mit der Regentschaft an den großen Wendepunkt, wo es seine bisherige selbstgenügsame Abschließung aufgab und zur Belebung seiner höfisch erstarrten Kultur wie zur Reform seiner drückenden Zustände die englischen Ideen aufnahm. Dabei gerieten diese unter den Einfluß der zunehmenden Opposition gegen Kirche und Staat des herrschenden Absolutismus, und insbesondere der Deismus wurde dadurch zu einseitiger, sich immer mehr verstärkender Betonung seiner negativen Momente veranlaßt. Zugleich machte sich die Neigung des französischen Geistes zu doktrinärer Konsequenz und Vereinfachung geltend, wodurch die materialistischen Konsequenzen des englischen Empirismus, Sensualismus und Mechanismus unter beständiger Ausscheidung aller in England ihm beigemischten fremden Elemente und unter bewußter Ablehnung der Einwürfe von Berkley, Hume und Kant immer schärfer herausgearbeitet und der anfänglich mit übernommenen deistischen Religiosität immer feindlicher entgegengesetzt wurden. Nicht praktisch-liberale Reform mit christlicher Gesamthaltung, sondern radikale, rein theoretische Konsequenz und revolutionäre Anwendung dieser Konsequenzen wurde hier der Charakter der Ideen, die in England von Newton, Locke, Clarke völlig konservativ und auch vom eigentlichen Deismus mit stark theologischer Färbung gehandhabt worden waren. Bei den Zöglingen der Jesuitenschulen und des kirchlich-politischen Absolutismus, des französischen esprit mondain und der Skepsis der Montaigne, Charron, La Mothe, Bayle war die Wirkung der religionsgeschichtlichen und biblischen Kritik, der empiristischen Erkenntniskritik und der mechanistischen Metaphysik notwendig eine völlig andere als bei den auf das Praktische und Haltbare gerichteten, gemäßigte Kompromisse anstrebenden Schülern der reformierten Schulmoral und Schuldogmatik in dem liberal regierten England (vgl. Système de la nature II, 357 f.). Auch fehlte hier der Gegensatz einer gelehrten, die gleichen Voraussetzungen anerkennenden Theologie. Der französische Deismus steht außerhalb der Theologie (H. Henke VI, 132 ff.). In dem Frankreich des siècle de Louis XIV hatte der von den Jesuiten schließlich angenommene und gezähmte Cartesianismus geherrscht, Bossuets Discours und Histoire des variations die religionswissenschaftliche Gesamtanschauung fixiert. Nur der Cartesianer Fontenelle (Relation de l'île Bornéo 1686, Histoire des oracles 1687) und St. Evremont (Lettre au maréchal de Créquy 1672) hatten neben den vertriebenen, bald mit Arminianern und Socinianern sich berührenden Hugenotten eine der deistischen ähnliche, aber von ihr noch unabhängige Kritik gewagt. Erst die Lösung von der Vorherrschaft des höfischen Geistes unter der Regentschaft und die Aufnahme der politischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen, pädagogischen, volkswirtschaftlichen, ästhetischen, moralischen und religionsphilosophischen Ideen der Engländer eröffnete eine Periode allgemeiner Kritik. Die wichtigste Vermittelung fand hierbei durch die Zeitschriften der anglophilen refugiés statt, in denen auch die theologischen Kontroversen und die gesamte deistische Litteratur ausführlich besprochen wurden. Doch kamen zu allgemeiner Wirkung nur die auch formell anziehenden Schriftsteller Hobbes, Locke, Shaftesbury und Pope, Bolingbroke und Hume, von den eigentlichen Deisten der am meisten kritische und am wenigsten theologische Collins. Toland und Tindal spielen schon eine sehr viel geringere Rolle (Texte 1—90). Immerhin sind es ausschließlich die deistischen Gedanken, die, wenn auch meist indirekt, der französischen Entwicklung zu Grunde liegen.

Nachdem bereits zahlreiche Übersetzungen deistischer Schriften in Frankreich verbreitet worden waren (Schlosser, Gesch. d. XVIII. Jahrh. I, 521 ff.; Schlosser, Archiv f. Gesch. u. Litt. II, 1—52; Texte) und einige Plänkler die Gemeinplätze des Deismus in den gebräuchlichen litterarischen Formen von Märchen, Reiseberichten und Memoiren geltend gemacht hatten (Noack II, 75—85; Voltaire, Lettres sur Rabelais et sur d'autres auteurs qui ont mal parlé de la religion chrétienne 1767 l. VII; Rosenkranz, Diderot II, 59—84; H. Henke VI, 147—166), nachdem ferner die jesuitisch-jansenistische Fehde die religiöse Kritik nach den verschiedensten Seiten angeregt hatte, setzte neben Montesquieu und Maupertuis vor allem Voltaire sein unerschöpfliches litterarisches Talent und seine die englischen Deisten völlig verdunkelnde Kunst des Witzes und des Stils für die Be-

kämpfung des priesterlichen Aberglaubens zu Gunsten der natürlichen Religion und Moral ein (Picavet 1—19).

2. Durch seinen Verkehr mit Bolingbroke und seinen Aufenthalt in England (1726 bis 1729) sowie durch litterarische Studien mit den deistischen Argumenten wohl vertraut, bildete er sie namentlich durch ausgedehnte kultur- und religionsgeschichtliche Studien, von denen vor allem sein größtes Werk, der Essai sur les moeurs et l'esprit des nations 1754—58, Zeugnis ablegt, zu einer großen, mit Ethik und Metaphysik verbündeten Gesamtanschauung von Wesen und Geschichte der Religion aus und wendete er die so begründete Lehre von der natürlichen Normalreligion polemisch gegen die Intoleranz von Staat und Kirche wie gegen Scholastik und theologisch verschnittenen Cartesianismus, welchen Bestrebungen sein zweites Hauptwerk, das dictionnaire philosophique 1764 als Auszug und Sammelwerk diente. In seinen jüngeren Jahren verbreitete er seinen Deismus mehr gelegentlich unter poetischer Maske und in naturphilosophischen Abhandlungen. In seinem Alter aber, durch seinen definitiven Bruch mit dem offiziellen Frankreich der vorsichtigen Zurückhaltung und Anbequemung ledig, widmete er ihm von seinem Patriarchensitze am Genfer See aus (1755—78) eine Reihe systematischer und prinzipieller Schriften, pathetischer oder witziger Tendenzdramen und -romane nebst einen Schwarm meist pseudonymer Flugschriften (Hettner II, 162 ff., 175; Mahrenholtz II, 183—194). Hierbei ist seine Gesamtanschauung eine sehr stark rhetorisch-poetisch gefärbte, von immer stärkerer Skepsis durchdrungene und auf schulmäßig-systematischen Zusammenhang verzichtende Umbildung der englischen Philosophie, in der er zusammen mit der englischen Freiheit die Quellen der Aufklärung unermüdlich preist. Newton und Clarke lieferten ihm seine mechanisch-teleologische Naturphilosophie, Locke die Prinzipien der Toleranz und der Erkenntnistheorie, die er unaufhörlich der Scholastik und Phantastik, sowie dem Supranaturalismus entgegensetzte, Shaftesbury die Grundbegriffe der Moral, in der er Lockes Nominalismus und Utilitarismus verwarf, der Deismus die historisch-kritischen Argumente und die Grundidee seiner natürlichen Moralreligion. Diese Idee erlitt aber bei ihm, abgesehen von gelegentlichen, äußerlichen Anpassungen an die theologische Fassung des Deismus (z. B. Dict. phil. art. théisme), eine tiefgreifende Umwandelung, wodurch sie erst den eigentlich modernen Charakter empfing. Er ist im Zusammenhange mit seiner Philosophie beherrscht von der Idee eines rein natürlichen und immanenten Ablaufes der Geschichte, in der das natürliche Wesen des Menschen in Wechselwirkung mit der ihn umgebenden Natur alles erklärt und von Gott alles nur durch die natürlichen Gesetze geleitet wird. Er trennte daher die rein natürliche Moralreligion ausdrücklich von jeder Beziehung auf einen vollkommenen natürlichen Urzustand, an dessen Stelle er vielmehr halbtierische Anfänge lehrte, und ebenso von jeder Beziehung auf eine mehr oder minder übernatürliche Zusammenfassung und Wiederholung in der jüdischen und christlichen Offenbarung. Deshalb war ihm die natürliche Moralreligion auch nicht eine fertig angeborene Idee, sondern eine einfache, überall identische, aber überall auch erst der Entwickelung bedürftige Anlage, die erst nach den anfänglichen Irrtümern der Unkenntnis und der Furcht die Normalwahrheit als fruit de la raison cultivée hervorbringt. In Asien hat sie bei den Chinesen diese Höhe wenigstens annähernd schon lange erreicht, in Europa wird sie ein Ergebnis der eben vordringenden Aufklärung sein. In irgend einem Maße ist sie von den Philosophen aller Länder erreicht worden, bildet sie den überall identischen Wahrheitsgehalt der Religionen, immer aber bedarf sie für ihre Reinheit der Wissenschaft und der Kultur. Der Deismus ist daher bei ihm „moins une religion qu'un système de philosophie" und mehr eine Angelegenheit der geistigen Führer als der immer zum Aberglauben neigenden Masse, ein Programm toleranter Religionspolitik, die eine bessere und friedlichere Zukunft herbeiführen wird (vgl. Lettres phil. sur les Anglais 1733; Essai, introd.; Dict. phil. artt. Athée, Dieu Dieux, Religion, Théiste, Théisme, Philosophie, Tolérance). Damit ist der Deismus nicht nur von jeder positiven Religion, sondern auch von der Religiosität überhaupt gelöst und auf Moral und verstandesmäßige Metaphysik reduziert. Auch Voltaire bezieht sich hierbei sehr häufig auf den Begriff der lex naturae (vgl. das Gedicht Sur la loi naturelle 1752; art. loi nat.), die englischen Deisten sind ihm ces intrépides défenseurs de la loi naturelle (Texte 74); aber dieser Begriff ist hier ganz gelöst von seinem theologisch-scholastischen Sinne. Er bedeutet nur die aus dem Vernunftinstinkt durch wissenschaftliche Arbeit hervorgehende Normalwahrheit, die als Beurteilungsmaßstab gegenüber der von Voltaire rastlos hervorgehobenen und illustrierten Mannigfaltigkeit der positiv historischen Bildungen dient. Er gilt ihm als der Centralbegriff der Geschichts- und Religionsphilosophie: Il résulte de ce tableau

que tout ce qui tient intimement à la nature humaine, se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume, est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages, il répand la variété sur la scène de l'univers: la nature y répand l'unité, elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même et la culture produit des fruits divers (Essai, c. 197). Das ist die klassische Formulierung dessen, was die englischen Deisten noch in theologischer Gebundenheit angestrebt haben, wie denn auch erst von ihm das Wort philosophie de l'histoire stammt, ein Terminismus, der schon als solcher fortzeugende Kraft hatte und besonders für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie von grundlegender Bedeutung wurde. Denn die Hauptwirkungen, unter denen der menschliche Geist zu seinen Besonderungen geführt wird, sind le climat, le gouvernement et la religion. Ihnen gegenüber gilt es, in allem Positiven den einheitlichen Lebens- und Wahrheitsgehalt zu erkennen und von seinen Hüllen und Verderbnissen zu befreien. Le dogme apporte le fanatisme et la guerre, la morale inspire partout la concorde (Essai c. 197). Die Ergänzung zu diesen positiven Sätzen über die religion naturelle bildet die kritische Erklärung der Entstehung und der Geschichte der religions artificielles. Daher ist sein Essai, zu dem die biblischen, religions- und kirchengeschichtlichen Artikel des Dict. und eine Reihe theologischer Schriften, vor allem das Examen important de M. Bolingbroke 1767, hinzukommen, zugleich eine Philosophie der Religionsgeschichte, in der die deistische Betrachtung der Religionsgeschichte unter den Einwirkungen von Bolingbroke und Hume, aber auch von Tindal, Collins, Woolston und Warburton zu ihrem konsequenten Abschluß kommt. Auch hier ist jeder Rest von Anlehnung an das theologische Schema der Geschichtsbetrachtung ausgetilgt, aber der deistische Gedanke reiner erhalten als bei Hume. Außerdem hat Voltaire ein viel umfangreicheres Material von religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschungen verarbeitet als die englischen Deisten (vgl. Rich. Mayr, Voltairestudien Abh. der Wiener Akad. Phil.-hist. Klasse 1879; Lettres sur Rabelais etc. l. IV; gleichzeitig ein analoges Unternehmen von Boulanger L'antiquité dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre Amsterdam 1766 H. Henke VI, 311 und De Brosses, Sur les dieux fétiches 1760). In bitter witzigen, oft gehässigen und unsauberen Wendungen kehren hier die bekannten Argumente wieder: der beständige Hinweis auf die Relativität und die Analogien der verschiedenen Religionen, die natürlich-pragmatische Erklärung der jüdisch-christlichen Überlieferung nach den von den Christen nur auf das Heidentum angewendeten Methoden, die Herabziehung der bisher von allem Profanen streng isolierten heiligen Geschichte ins möglichst Triviale, die Darstellung des Christentums unter dem Gesichtswinkel exotischer Völker, der Hinweis auf die Wundergläubigkeit des ganzen Altertums und das Aufhören der Wunder in geschichtlich kontrollierbaren Zeiten, die Berufung auf das Mißverhältnis der Judenschaft und der Christenheit zu der Unendlichkeit der Menschheit, auf das Alter der Menschheit und die Neuheit der jüdisch-christlichen Religion, der Haß gegen den Dualismus und Asketismus des Christentums, gegen die Religionsstreitigkeiten, gegen Priesterherrschaft und Dogmenzwang, die Verspottung des Weissagungs- und Wunderbeweises, der urchristlichen Eschatologie und Schwärmerei. Die Hauptsache ist jedoch, daß Voltaire hiermit eine geschlossene psychologische Theorie der Religionsgeschichte verbindet. Die Entstehung der positiven Religionen ist an Kindern und Wilden psychologisch zu studieren. Furcht und Unkenntnis der Natur erklären die Entstehung des Glaubens, der außerdem mit der Entstehung der primitiven sozialen Gebilde und dem Bedürfnis nach Autorität für deren Leiter zusammenhängt. Jede Gruppe hatte so ihren Gott, und aus ihrer Verschmelzung entstand der Anfang einer Mehrheit von Göttern, die dann beliebig fortgewuchert hat. Nur in China hat die natürliche Religion diesen ursprünglichen Wahn zurückzudrängen vermocht. Indien ist die Mutter der theologischen Spekulationen geworden und hat bei Persern, Chaldäern, Phöniziern und Aegyptern Anlaß zu ähnlichen Spekulationen gegeben. Griechen und Römer bildeten einen fabulierenden Polytheismus aus, zugleich aber auch in den höheren Klassen die Vernunftreligion. Am wichtigsten ist trotz der Kleinheit, Neuheit und Roheit des jüdischen Volkes die jüdische Religion, aus der die zwei Hauptreligionen, Christentum und Islam, hervorgegangen sind. Sie selbst bestand aus einer Entlehnung der Lehren der Nachbarreligionen, stand aber tiefer, da sie sogar den Unsterblichkeitsglauben nicht kannte. Moses war ein

berechnender Politiker, die Propheten Schwärmer wie die Derwische oder die Konvulsionäre der Sevennen. Der Untergang des jüdischen Staates war die natürliche Folge der religiösen und nationalen Intoleranz. Aus dem Judentum entsprang im vollen Tageslichte der Geschichte der Islam, dessen Stifter Muhammed der Typus des berechnenden Religionsstifters nach deistischer Anschauung ist. Dunkel sind dagegen die Ursprünge des Christentums, dessen Urgeschichte von Fälschungen wimmelt und durch Wundersucht so unkenntlich geworden ist, wie die der meisten anderen Religionen. Jesus war ein Schwärmer wie Fox, der Stifter der Quäkersekte, in der das Urchristentum allein einigermaßen treu erhalten ist, bestenfalls ein halbmythologisierender Sektenlehrer wie Numa, Pythagoras, Zaleucus, ein „ländlicher Sokrates". Macht erhielt seine Religion erst durch die Verschmelzung mit dem Platonismus und die sozialen Vorteile, die der Organismus der Kirche bot. So hat die Kirche das Reich der Antonine zerstört und Konstantin, die wichtigste Persönlichkeit der christlichen Kirchengeschichte, zur Anerkennung genötigt. Ihre Dogmenkämpfe und ihre priesterliche Organisation haben dann die Barbarei des Mittelalters herbeigeführt, um jetzt endlich, nachdem Ströme von Blut geflossen sind, der Vernunftreligion der Moral und damit des Friedens und der Eintracht Raum zu geben. Diese Theorie der Religionsgeschichte ist nicht minder wie Voltaires Vernunftreligion ein Gemeingut weiter Kreise der europäischen Litteratur und Denkweise geworden. Außer zahllosen unbedeutenden Arbeiten bis zum heutigen Tage hat er Gibbon und Robertson, später Buckle und Lecky, inspiriert. Ein moderner Ausläufer des Voltairianismus ist Havet, l'origine du Christianisme 1873—84 (Hettner; Strauß, Volt. 1870; Desnoiresterres, Volt. et la société au 18ème siècle; Bersot, la philosophie de V. 1848; Nourisson, Volt. et le Voltairianisme 1896; Mahrenholtz, Volt. Leben u. Werke 1885; Bengesco, Bibliographie de Voltaire).

3. Voltaire, der Dichterphilosoph, gehörte zur Partei des juste milieu und des bon sens, die in der englischen Philosophie und dem Deismus die endlich erreichte und dauernd festzuhaltende Normalwahrheit erkannte. Neben ihm bildete sich jedoch durch schärfere Ausarbeitung der logischen Konsequenzen des Sensualismus und Mechanismus und radikalere Entgegensetzung gegen die herrschenden Mächte die eigentliche Philosophenpartei, die die neue Philosophie zum Materialismus fortbildete und vom Deismus durch Streichung der natürlichen Moralreligion nur mehr die religionsgeschichtliche Kritik übrig behielt. Das Haupt dieser Partei war Denis Diderot (1713—84), an Vielseitigkeit und Arbeitskraft Voltaire ebenbürtig, an Kraft, Ursprünglichkeit und Charakter ihm überlegen. Zwar begann auch er mit der Einführung Shaftesburys beim französischen Publikum (Essai sur le mérite et la vertu 1745) und huldigte dann einem von jeder Offenbarung gelösten und die Relativität der Religionen gegen jeden solchen Anspruch ausspielenden Deismus in der Art Voltaires (Pensées philosophiques 1746; de la suffisance de la religion naturelle, hier wieder die loi naturelle; Juden, Christen, Heiden als Sekten der natürlichen Religion). Schließlich aber ergab er sich einem vollkommenen Skepticismus, bei dem er jedoch die poetische und enthusiastische Schätzung der Tugend im Sinne Shaftesburys festhielt und dadurch immerhin noch in Verbindung mit den deistischen Gedanken blieb, wenn ihm auch für die Gesamtauffassung der Dinge ein hylozoistischer Materialismus die die geringsten Schwierigkeiten bietende Theorie zu sein schien. Auf diesem Standpunkt redigierte er das große Werk seiner Mannesjahre, die Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mise en ordre et publiée par Diderot et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert 1751—72. Eine Vereinigung der gesamten Intelligenz Frankreichs und ein Monumentalwerk der neuen englisch-französischen Philosophie wie der fortgeschrittenen technischen, industriellen und kommerziellen Kultur, bildet sie den Höhepunkt der zahlreichen ähnlichen Arbeiten der Aufklärung und den Ausgangspunkt vieler Bearbeitungen, Nachahmungen und Auszüge. Doch ist ihre Gesamthaltung lediglich empiristisch und sensualistisch im Sinne der Locke-Newtonschen Philosophie, keineswegs materialistisch; der Materialismus der Hauptverfasser äußert sich nur in einigen naturwissenschaftlichen, insbesondere physiologischen Artikeln. Ihre Bedeutung für die Aufklärung liegt nur in der Entgegensetzung des neuen Empirismus gegen Scholastik, Cartesianismus und Supranaturalismus, welcher letztere in allen nicht theologischen Artt. ignoriert wird, und in der Heranziehung der ganzen technischen, industriellen und kommerziellen Kultur des Zeitalters. Am wenigsten radikal ist sie gerade in den direkt theologischen Artt. Hier waren die Verfasser durch die endlosen Quälereien der Censur, die d'Alembert schon 1757 zum Rücktritt veranlaßten und das Werk mehrmals schwer gefährdeten, gezwungen, verschiedene

konservative Autoren einzustellen, ihre Skepsis zu Gunsten der Möglichkeit der Offenbarung anzuspannen und die bereits von Locke und Clarke und den späteren antideistischen Autoren versuchten Kompromisse mit der Offenbarung auch ihrerseits anzuwenden. Diese Haltung nimmt bereits der vielbewunderte, Bacons Systematik modernisierende und Comtes Hierarchie der Wissenschaften vorbereitende **discours préliminaire** d'Alemberts ein, der in seinem letzten Drittel Diderots Prospekt von 1750 aufgenommen hat. Die theologischen Mitarbeiter, deren Richtung Mallet († 1755), durch seinen Wahlspruch (Vorr. B. VI) „**Ne nous brouillons pas avec les philosophes**" charakterisiert, haben so die antideistische Apologetik mit katholisch-scholastischen Zusätzen versetzt einfach übernommen; die beständige Betonung des Nutzens der Religion für Diesseits und Jenseits stammt aus ihr (vgl. artt. **Théologie, Bible, Testament, Prophétie, Inspiration, Dogme, Trinité, Ange, Diable** u. a.). In zahlreichen besonders schwierigen Fällen trat auch Diderot selbst (Rosenkranz I, 233 ff.) mit theologischen und religionsgeschichtlichen Artt. ein, die in der Hauptsache sich rein historisch referierend verhalten und die christlichen Lehren wie eine historische Kuriosität mit möglichster Betonung ihrer Paradoxien vorführen, im übrigen aber, oft nicht ohne Ironie, sich zum offenbarungsgläubigen Deismus Lockes bekennen. Freilich hebt er dabei in der Weise Bayles auch immer die schwer abzuweisenden Einwürfe der Gegner hervor und bringt er überall die zahlreichsten und buntesten religionsgeschichtlichen Parallelen bei. Zugleich sorgt er durch Verweisungen auf andere Artt. dafür, daß sie aus der Gesamtanschauung des Werkes ihr Korrektiv erhielten (vgl. über diese Methode, die Censur zu täuschen, seinen Art. encyclopédie). So sind die Hauptartikel **Théologie, Christianisme, Providence, Liberté, Morale, Tolérance, Théisme, Philosophe, Système du philosophe chrétien, Philosophie** in dem Sinne eines Deismus gehalten, der in der christlichen Offenbarung die durch Sünde und menschliche Schwachheit notwendig gewordene Wiederholung und Ergänzung der **lex naturae** erkennt, die Offenbarungswahrheit auf den Sieg durch vernünftigen Beweis und innere Kraft statt durch äußeren Zwang anweist und den Philosophen als solchen die natürliche Religion zuspricht. Die erkenntnistheoretischen Artt. **raison, foi, révélation** empfehlen ganz in der Weise Lockes, gegenüber den verschiedenen Offenbarungsansprüchen die Wahrheit des Christentums durch den Nutzen seiner Moral und die Vernünftigkeit seiner Offenbarungskriterien oder -evidenzen zu beweisen. Die religionsgeschichtlichen Artikel (**Religion, Rel. naturelle, Rel. des idolâtres, des Arabes, des Grecs et Romains, Manichéisme, Mahométisme, Phil. des Chinois, Superstition, Théisme** u. a.) zeigen freilich trotz aller Unterscheidung von **religion révélée, rel. naturelle** und **idolâtrie** den skeptischen Untergrund des Ganzen, wie es überhaupt nach Naigeons Zeugnis (Rosenkranz II, 288) Diderots Methode war, dem Streit über die Existenz Gottes auszuweichen und auf die Religionsgeschichte zu verweisen. **C'est ainsi**, heißt es im **art. rel. des idol., que par degrés insensibles, comme par des nuances qui vont imperceptiblement du blanc au noir, on serait réduit à ne point pouvoir dire précisément où commence le faux dieu.** In dieser Hinsicht sind auch die deistischen Ergebnisse am meisten benützt, einige Artikel sind geradezu Übersetzungen aus Collins (Schlosser Archiv II, 23). So ist die Encyklopädie eine Vorkämpferin religionsgeschichtlicher Skepsis, aber keineswegs des Materialismus oder auch nur des radikaleren Deismus. Diderot hat auch späterhin, obwohl durch Einflüsse des Holbachschen Kreises schließlich im strengen Materialismus befestigt, doch seine materialistische Lehre lediglich esoterisch behandelt. Sie trat erst in seinen posthumen Schriften hervor.

4. Verhielt Diderot vor der Öffentlichkeit sich skeptisch, vermieden andere wie d'Alembert, Buffon, Duclos, Raynal, Grimm, Marmontel, Thomas theologische Materien und wußten wieder andere wie Condillac, Robinet, Bonnet und Turgot ihren Sensualismus mit dem Theismus zu vereinigen, so wurden die Konsequenzen des Materialismus für die Auffassung der Religion von dem Holbachschen Kreise um so gründlicher gezogen, nachdem Helvetius durch sein Buch **De l'esprit** 1758 bereits die materialistische Psychologie und Ethik gelehrt hatte und die Wiederbelebung der natürlichen Religion durch Rousseau die Philosophenpartei zu schroffen Verneinungen gereizt hatte. Indem die Ethik dieser Materialisten sich an Hobbes und Hume (Jodl II, 433) anschloß, fielen in ihr alle die Elemente weg, die sie mit dem Deismus verbanden und kam der letztere hier nur mehr als Rüstkammer historisch-kritischer Argumente zur Entwurzelung aller und jeder Religion und der aus ihr folgenden Intoleranz und Moralfälschung in Betracht. Da die diese Richtung nehmenden Schriften aus Rücksicht auf die Censur unter falschen Autornamen, falschem Druckort und falscher Jahreszahl zu erscheinen pflegten, ist die Urheberschaft im

einzelnen oft schwer festzustellen. Holbach (1723—1789), der außerdem so viel englische antichristliche Schriften übersetzte als möglich (Texte 316, bes. Collins, Schlosser Archiv II, 24), gehört sicher zu das 1770 unter dem Namen Mirabeauds erschienene Système de la nature, dessen zweite Hälfte eine natürliche Erklärung der Religion darstellt. Sie ist nicht ohne Anklänge an die natural history of religion (1754) Humes, der 1763 bis 1766 in den Kreisen der Pariser Philosophen verkehrt hatte. Andere Schriften sind bei Brière, Ausgabe von Diderots WW XII, 115—117 und bei Rosenkranz II, 78 mitgeteilt. Ihre Titel zeigen schon, wie die religionsgeschichtlichen und bibelkritischen Argumente der Deisten hier zum Kampf gegen alle, auch gegen die natürliche Religion selbst, popularisiert sind. Berüchtigt ist unter ihnen La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition, von Damiron dem atheistischen Schüler Diderots Naigeon zugeschrieben (Hettner, 364, Inhaltsangabe bei Noack II, 272—320). Nach dem Système d. l. n. ist die Religion im kulturlosen Urzustande aus Furcht und Hoffnung und der Unkenntnis der Naturkräfte wie Naturgesetze entsprungen, durch Betrüger, Ehrgeizige und Schwärmer zu socialer und politischer Macht und damit zur Verfestigung in einzelnen positiven Religionen gelangt, deren Menge, Verschiedenheit und Analogie in der Weise Voltaires mit bitterem Hohn beständig betont wird. Innerhalb dieser positiven Religionen ist dann das ursprüngliche Erzeugnis animistisch personifizierender Naturerklärung und egoistischer Furcht zu Metaphysik und Theologie, zur Lehre von hinter und über der erfahrungsgemäßen Natur wirkenden Mächten, subtilisiert worden, womit sie immer intoleranter und zugleich widerspruchsvoller geworden ist. So ist insbesondere das Christentum, wie mit Voltaire und Bolingbroke gezeigt wird, die Verwandelung galiläischer Lehren in platonische Metaphysik und schwankt seine Theologie bis heute zwischen konkretestem Anthropomorphismus und abstraktester Spekulation. Die im Gegensatz gegen die Wirren und Streitigkeiten solcher Religionen entsprungene natürliche Religion der Deisten oder Theisten unterscheidet sich, wie mit richtigem Blick für ihre charakteristischen Eigentümlichkeiten gesagt wird, von diesen Erzeugnissen der Furcht und Unwissenheit dadurch, daß sie von einer optimistischen Weltanschauung ausgeht, die Güte Gottes und des Menschen bedingungslos bejaht und diese Zweckmäßigkeit der Welt gerade naturwissenschaftlich beweisen will. Aber indem sie das thut, ist sie doch nur eine auf halbem Wege stehen gebliebene Kritik, ein Versuch, den alten Wahn von seiner düsteren Wurzel zu lösen und mit der neuen Wissenschaft von den positiven Thatsachen der Natur zu versöhnen. Auch sie steckt noch in dem naiven anthropocentrischen Wahn, als müsse alles auf das Wohl des Menschen berechnet sein, und denkt sich die Naturkraft immer noch nach Analogie des Menschen. So muß auch sie an der Thatsächlichkeit der gegen Wohl und Wehe des Menschen gleichgiltigen Naturgesetze und an der rein kausal, nie teleologisch verfahrenden Allkraft der Materie scheitern. So verschlingt hier die von den Engländern nur gelegentlich betonte, von den Franzosen in den Mittelpunkt gestellte mechanistische Gesetzmäßigkeit der Natur die religiöse Metaphysik des Deismus, nachdem eben dieselbe bisher als festeste Stütze des teleologischen Beweises gedient hatte. Aber auch der psychologische Stützpunkt der deistischen Religionsphilosophie, die Identifikation der Religion mit der Moral, wird von Holbachs Kritik vernichtet, indem er, die Moral rein auf das Naturgesetz der Selbst- und Gattungserhaltung begründend, ihre Unabhängigkeit von jeder Religion erweist und an der Geschichte wie an der herrschenden Moral die Korruption der Sittenlehre durch die Religion aufweist, worin schon Bayle in viel diskutierten, aber noch sehr hypothetisch aufgestellten und dann vom gesamten Deismus verworfenen Thesen vorausgegangen war. Nur die Politik der ersten Staatengründer und das von hier aus ausgehende Erziehungssystem hat die Verquickung von Moral und Religion herbeigeführt. Indem nunmehr auch die Moral rein empiristisch aus Sensationen und den von ihnen ausgelösten Wirkungen erklärt und ihre Verbindung mit einer überempirischen Anlage wie mit einer geistigen Grundbeschaffenheit des Kosmos gelöst wird, fällt das letzte Band, das die historische Religionskritik mit religiösen Idealen verknüpfen kann. So ist nach und nach alles, erst die Beziehung auf die Offenbarung, dann auf die Newton-Clarkesche Methaphysik und schließlich dann auch die auf die Moral vom ursprünglichen Deismus abgestreift worden und nur seine natürliche Erklärung der Religion sowie seine Kritik der historischen Grundlagen des Christentums übrig geblieben, wovon Holbach auch mit mannigfachen Verweisungen reichlichen Gebrauch macht. Diese Kritik Holbachs, die in den übrigen Schriften nur mit ausdrücklicherer Richtung gegen das Christentum wiederkehrt, ist vom größten Einfluß geworden; man spürt in ihr auf Schritt und Tritt die Vorbereitung Comtes (vgl. Picavet passim). Aus seinem Kreise und dem nahverwandten der Encyklopädisten ging dann weiterhin die Schule der sog. Ideologen

hervor, die mit mannigfachen Abschweifungen zum Deismus Voltaires oder Rousseaus doch die sensualistische Gesamtrichtung fortsetzten und eine kritische Analyse der durch die Sensationen der materiellen Welt erregten Vorstellungen für die centrale Aufgabe der Philosophie hielten, wobei die Frage nach dem Verhältnis der materiellen Natur zu den aus ihr hervorgehenden psychischen Wirkungen skeptisch oder materialistisch beantwortet, jedenfalls als Nebensache betrachtet wurde (Condorcet, Sieyès, Naigeon, Garat, Volney, Dupuis, St. Lambert, Laplace, Cabanis, de Tracy, Daunou, J.-B. Say, Benjamin Constant, Bichat, Lamarck, Saint-Simon, Thurot, Stendhal u. a.). Sie stellen in ihrer Blütezeit die Philosophie während der Revolution und des Kaiserreiches dar, waren an allen Phasen ihrer Entwickelung mitbeteiligt und leiteten die Neubildung des Unterrichtswesens. Indem sie Holbachs und der Encyklopädisten Auffassung von der Natur und der Moral fortsetzten und vertieften, ergab sich bei ihnen auch nur eine Fortsetzung ihrer Religionserklärung, die sie lediglich durch die fortschreitenden geschichtsphilosophischen Untersuchungen und die Ausbildung des Entwicklungsbegriffes (Condorcet, Esquisse sur le progrès humain 1794; St. Lambert, Principes des moeurs chez tous les peuples 1797/1800; auch Turgot, Cabanis, Lamarck, St. Simon) bereicherten. Dupuis gab eine Religionsgeschichte ganz im Sinne Holbachs (Origine de tous les cultes ou la religion universelle 1794), Volney eine solche mit Anklängen an Voltaire (Ruines ou méditations sur les révolutions des empires 1791), Benj. Constant mit Anklängen an die idealistische deutsche Religionsphilosophie (Religion considerée dans sa source, ses formes et son développement 1824); eine Vie du legislateur des Chrétiens sans lacune et sans miracles 1803 (Picavet 100) antecipiert bereits Renan. Die bisherige Religion sollte durch die autonome, aus dem Naturgesetz des Strebens nach Glück hervorgehende Moral ersetzt werden (Volney, Catéchisme du citoyen français a. u. T. La loi naturelle ou principes physiques de la morale und origineller Cabanis, Lettres sur les causes premières 1806, veröffentlicht 1824, wo wieder ausdrücklich auf die stoische lex naturae zurückgegriffen wird). Aus dieser Schule der Ideologen erhob sich schließlich der Positivismus Comtes, der sich dann mit dem englischen Empirismus aus der Schule Humes vereinigte, nachdem schon vorher die Ideologen durch Browne und Mill auf England tiefen Einfluß geübt hatten. Aus dieser Vereinigung ist die dann durch den Darwinismus weiter befruchtete, überaus einflußreiche Religionsphilosophie des modernen Positivismus entstanden, die in alledem nur einer der Ausläufer der deistischen Religionskritik und ihrer Verbindung mit einer sensualistischen Psychologie und mechanistischen Metaphysik ist (Picavet Idéologues).

5. Eine ganz andere Richtung gab dem Deismus J. J. Rousseau. Seine Genfer Abkunft, die ihn von Hause aus unfranzösischen Wesens und den Engländern und Germanen wahlverwandt machte, seine calvinistische und kleinbürgerliche Erziehung, sein abenteuerndes Wanderleben mit seiner unsystematischen und autodidaktischen Bildung, sein Mitgefühl mit den kleinen und einfachen Menschen, sein Hang zur Einsamkeit, zur Paradoxie und zum Individualismus, seine musikalische Grundstimmung und sein schwärmerisches Naturgefühl gaben seinem Wesen eine Richtung, durch welche die Aneignung und Durchbildung der englischen Ideen bei ihm ganz eigenartig beeinflußt wurde. Vor allem war er eine wirkliche religiöse Natur, der gerade in dem Unglück, den Irrungen und Widersprüchen seines Lebens religiöse Stimmungen Halt boten, für die daher neben politischen und sozialen Interessen die religiösen Themata zunehmend an Bedeutung gewannen. Unter allen Deisten ist Rousseau die am meisten religiöse Persönlichkeit. So gewinnen die ihm mit seinem ganzen Zeitalter gemeinsamen Denkelemente bei ihm eine originelle Gestaltung auch auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Auch er huldigt im allgemeinen prinzipiell dem Sensualismus Lockes und der Naturanschauung Newtons und Clarkes, aber er behauptet zugleich in der Weise Shaftesburys und des ihm lange befreundeten Diderot angeborene apriorische Tugendgefühle, die er als sentiments von den idées acquises unterscheidet. Dabei bleibt er in der Linie des Deismus, indem er die unlösbare Beziehung dieses sentiment moral auf den Gottesglauben behauptet und die Trennung beider, zu der Diderot durch seine religiöse Skepsis geführt wurde, heftig bekämpft. Von Voltaire wiederum aber unterscheidet er sich dadurch, daß ihm der dem Moralgefühl beigesellte Gottesglaube gerade so wie das erstere selbst kein Ergebnis verstandesmäßiger, immer schwankender und durch Wissen gefährdeter Reflexion, sondern ebenfalls ein sentiment intérieur ist, ein sentiment des rapports de Dieu avec moi, ein principe qui nous élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau morale, aux régions du monde intellectuel. Auf ihn wirkt die englische Litteratur nicht bloß

mit ihren kritischen Konsequenzen, sondern auch mit ihrer Sentimentalität und mit ihrer Religiosität; neben Locke wirkt auf ihn der von Voltaire verspottete Richardson. Wenn freilich diese sentiments für ihn nur die Basis einer erst unter Heranziehung aller erworbenen Erfahrungserkenntnisse zu erbauenden Metaphysik sind, so wirkt darin der doktrinäre und philosophische Charakter des bisherigen Deismus fort. Aber das so entwickelte System wird doch immer wieder unterbrochen durch den Rückgang auf Herz, Gefühl und Enthusiasmus als die eigentliche Quelle der Religion, und die religiöse Wahrheit ist keine dogmatische, sondern eine moralisch-praktisch-gefühlsmäßige, bei der alles nicht praktisch Wichtige unentschieden bleiben darf. Daher sucht auch Rousseau die normale Religion nicht wie Voltaire lediglich in der kultivierten Vernunft, sondern gerade umgekehrt in der einfachen, schlichten und herzlichen Anspruchslosigkeit eines kulturlosen Zustandes, der das Gefühl statt des Verstandes, die einfache Genügsamkeit statt des Kampfes der kultivierten Welt, die Beschränkung auf das Natürliche statt der unnatürlichen Überreizung und Künstlichkeit pflegt. Die reflektierende Verstandeskultur ist nicht minder wie das supranaturalistische Kirchentum und Staatswesen ein Erzeugnis des Sündenfalls, in dem die Begehrlichkeit des Willens die Kultur statt der Reinheit und des Glückes gewählt hat. Damit ist in Wahrheit mehr ein Ideal des menschlichen Zustandes als eine wirkliche Theorie über den Urzustand gemeint; in Wahrheit gewinnt damit das Religionsideal der Aufklärung (samt dem politischen und sozialen) nur eine neue, paradox ausgedrückte Nüance. Schließlich hat es in alledem auch seinen Grund, daß Rousseaus Aufklärungsideale nicht bloße Programme für die herrschende Klasse, aristokratischer Sonderbesitz der litterarischen Kreise bleiben konnten wie diejenigen Bolingbrokes, Shaftesburys, Voltaires und der Encyklopädisten. Sie sind für ihn in bewußtem und erbittertem Gegensatz gegen die Philosophenpartei absolute wahre und universale Glaubenssätze, die gerade den einfachen und gedrückten Herzen gepredigt, zu denen alle bekehrt werden sollen, und die er wie ein auf seine individuelle Sendung sich versteifender Prophet mit radikaler Begeisterung verkündet. In den einzelnen Gedanken aber, die zu diesem originell und tief wirkenden Ganzen verarbeitet sind, unterscheidet sich Rousseau nirgends von der deistischen Überlieferung, nur daß bei ihm das (trotz vorübergehender Konversion) nachdrücklich betonte protestantische Bewußtsein (Lettres d. l. mont II) wieder eine größere Annäherung der natürlichen Religion an die christliche Lehre ermöglicht, wie sie von den protestantischen Engländern von Anfang an behauptet, von den katholischen Franzosen aber wieder aufgehoben worden war. Auch sein Ausgangspunkt ist die überall nachdrücklichst betonte Mannigfaltigkeit der geschichtlich vorhandenen Glaubens- und Kultursysteme: „la foi des enfants et de beaucoup d'hommes est une affaire de géographie“. Auch er fordert gegenüber dieser Mannigfaltigkeit den Rückgang auf das Allgemeine, überall Giltige oder Natürliche: „j'ai retranché comme artificiel ce qui était d'un peuple et non pas d'un autre, d'un état et non pas d'un autre; et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui était commun à tous.“ Auch er geht, um dieses Allgemeine zu finden, zurück auf psychologisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen, von den gegebenen Dogmen auf das innere Leben, aus dem sie entstehen und aus dem sich die Norm für sie allein ableiten läßt: „il faut donc tourner d'abord mes regards sur moi pour connaître l'instrument dont je veux me servir, et jusqu'à quel point je puis me fier à son usage.“ Auch er findet hier als Ergebnis seiner Analyse die allgemein menschliche Normalwahrheit des „théisme ou la religion naturelle, que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion qui est la doctrine directement opposée“ und erkennt als die beste metaphysische Ausgestaltung der ihr zu Grunde liegenden psychologischen Daten das System Clarkes an, „ce nouveau système si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu et en même temps si frappant, si lumineux, si simple et, ce me semble, offrant moins de choses incompréhensibles à l'esprit humain, qu'il n'en trouve d'absurdes en tout autre système.“ Aber diese natürliche Religion hat im Munde Rousseaus inhaltlich einen neuen, vertieften Sinn. Das Wort „Natur“ hat eine neue Bedeutung, die nicht mehr bloß die Allgemeingiltigkeit oder die in der kosmischen Ordnung begründete Rationalität im Gegensatz zum besonderen Supranaturalen und Positiven, sondern die Innerlichkeit, Urwüchsigkeit und Gefühlsmäßigkeit im Gegensatze zur Künstlichkeit und Reflexion besagt. An die Stelle des den Deismus bisher beherrschenden und aus der Dogmatik übernommenen Gegensatzes tritt ein neuer, der gegen diesen alten gleichgiltig zu werden beginnt. Daran schließt sich endlich auch für ihn als die Kehrseite dieser Lehre die Aufgabe einer Erklärung der Entstehung und des Verhältnisses

der „doctrines positives“ zu dieser allgemeingiltigen Wahrheit, die Aufgabe einer Philosophie der Religionsgeschichte, die daher den zweiten Teil der profession de foi d'un vicaire savoyard (Émile 1762 c. 4) bildet (vgl. hierzu auch Lettre à Beaumont 1763 und Lettres de la montagne 1764). Auch hier bilden bei die verschiedenen sich aufhebenden und gegenseitig verdammenden Offenbarungsansprüche und das daraus folgende Elend der Religionskriege den Beweis für die Unmöglichkeit der Wahrheit der positiven Religionen, wozu die moralischen, metaphysischen und historischen Absurditäten noch hinzukommen, die in jeder Religion behauptet werden. Gegen den rationalen Supranaturalismus der antideistischen Apologetik und der älteren Deisten macht er die Traditionskritik in der Weise Humes, das Argument Tolands von der Notwendigkeit einer mysterienfreien und rational als Wahrheit erkennbaren Religion, das Postulat Tindals von der allgemeinen Bekanntheit und Uranfänglichkeit einer solchen, die Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit seines Fundamentes in der Erbsündenlehre, die geläuterte Naturerkenntnis geltend, die den Wunderglauben unmöglich macht. Charakteristisch fügt er dazu, daß durch eine solche Theologie die Religion aus einer Sache einfacher Herzensüberzeugung zu einem überaus schwierigen, nie zu beendenden Kunstwerk der Beweisführung werde. „Que d'hommes entre Dieu et lui!“ Aber die positiven Religionen sind darum doch nicht rein das Erzeugnis von Unwissenheit und Furcht, sondern vielmehr die Entstellung einer Wahrheit. Von dem Datum des religiösen Gefühls aus hätte sich die wahre, allgemeine, reine und unveränderliche Religion ergeben können, aber die Eigensucht der Menschen hat versucht, eigene besondere Offenbarungen zu erlangen, darauf Vorrechte zu gründen und durch solchen dogmatischen Glauben sich der schwierigeren Moralverpflichtung zu entziehen; und einmal so entfesselt, hat die Bildung religiösen Wahnes allerhand Götter geschaffen, wie sie kindlicher Phantastik und der jeweiligen Naturumgebung und geschichtlichen Lage entsprechen. „Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'ait écouté que ce qui Dieu dit au coeur de l'homme, il n'y aurait jamais qu'une religion sur la terre. Der Sündenfall der Kultur hat auch die Religion verderbt, sie dem Zwiespalt, der Selbstsucht, dem Haß und der Künstlichkeit ausgeliefert. Aber aus dem Wesen der menschlichen Anlage ist dabei doch jeder Religion wenigstens etwas von der wahren Religion verblieben. Die Dogmen der natürlichen Religion sind les éléments de toute religion, die in jeder irgendwie erhalten bleiben und ihren Wahrheitsgehalt bilden, die die großen Religionsstifter beseelen und verbieten, in ihnen bloß Betrüger und Fanatiker zu sehen (Lettre à Beaumont, Mélanges (Genf 1781 S. 113). In den verschiedenen positiven Religionen kommt diese Grundwahrheit in verschiedenem Maße zum Ausdruck. Sie sind daher in eben dem Maße zu achten, als das bei ihnen stattfindet. Der moralische Kultus des Herzens ist in allen zu befördern, die egoistische Intoleranz bezüglich der spekulativen Sätze in allen zu bekämpfen, die in einem Lande herrschende Religion, deren Geltung Rousseau mit Hobbes bei den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen vom Willen des Suveräns abhängig macht, in ihren äußeren Formen zu befolgen nach den Landesgesetzen. Am meisten ist die Möglichkeit hierzu vorhanden im Christentum, und unter seinen Sekten wiederum im Protestantismus: „elle est très-simple et très-sainte; je la crois de toutes les religions qui sont sur la terre, celle dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux“. Das ist der Beweis Lockes für das Christentum unter Abzug des Lockeschen Supranaturalismus. Ja vielleicht darf der Wert des Christentums als Offenbarung der Vernunftreligion noch ausdrücklicher behauptet werden, wenn auch freilich zu einem strikten Beweise die Mittel fehlen: „Je vous avoue aussi que la majesté des écritures m'étonne, la sainteté de l'évangile parle à mon coeur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre, à la fois si sublime et si simple, soit l'ouvrage des hommes?“ „Nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ, parce que notre intelligence acquiesce à ses préceptes et nous en découvre la sublimité. Elle nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ses préceptes, mais qu'il était audessous d'eux de les trouver. Nous admettons la révélation comme émanée de l'esprit de Dieu sans en savoir la manière et sans nous tourmenter à la découvrir.“ Was das Evangelium Vernunftwidriges enthält, kommt wohl nur auf Rechnung von Mißverständnissen der Jünger, besonders des Paulus, der Jesum nicht gekannt hat (Lettres d. l. Mont. I). „Ôtez les miracles de l'évangile et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ (Lett. d. l. mont. III). Es ist der Versuch, von der

Theorie der Gefühlsreligion aus die relative Wahrheit aller Religionen anzuerkennen und das freie protestantische Christentum als die Vollendung dieses Wahrheitsmomentes aufzufassen, der aber in den Formeln des Deismus stecken geblieben und über sehr widerspruchsvolle Anläufe nicht hinausgekommen ist. Die starre, allgemeine Vernunftreligion, mit der der Deismus das Problem der Mannigfaltigkeit und Ähnlichkeit der Religionen zu lösen versucht hatte, ist erweicht und ihres dogmatischen Charakters entkleidet, aber nicht überwunden und in kein recht klares Verhältnis zum Christentum gebracht, in dem Rousseaus Gefühl die höchste Wahrheit zu erkennen sich gezwungen sah. Es ist erklärlich, daß es zwischen einem Mann von diesen Ansichten und der Philosophenpartei sowie Voltaire und Hume zum leidenschaftlichen Bruche kommen mußte, auch wenn persönliche Zerwürfnisse nicht dazu gekommen wären. Auch haben in der That die religionsphilosophischen Gedanken Rousseaus auf Frankreich nur einen sehr geringen Einfluß geübt. Nur seine politischen und sozialen Ideen haben dort unmittelbar gewirkt. Um so stärker aber war sein Eindruck auf die aufstrebende deutsche Ideenwelt, deren idealistische Religionsphilosophie sich mit seinen Gedanken tief erfüllt hat, die vor allem seinen neuen Begriff der Natur, des Natürlichen und des Gefühls folgenreich ausbildete. Auf Frankreich hat er dann erst wieder durch Vermittelung der Emigrantenlitteratur und der deutschen Philosophie gewirkt als einer der Väter des romantisme. (Brockerhoff, Rousseau, Leipzig 1863—74; Texte; Charles Borgeaud, Rousseaus Religionsphilos. Diss., Jena, Genf und Leipzig 1883; Er. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, Jena 1875; Fester, R. und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890; H. F. Amiel, Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui; Girardin, R. d. d. m. 1854). **Troeltsch.**

Dekalog. — Sonntag, Ueber die Eintheilung der zehen Gebote. ThStK 1836, S. 61 ff., 1837, S. 253 ff.; Züllig, Für die kalvinische Einth. u. Auslegung des Dekalogs. Ebenda 1837, S. 47 ff. 377 ff.; Geffken, Ueber d. verschiedene Einth. des Dekalogus und den Einfluß ders. auf den Kultus, Hamburg 1838; Bertheau, Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze, Göttingen 1840 S. 7 ff.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Göttingen 1843 ff. II, S. 154 ff.; 3. Ausg. 1864 ff. II, S. 232 ff.; E. Meier, Die ursprüngliche Form des Dekalogs, Mannheim 1846; Gadolin, De divisione decalogi, Helsingfors 1846; Wittkopf, Die lutherische Fassung des Dekalogs, ZlThK 1856, S. 486 ff.; Otto, Dekalogische Untersuchungen, Halle 1857; Fr. W. Schultz, Das Recht der lutherischen Dekalogeintheilung, Zeitschrift f. luth. Theol. u. Kirche 1858, S. 108 ff. Die Eintheilung des Dekalogs; Kurtz, Geschichte des alten Bundes, Bd II, 2. Aufl., Berlin 1858, S. 288 ff.; Graf, Die geschichtl. Bücher des AT., Leipzig 1866 S. 19 ff.; Oehler, Theologie des A. T., Stuttgart 1873, 2. Aufl. 1882, S. 281 ff.; v. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, 2. Bd 1. Abt. 2. Aufl., Leipzig 1873 S. 239 ff.; Heilbut, Ueber die ursprüngliche und richtige Eintheilung des Dekalogs (Jüdisch), Berlin 1874; Köhler, Lehrb. d. bibl. Geschichte AT., Erlangen 1875 ff. I, S. 266 ff.; Wellhausen, Die Komposition d. Hexateuchs, JdTh 1876 (u. 1877) bes. S. 551 ff.; Datema, De dekalog, Utrecht 1876; Lemme, Die religionsgeschichtl. Bedeutung d. Dekalogs, Bresl. 1880; Dillmann, D. Bücher Exodus u. Levitikus, Leipzig 1880 S. 200 ff.; Philippi, Zur Eintheilung des Dekalogs, ZkWL 1881, S. 449—468; Reuß, Die Geschichte der Heil. Schriften AT., Braunschweig 1881, S. 92 f.; Delitzsch, Der Dekalog in Exodus und Deuteronomium, ZkWL 1882 S. 281—293; Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums, Bielefeld u. Leipzig 1884 S. 502 ff.; Kuenen, Histor.-krit. Einl. in d. Bücher des AT., deutsche Ausg., Leipzig 1887 I, 1, S. 233; Kittel, Geschichte d. Hebräer, Bd I, Gotha 1888 S. 179. 188. 213. 221 ff.; Naumann, D. Dekalog u. d. sinaitische Bundesbuch im innern Zusammenhang dargestellt, ZkWL 1888 S. 551—571; Lotz, Gesch. u. Offenbarung im AT., Leipzig 1891 S. 289; Budde, Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbes. der Quellen J und E. ZATW 1891 S. 193—234 bes. 215. 220. 224; Baentsch, Das Bundesbuch, Halle 1892 S. 92 ff.; Meisner, Der Dekalog. E. krit. Studie I. Der Dekalog im Hexateuch, Halle 1893; König Einleitung in das AT., Bonn 1893 S. 187. 200. 204; Smend, Lehrb. der alttestam. Religionsgesch., Freib. i. Br. 1893 S. 47. 273. 278; Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, Freiburg i. B., S. 213 f., 217 ff.; Staerk, Das Deuteronomium, Leipz. 1894 S. 29 ff., 40 ff.; Steuernagel, Der Rahmen d. Deuteronomiums, Halle 1894 S. 5 f., 56 ff.; Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, Halle 1896 S. 86 ff.; Dillmann, Handb. der alttestam. Theologie, Leipzig 1895 S. 228. 425 ff.; H. Schultz, Alttest. Theologie, 5. Aufl., Göttingen 1896 S. 147. 153 ff. 344 ff.; Driver, Einleitung in die Litteratur des AT., deutsche Ausg., Berlin 1896 S. 33 ff.; Krätzschmar, D. Bundesvorstellung im AT. in ihrer geschichtl. Entwickelung untersucht, Marburg 1896 S. 70—99; Klostermann, Geschichte des Volkes Israel, München 1896 S. 57—59.

Der Dekalog (ὁ und ἡ δεκάλογος) werden nach dem Vorgang der Kirchenväter die nach Ex 20, 1, Dt 4, 12. 13; 5, 4. 19—23; 10, 4 von Gott zu dem am Sinai vor ihm versammelten Israel gesprochenen Worte genannt, welche Ex 20, 2—17 und ein wenig

abweichend Dt 5, 6–18 mitgeteilt werden. Dieselben hat Gott nach der deutlichen Aussage von Dt 4, 13; 5, 19; 9, 10. 11; 10, 4 und gewiß auch nach der Meinung von Ex 24, 12; 31, 18; 32, 15. 16; 34, 1. 28 sowie 25, 16. 21 auch auf die beiden Steintafeln geschrieben, die den Inhalt der Bundeslade bildeten. Wir pflegen diese Grundsätze des alten Bundes als „die zehn Gebote“ zu bezeichnen. Im AT. heißen sie die „zehn Worte“ עשרת הדברים (LXX *οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα ῥήματα*), Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4 vgl. Ex 24, 3, nicht, weil sie keine Gebote wären, sondern weil sie als die Worte, auf welchen gewissermaßen die persönliche Bekanntschaft Israels mit seinem Gotte beruhte, der sie zu ihm gesprochen hatte, eine höhere Bedeutung besitzen. Diese einzigartige Bedeutung der Zehn Worte kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie allein auf den zwei Tafeln standen und daß diese Tafeln „die Bundestafeln“ לחות הברית (Dt 9, 9. 11. 15) heißen, die Lade aber, welche die Tafeln enthielt, „die Bundeslade“ ארון הברית (Nu 10, 33; 14, 44 Dt 10, 8; 31, 9. 25. 26., Jos 3, 3. 6 u. ö.; Ri 20, 27; 1 Sa 4, 3 ff., 2 Sa 15, 24; 1 Kg 3, 15; 6, 19; 8, 1. 6; Jer 3, 16) genannt wird, weil die auf den Tafeln verzeichneten Worte die Grundlage des Sinaibundes bildeten. Dasselbe soll auch ausgedrückt werden, wo die Zehn Worte „das Zeugnis“ העדות, d. i. die grundlegende Bezeugung des göttlichen Willens genannt werden.

Es ist nicht zutreffend, den Dekalog als eine Auswahl der für die Gemeinde wichtigsten Gesetze zu bezeichnen. Er ist vielmehr ein selbstständiges in sich geschlossenes Ganze: ein Grundriß des Willens Gottes an Israel und den einzelnen Israeliten, der richtig verstanden dem religiös-sittlichen Leben zugleich seine Schranken anweist und sein Wesen als Ergebung gegen Gott und Abkehr vom Bösen bestimmt. Allerdings sind die Zehn Worte, weil das Verhältnis zwischen dem Schöpfer und den geschaffenen Menschen ein solches ist, daß diesen vor allem durch Offenbarung der sittlichen Anforderungen Gottes dessen Wesen enthüllt werden muß, lauter Gebote oder Verbote. Jedem der zehn Gebote giebt aber die in der Einleitung des Ganzen: „Ich bin Jahwe dein Gott“ ausgedrückte Idee eine über den Inhalt des Gebotes oder Verbotes hinausragende Bedeutung für die religiös-sittliche Erkenntnis. Die Menge der die Tora Israels bildenden Gesetze kann auch nicht als eine Vermehrung der zehn Gebote angesehen werden, sondern sie ist, obgleich einzelne davon den zehnen zugesellt werden könnten oder Wiederholungen einzelner von diesen sind, im ganzen nicht in eine Reihe mit denselben zu stellen. Eher kann man sie bezeichnen als eine Entfaltung der in den Zehn Worten ausgedrückten sittlich-religiösen Idee zu einem den geschichtlichen Verhältnissen des alten Israel entsprechenden Volksgesetze von religiös-politischem Charakter. Auch die Zehn Worte selbst verleugnen den geschichtlichen Platz ihres Ursprungs nicht. Die Verbote, andere Götter neben Jahwe und Bilder zu verehren, waren nur im Altertum von Nöten, und das Sabbathgebot stellt eine aus der Reihe der rein sittlich-religiösen heraustretende Forderung gottesdienstlicher Leistung auf, die im Deuteronomium noch dazu durchaus israelitisch begründet wird. Ferner betreffen die Gebote und Verbote nach ihrem Wortlaute mit einer Ausnahme nur das äußere Handeln, nicht die Gesinnung, womit das Vorwiegen des Verbotes gegenüber dem Gebote zusammenhängt, und die vorkommenden Drohungen und Verheißungen gehen sämtlich bloß auf das irdische Leben. Gleichwohl ist in den Zehn Geboten die Form gegeben, die den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Erkenntnis des Gotteswillens in sich aufnehmen kann. Das liegt aber daran, daß es eben der Kern der alttestamentlichen Tora ist, der den Inhalt der Zehn Gebote bildet, und daß deshalb auch das geschichtlich Bedingte daran so enge mit dem allgemein Giltigen zusammenhängt, daß bei tieferer Betrachtung sogleich die ewig wertvollen sittlich-religiösen Ideen hervortreten. Wie der Christ im Jahwe des AT. den Gott erkennt, der sich durch Jesus Christus als den ewigen Vater offenbart hat, so sieht er sich durch die alttestamentlichen Gebote, worin Jahwe seine Einzigkeit, seine Unabbildbarkeit und die Heilighaltung seines Sabbaths einschärft, angewiesen, den lebendigen Gott als das eine höchste Ziel und Gut zu verehren, keusche Wahrung des Unterschiedes zwischen dem göttlichen und dem irdischen Wesen nicht außer Acht zu lassen und über den durch die irdische Arbeit zu erreichenden Zwecken nicht der höhern Bestimmungen des Menschen zu vergessen, die ein Ruhen von der Arbeit des Lebens bedingen. Ebenso setzen sich alle Worte des Dekalogs im Licht der neutestamentlichen Gotteserkenntnis in Gebote um, die das Herz, die Gesinnung betreffen und im Grundgebote der Liebe zu Gott und den Mitmenschen zusammenlaufen. Aber auch schon in seinem Wortlaute geht der Dekalog tiefer als bloß auf das äußere Handeln, indem wenigstens das letzte Gebot nicht ein Thun, sondern ein Begehren (vgl. Rö 7, 7) verbietet, wenn damit auch in erster Linie ein sich in Thaten umsetzendes Begehren gemeint sein wird (vgl. Mc 10, 19).

Die Anrede geht im allgemeinen an das Volk, wie sich sofort in dem הוצאתיך zeigt, doch zugleich an jeden einzelnen im Volke, was da, wo es heißt, „dein Vater, deine Mutter, dein Sohn, dein Nächster" auf der Hand liegt. Wir, denen das Volksgesetz zum Menschheitsgesetz geworden ist, beziehen alle Anreden desselben auf jeden einzelnen, zu dem die Stimme des Gebotes gelangt.

Über die Einteilung des Dekalogs bestehen Meinungsverschiedenheiten. Die Juden rechnen Ex 20, 2 als erstes, V. 3—6 als zweites Gebot, das zehnte ist dann V. 17. Die griechisch-katholische und die reformierte Kirche nehmen V. 3 als erstes, V. 4—6 als zweites und V. 17 ebenfalls als zehntes Gebot, der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche gilt V. 3—6 für ein Gebot und V. 17 für zwei. Die älteste Bezeugung ist für die zweite dieser Zählungen vorhanden, welche sich schon bei Philo und Josephus findet. Dieselbe ist auch gewiß die richtige, da in den Gegenständen der bösen Lust, die im letzten Gebot genannt werden, kein genügender Grund liegt, zwei Gebote daraus zu machen, der Exodus-Text es auch nicht gestattet, und da ferner die Einleitung „Ich bin Jahwe dein Gott" u. s. f. zwar ein höchst bedeutungsvolles Wort, aber doch kein Gebot ist, wie die andern es alle sind, während das Verbot der Bilderanbetung neben dem Verbote, andern Göttern zu dienen, keineswegs selbstständiger Bedeutung ermangelt. Die jüdische (talmudische) Zählung ist zuerst erwähnt von Julian apost. in Cyrilli Alex. c. Jul. lib. V. Der erste sichere Vertreter der römischen und lutherischen Zählung ist Augustinus. Die Samaritaner haben hinter Ex 20, 17 und Dt 5, 18 noch ein aus Dt 27, 2—7 und 11, 30 entlehntes Gebot und behaupten, daß der Text der Juden nur neun Gebote enthalte, eine Behauptung, die ohne Wert ist.

Der Dekalog ist im Exodus meist in 9, im Deuteronomium immer in 10 Paraschen eingeteilt und zwar so, daß dadurch nicht die jüdische Einteilung bestätigt wird, sondern die augustinische bestätigt würde, wenn nicht eben im Exodustexte die Zerfällung von V. 17 in zwei Paraschen nur in einem kleinen Teil der Handschriften vorhanden und offenbar aus dem Deuteronomium dahin gekommen wäre. Da jedenfalls die Einteilung in 9 Paraschen mindestens so alt ist wie die andere, so ergiebt sich, daß die Parascheneinteilung mit der Einteilung des Dekalogs in zehn Worte in keinem notwendigen Zusammenhang steht. Bemerkenswert ist dabei, daß die Verseinteilung nirgends die Zerlegung des Lustverbotes in zweie anerkennt. Auch die neben der gewöhnlichen hergehende zweite (obere) Accentuation des Dekalogs hat mit seiner Einteilung in zehn Worte oder Gebote nichts zu schaffen. Sie verbindet Ex 20, 2—6. 8—11. 13—16 zu je einem Verse, und man sieht besonders an V. 13—16, was ja vier Gebote sind, daß sie sich wenig genug um die Einteilung in zehn Worte kümmert.

Der Tafeln waren es 2 nach Angabe sowohl des Jahwisten (J), Ex 34, 1. 4, als der Priesterschrift (A), Ex 31, 18ᵃ; 32, 15ᵃ; 34, 29, als des Deuteronomiums (D), Dt 4, 13; 5, 19; 9, 9—11; 10, 1—3. Beim Elohisten (E) wird die Zahl keinmal angegeben, vgl. Ex 24, 12; 31, 18ᵇ; 32, 15ᵇ. 16. Es wird wohl anzunehmen sein, daß auf jeder Tafel 5 der „Worte" gestanden haben, und bei der für richtig zu haltenden Zählung, wonach das Elterngebot das fünfte ist, ergiebt sich so das sehr passende Verhältnis, daß auf die 1. Tafel die Gebote der pietas, auf die 2. die der probitas fallen. Minder gut nimmt Augustin nur die ersten drei als Gebote der 1. Tafel, Calvin nur die ersten 4, indem sie das Elterngebot als auf das Verhalten gegen Mitmenschen gerichtet zur 2. Tafel ziehen. Mit spricht dabei die Rücksicht auf die große Länge des Bilderverbotes und des Sabbathgebotes. Allein es bleibt, auch wenn man das Elterngebot zur 2. Tafel zieht, die Länge des auf die 1. kommenden Teiles unverhältnismäßig groß, man müßte auch noch das Sabbathgebot auf die 2. rücken, um auf beide ungefähr gleichviel Worte unseres Dekalogtextes zu bringen.

Nun ist aber die große Verschiedenheit in der Länge der einzelnen Gebote überhaupt sehr auffällig, und da sie dadurch entsteht, daß bei den längeren Geboten zu der kurzen Befehlsformel, womit auch diese beginnen, Verheißungen, Drohungen oder weitere Ausführungen hinzutreten, so liegt die Annahme sehr nahe, daß der ursprüngliche Dekalog nur aus den 10 kurzen Sätzen bestanden habe, auf welche allein auch die Bezeichnung „Zehn Worte" wirklich paßt: 1. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. 2. Du sollst dir kein Gottesbild machen. 3. Du sollst den Namen Jahwes deines Gottes nicht mißbrauchen. 4. Gedenke des Sabbathtages ihn zu heiligen. 5. Ehre deinen Vater und deine Mutter. — 6. Du sollst nicht töten. 7. Du sollst nicht ehebrechen. 8. Du sollst nicht stehlen. 9. Du sollst nicht falsch zeugen wider deinen Nächsten. 10. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. In dieser Form sich den Dekalog auf die beiden Tafeln,

fünf Worte auf eine jede geschrieben zu denken, ist ohne Schwierigkeit. Die Tafeln brauchten dann auch nicht zu schwer zu sein, um von Mose auf den Sinai hinauf und herunter getragen zu werden (Ex 32, 15; 34, 1. 4).

Zu den Zusätzen, die zu den ursprünglichen Worten hinzugefügt worden sind, finden sich mehrere Ausdrücke, die sonst nur oder wenigstens am gewöhnlichsten im Deuteronomium vorkommen. Es ist aber nicht richtig, wenn daraus geschlossen wird, die Zusätze seien überhaupt deuteronomisches Ursprungs und aus dem Deuteronomium erst in den Exodustext gekommen. Denn zu diesen Zusätzen sind im Deuteronomium neuerdings Erweiterungen gefügt worden, und die sind dem Exodustexte fremd geblieben. Daß einzelnes durch Abschreiber aus dem Deuteronomium in den Exodus herübergebracht worden sein möge, z. B. „und der Fremdling, der in deinen Thoren ist“, ein Ausdruck, der häufig im Deuteronomium und sonst nie vorkommt, läßt sich nicht abstreiten, ist aber doch ungewiß.

Der deuteronomische Text unterscheidet sich aber nicht nur durch die erwähnten Erweiterungen (die beweisen, daß er der jüngere ist) vom Exodustexte, sondern auch durch einige Abweichungen im Wortlaute, die zum Teil sogar die Hauptformeln betreffen (im Sabbathgebote: זכור — שמור; im Falschzeugnisverbote: עד שקר — עד שוא; das Verbot des Begehrens beginnt im Ex. לא תחמד בית רעך, im Dt לא תחמד אשת רעך, worauf hier mit anderm Zeitworte folgt לא תתאוה בית רעך). Von Änderung des ursprünglichen Textes mit bewußter Absicht kann dabei augenscheinlich nicht die Rede sein, es ergiebt sich vielmehr, daß zu der Zeit, wo das Deuteronomium geschrieben ward, der Text des Dekalogs nicht in jedem Worte feststand, und daß man daran keinen Anstoß nahm. Sorglosigkeit gegen den genauen Wortlaut eines Textes ist auch sonst die Art des israelitischen Volkes wie überhaupt des Altertums, und deshalb muß man sich nicht zu sehr darüber wundern, daß dem Schwanken des Dekalogtextes nicht durch Vergleichung der Tafeln ein Ende gemacht worden ist. Diese war außerdem durch die Unzugänglichkeit des Allerheiligsten, worin die Bundeslade mit den Tafeln stand, verhindert; sie durfte aber auch verwehrt sein, eben deshalb, weil man sich an dem vorhandenen Texte, schwankend wie er war, vollkommen genügen ließ. Wie wenige werden es auch gewesen sein, die damals Texte verglichen und dabei die Verschiedenheit bemerkt haben!

Eine besondere Bewandtnis hat es mit dem Sabbathgebote. Anstatt dasselbe auf das Sechstagewerk der Weltschöpfung mit dem Ruhen Gottes am siebenten Tage zu begründen, wie es im Exodus geschieht, sagt das Deuteronomium, daß Jahwe den Sabbath zu halten geboten habe zur Erinnerung an die Dienstbarkeit Israels in Ägypten und die Errettung aus derselben durch Gottes Eingreifen. Schwer ist zu glauben, daß der Verfasser des Deuteronomiums jene Begründung, die im Exodus steht, hätte fallen lassen, wenn sie in seiner Vorlage gestanden hätte. Doch ist der Schluß, daß sie erst später in den Dekalog eingesetzt worden sein müßte, immerhin unsicher und bleibt jedenfalls die Möglichkeit offen, daß es schon zur Zeit, wo Dt 5 geschrieben ward, Dekaloghandschriften gegeben habe, worin jene Begründung der Sabbatheinrichtung enthalten war. Meist wird jetzt allerdings angenommen, daß sie eine nachdeuteronomische (bez. nachexilische) Ergänzung des Dekalogs auf Grund von Gen 2, 1–4ª sei, doch stimmen die Ausdrücke im Dekalog nicht zu denen in dieser Genesisstelle (vgl. Lotz, **Quaestiones de historia sabbati, p. 94–100**).

Der mosaische Ursprung des Dekalogs, zum wenigsten der 10 Formeln, die ihn ursprünglich bildeten (s. o.), wird noch von Delitzsch, Dillmann, Lemme, König, Kittel, Driver u. a. behauptet, während Nöldeke schon 1869 diese Ansicht für sehr bedenklich erklärt hat, und neuerdings nicht nur Wellhausen, Stade, Cornill sie verworfen haben, sondern auch Smend und H. Schultz daran irre geworden sind. Als Hauptgrund dagegen ist immer geltend gemacht worden, daß das Bilderverbot nicht auf Mose zurückgehen könne, weil die Verehrung Jahwes im Bilde im Nordreich zu allen Zeiten, in Juda wenigstens vor Salomo unangefochten im Schwange gewesen sei. Thatsache ist jedoch nur dies, daß öfters Bilderdienst vorgekommen ist, nicht aber, daß er unanstößig gewesen sei. Immer haben, soweit wir wirklich etwas wissen, die rechten Vertreter der Jahwereligion ihren Gott ohne Bild zu verehren für das Richtige gehalten, und namentlich da, wo die heilige Lade sich befand, in Silo und nachher in Jerusalem, wo die mosaischen Grundsätze doch wohl am reinsten überliefert und am strengsten befolgt wurden, hat es kein Jahwebild gegeben (über das Ephod 1 Sa 21, 10 vgl. d. A.). Daß aber das dekalogische Verbot des Bilderdienstes diesen hätte ganz unmöglich machen müssen, wenn es vorhanden gewesen wäre, daß es insonderheit notwendig den Jerobeam verhindert haben

würde, den Stierdienst einzuführen, kann niemand behaupten, der daran denkt, was heutzutage trotz dem Gesetz und dem Evangelium in der christlichen Kirche möglich ist. Als ein anderer Grund gegen die mosaische Herkunft des Dekalogs wird geltend gemacht, daß das Sabbathgebot die Ansässigkeit Israels in Kanaan voraussetze. Aber wenn die Sabbathruhe auch für das Nomadenleben keine so eingreifende Bedeutung hat, wie für das Leben des Ackerbauers und Städters, so kann sie doch auch in jenem zur Geltung kommen, und Israel war auch zur Zeit Moses kein reines Nomadenvolk mehr und sollte eben damals ganz aufhören eins zu sein.

Weiter wird darauf hingewiesen, daß der Dekalog der prophetischen Denkweise, keineswegs aber der der vorprophetischen Zeit Israels Ausdruck gebe. Daß Israel vor allem durch Erfüllung der sittlichen Pflichten Jahwes Zufriedenheit zu erwerben habe, nicht durch Opferdienst, der eine Nebensache darstelle, das gerade sei die erst von den Propheten seit Amos zur Geltung gebrachte Erkenntnis, und der Dekalog müsse umsomehr für ein Erzeugnis der prophetischen Periode gelten, als in der ältern Zeit das Volk vor allem im Kultus sich seiner Gemeinschaft mit dem nationalen Gotte habe bewußt werden müssen. In die Erfüllung der Moralgebote des Dekalogs habe das älteste Israel seine religiöse Eigentümlichkeit nicht setzen können. Die Lehre der spätern Propheten, welche die moralische Pflicht und zwar gleichmäßig gegen alle Menschen für den einzigen Inhalt des göttlichen Willens erkläre, löse den nationalen Charakter der Religion eben auf. Dagegen ist einzuwenden, daß die Frage, ob in der mosaischen Religion, die allerdings als eine national beschränkte auftrat, solche fast rein sittliche Gebote zum Grund des Verhältnisses zwischen Gott und Volk gelegt werden konnten, nicht vom Standpunkt der allgemeinen Religionsgeschichte aus beantwortet werden darf. Denn es handelt sich hier um etwas, was einzig in seiner Art ist. Es ist nicht zu fragen, ob beim Entstehen einer Volksreligion ein solches Gesetz als Ausdruck des Wesens derselben sich ergeben kann, sondern ob es undenkbar sei, daß die Offenbarungsreligion des alten Bundes mit einem solchen Gesetze ausgestattet worden, d. h. ob Gott, wenn er diese sittlichen Forderungen in den Mittelpunkt des zwischen ihm und Israel zu begründenden Bundesverhältnisses rückte, damit etwas den geschichtlichen Zuständen unangemessenes that. Das aber ist nicht zu behaupten. Denn die Worte des Dekalogs waren dem Volke durchaus verständlich, und wenn damit, daß diese sittlichen Forderungen in einer sonst in Volksreligionen unerhörten Weise für die Hauptsache der Religion erklärt wurden, dem israelitischen Gottesglauben ein ihn über die Heidentümer erhebender sittlicher Grundtrieb erteilt worden ist, den das Volk nicht gleich begreifen konnte, aber zunächst auch nicht ganz zu verstehen brauchte, so ist dies eben das, was den Offenbarungscharakter der mosaischen Religion ausmacht. Mose ist gewiß nicht ohne Verständnis dafür gewesen, wenn auch außer stande, alle Folgerungen daraus zu ziehen, was übrigens noch für die letzten der alttestamentlichen Propheten gilt.

Zum Beweise dafür, daß der Dekalog nicht aus der Zeit Moses, sondern aus der der spätern Propheten stamme, genügt der Hinweis darauf nicht, daß diese Propheten ebenso wie der Urheber des Dekalogs die Überzeugung hegen, Gott verlange vor allen Dingen die Erfüllung der sittlichen Gebote. Denn es kann nicht von vornherein als feststehend angesehen werden, daß den Propheten diese Einsicht zuerst aufgegangen sei. Sie selbst behaupten ja das Gegenteil. Es müßten also im Dekalog bestimmtere Merkmale der Zeit, wo die Propheten diese Wahrheit vertraten, nachgewiesen werden. Es sind aber keine vorhanden. Der Dekalog stellt die alleruntersten sittlichen Forderungen in der allereinfachsten Form auf, während die Propheten ganz entwickelten und verwickelten Verhältnissen gegenüber die sittliche Wahrheit zu vertreten und daher gegen Erscheinungen zu kämpfen haben, an die kein Wort im Dekalog erinnert. Bedrückung der kleinen Leute, Wucher, Vereinigung großer Mengen Grundbesitz in weniger Hand, Bestechlichkeit und Ungerechtigkeit der Richter und Obrigkeiten, Anwendung von Kniffen und Ränken, um das Recht zu beugen, nebst scheuslicher Unzucht, das sind doch neben dem Götzendienst die Gegenstände der Klagen der Propheten. Von ihren Predigten würde der Niederschlag sittlicher Lehre ein ganz anderer sein als die „Zehn Worte“, und ein unbefangenes Auge sieht, daß diese nur einer viel ältern Zeit mit unvergleichlich viel einfältigern Verhältnissen entstammen können. Wohl geschieht es einmal, daß Hosea (Hos 4, 2) unter anderen auch einige Sünden aufzählt, welche Übertretungen von dekalogischen Geboten sind, denn dergleichen kamen damals auch vor, aber aus solchen verstreut sich findenden Aussprüchen läßt sich der Ursprung dieser Gebote nicht erklären; im Gegenteil ist es, wenn auch durch jene Stelle nicht geradezu bewiesen werden kann, daß Hosea den Dekalog gekannt hat, doch die natürlichste Annahme, daß er bei diesen Worten ihn vor Augen gehabt hat.

Die elohistische Pentateuchquelle (E) ist es, in deren Zusammenhang der Dekalog im Exodus steht. Wer ihn für altüberliefert hält, nimmt jedoch an, daß auch der Jahwist (J) und die Priesterschrift (A) ihn enthalten haben. Der Redaktor hat ihn, abgesehen vom Deuteronomium, natürlich nur einmal stehen lassen können. Daß er in A gestanden hat, bezweifelt auch niemand, wohl aber ist die Meinung aufgestellt worden (Wellhausen, Jülicher, Budde u. a.), daß J einen andern Dekalog, nämlich Ex 34, 14—26, als sinaitische Grundgesetzgebung aufgestellt habe, ein Stück, von dem schon Goethe gemeint hat, daß es die Gebote enthalte, die auf den Tafeln gestanden. Allein so wahrscheinlich es auch ist, daß diese Gebote in J nicht, wie es im jetzigen Texte aussieht, zur Erneuerung des gebrochenen Bundes, sondern zur ersten Eröffnung des Gotteswillens gehört haben und nur bei der Zusammenarbeitung von E und J hier bei der Bundeserneuerung untergebracht worden sind, so ist doch durchaus nicht zu beweisen, daß sie nach J das auf die Tafeln geschriebene Grundgebot gebildet hätten. Denn 34, 28^{b} ist der Bericht über die Ausführung nicht des in V. 27 Befohlenen, sondern des in V. 1 Angekündigten, also ist Jahwe das Subjekt zu „und er schrieb" in V. 28^{b}, und der Inhalt seiner Schrift ein anderer als der, den aufzuschreiben Mose in V. 27 geheißen wird. Auch würde schwerlich die Beschreibung der Tafeln mit den Worten „schreib dir auf" befohlen worden sein, und daß die 40 Tage und 40 Nächte von Mose zur Anfertigung dieser Schrift gebraucht worden seien, wie es verstanden werden müßte, wenn V. 27 und 28 zusammenzunehmen wären, ist gewiß nicht die Meinung des Erzählers. Es hat keine Schwierigkeit anzunehmen, daß auch in J zwischen 19, 25 und 20, 18 die Mitteilung des Dekalogs durch Gott an das Volk berichtet gewesen sei. 34, 10—27 aber mag bei J hinter 24, 1. 2. 9. 10 gestanden haben, worauf dann gefolgt wären: 24, 4^{a}. 7. (8), ferner die bei der Verbindung von J mit E als überflüssig weggebliebene Erzählung vom Empfang der Tafeln bei einem vierzigtägigen Aufenthalt Moses bei Gott (24, 18^{b}; 34, 28^{a}), die Geschichte vom goldenen Kalb und endlich der Bericht über die Wiederherstellung des Bundesverhältnisses und der Tafeln. In 34, 1. 2 die Worte „wie die frühern waren" und „welche auf den Tafeln gewesen sind, die du zerbrochen hast" für Einsätze zu erklären und zu behaupten, das ganze Kapitel Ex 34 sei eigentlich ein Teil des jahwistischen Berichtes über die erste Bundschließung (Wellhausen, Jülicher u. a.) ist unberechtigte Willkür.

Während wir demnach mit guten Gründen daran festhalten, daß unser Dekalog als ein Erbteil aus der mosaischen Zeit in sämtlichen Pentateuchquellen gestanden hat, ist von der neuern Hyperkritik sogar behauptet worden, daß ihn ursprünglich nicht einmal die elohistische Quelle („E^{1}") gehabt habe, daß er vielmehr erst später (nach Meisner und Steuernagel aus dem Deuteronomium) in diese eingefügt worden sei, welche ursprünglich entweder gar keine Sinaigesetze mitgeteilt hatte (Steuernagel) oder einen andern Dekalog, welchen man aus Ex 22, 27. 28 und 23, 10—16 wiederherstellen zu können meint (Meisner, Staerk). Maßgebend sind dabei in erster Linie die aus religionsgeschichtlichen Erwägungen entnommenen Gründe für späten Ursprung des Dekalogs, die wir bereits widerlegt haben. Dann auch sprachliche Gründe. Allein wir haben oben nicht einmal für die Annahme eines erst deuteronomischen Ursprungs der Erweiterungen des Zehnwortes genügenden Grund in seiner Sprache gefunden. Die Behauptung, daß der Dekalog in seiner Gänze durch seine Sprachfarbe als deuteronomisches Schriftstück erwiesen werde (Meisner), richtet sich selbst (vgl. ThLB 1894 Nr. 9).

Wilhelm Lotz.

Dekan. — Du Cange s. v.

Decanus, *δεκαδάρχης* hieß ursprünglich der Anführer von 10 Soldaten, einer **decania**. Der Ausdruck wurde zur Bezeichnung einer kirchlichen Würde gebraucht zuerst, wie es scheint, in den Klöstern, vgl. **Jo. Cass. Inst. IV**, 7. 10. 17; **Regula Bened.** 21 u. ö. Von dort ging die Bezeichnung auf die Kollegiatkirchen über (s. d. A. Kapitel). Seit der Zerlegung der Bistümer in Parochien erscheinen **decani** auch unter der Parochialgeistlichkeit (s. d. A. Archidiakonus Bd I S. 783, 39—47). Über die Dekane in dem friesischen Teil des Bistums Münster s. Friedberg, Kirchenrecht, 4. Aufl. S. 170, 2. Das Amt fand in modifizierter Weise Eingang in die protestantischen Kirchen beider Bekenntnisse. In den lutherischen Kirchen kommen Dekane meist unter dem Namen der Superintendenten (s. d. A.) vor, doch in manchen Fällen von ihnen unterschieden und ihnen subordiniert. In den reformierten Kirchen erscheinen sie als Vorsteher der verschiedenen Abteilungen der Geistlichkeit, der Kapitel in Ländern deutscher Zunge, der Klassen in Ländern französischer Zunge.

Herzog †.

Dekretalen s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Dekretisten, mittelalterliche Bezeichnung für die Lehrer des kanonischen Rechts.

Delegation s. die Art. Gerichtsbarkeit, geistliche, Legaten und Nuntien.

Delitzsch, Franz, gest. 1890. — V. H. Hilprecht in The Old Testament Student VI, 209 ff.; S. J. Curtiß, Franz Delitzsch, Edinb. 1891; A. Köhler in NkZ I, 234 ff.; v. Orelli im (Baseler) Kirchenfreund XXIV, 97 ff.; W. Baudissin in Expositor 1890, S. 465 ff.; W. Faber u. a. in Saat auf Hoffnung XXVII, 133 ff., 147 ff., XXVIII, 83 ff., XXIX, 15 ff., XXXI, 132 ff, XXXII, 180 ff.; O. Zöckler im Daheim XXVI, 436 ff.; Allg. ev.-luth. Kchztg. XXIV, 52 ff., 282 ff.

Franz Delitzsch, Professor der Theologie, Geh. Kirchenrat und Domherr, war ein durch umfassende Gelehrsamkeit, insbesondere auf dem gesamten Gebiete der alttestamentl. Wissenschaft, hervorragender, durch persönliche Liebenswürdigkeit und die Gabe begeisternder Anregung höchst einflußreicher Vertreter der lutherischen Orthodoxie des 19. Jahrh., dessen eigene Entwickelung zugleich die kirchliche theologische Entwickelung eines großen Teiles seiner Zeitgenossen widerspiegelt. Der Name Delitzsch ist als Familienname zuerst aus der Reformationszeit belegbar, in welcher ein aus der Epistolae virorum obsc. bekannter Magister Andreas Delitzsch (eigentlich Propst oder gräzisiert Epistates aus Delitzsch) in naher Beziehung zu der Universität Leipzig genannt wird; vgl. Saat a. H., XXII, 85 ff. Franz Delitzschs Großvater, Gottfried Dölitzsch, stammte aus Windisch-Luppa bei Oschatz in Sachsen. Er trat, 20 Jahre alt, am 1. Nov. 1777 als Grenadier in die 1. Grenadier-Kompagnie eines Kurfürstl. sächs. Infanterie-Regiments, welches von dem General-Leutnant Ludwig Edler von Lecoq befehligt wurde und erhielt am 23. Mai 1787 „im Feldlager bei Großenhayn" den erbetenen Abschied bewilligt, nachdem er sich „in allen Zehn Jahr einen Monath die gantze Zeit über sowohl auf Zug und Wachten im Lande, als auch im Felde bei allen vorgefallenen Occasionen und in allen andern anbefohlenen Diensten dergestalt ehrlich und rechtbeschaffen, auch tapfer erwiesen, daß Ich (der Regimentschef) und alle Offiziere ein sattsames Vergnügen und Wohlgefallen darüber zu bezeugen Ursache gehabt, ihn auch noch länger zum Dienst wissen und behalten möchten." Da die Eltern während der langen militärischen Dienstzeit des Sohnes in ihren Vermögensverhältnissen zurückgegangen waren, ging dieser nach Leisnig, um „einen Handel" zu beginnen, während sein Sohn, Johann Gottfried Dölitzsch oder Delitzsch, zu gleichem Zwecke nach Leipzig übersiedelte und sich dortselbst mit einer geborenen Johanna Rosina Müller aus Schkeuditz verheiratete. Nach zehnjähriger kinderloser Ehe wurde ihnen am 23. Februar 1813 ein Sohn, Franz Delitzsch, als einziges Kind geboren.

Die hauptsächlichste Quelle für die Kenntnis von Franz Delitzschs Kindheits- und Jugendzeit ist eine kurze Autobiographie, welche zuerst dänisch in dem norwegischen Missions-Blad for Israel 1883 S. 51 ff., später auch in englischer und deutscher Übersetzung erschien. Hiernach wurde das Knäblein bereits am 4. März 1813 in der St. Nikolaikirche zu Leipzig getauft. Als Paten sind in den kirchlichen Registern unter andern verzeichnet eine Verwandte der Mutter und ein Antiquar Franz Julius Hirsch, nach welchem das Kind die Namen Franz Julius erhielt. Der letztgenannte ist nach Curtiß' sorgfältigen Untersuchungen ohne Zweifel identisch mit dem jüdischen Besitzer eines kleinen antiquarischen Büchergeschäftes Levy Hirsch, welcher mit der Familie Delitzsch zusammenwohnte und eng befreundet war. Aus der Gewohnheit, seinen Paten Onkel Hirsch zu nennen, entstand, wie Franz Delitzsch gelegentlich erzählte, das „Märchen", daß er selbst väterlicherseits von jüdischer Abkunft sei. Die Eltern lebten in dürftigen Verhältnissen. Seine Kindheit und Jugend bezeichnet er selbst als eine harte. Nur durch Hirschs Unterstützung wurde es dem begabten Knaben möglich, sich den gelehrten Studien zu widmen. Er besuchte nach einander die Volksschule, die damals von dem Direktor Plato und dem Vicedirektor Dolz gleitete freie Stadtschule, schließlich das Nikolaigymnasium unter Rektor Nobbe. Im Herbst 1831 bezog er die Universität seiner Vaterstadt Leipzig. Entgegen seiner anfänglichen Absicht, Theologie zu studieren, ließ er sich als stud. philos. et philol. immatrikulieren. Sein Leben lang für alles menschlich Schöne und Edle voll jener Begeisterung, woraus noch eine seiner letzten Schriften: Iris, Farbenstudien und Blumenstücke, Leipz. 1888, erwuchs, pflegte er schon auf dem Gymnasium die Poesie und die Turnkunst, und trat er jetzt in die Burschenschaft ein. Vor allem dürstete seine Seele

nach Wahrheit. Im Streben nach ihr stürzte er sich auf die Systeme der neueren Philosophie. Insbesondere fühlte er sich von Fichtes Idealismus angezogen. Es gärte lebhaft in ihm. Auf der freien Stadtschule völlig zum Rationalisten geworden, pflegte er doch auch Umgang mit Studierenden, welche sich unter bewußter Ablehnung des Rationalismus der alten kirchlichen Auffassung des Christentums zugewandt hatten. Unter ihnen war es namentlich der nachmalige Pädagog Schütz — nicht zu verwechseln mit dem Philologen Chr. Gottfr. Schütz in Jena oder dessen Sohn Karl Jul. —, welcher unablässig daran arbeitete, ihn zum Glauben zu bringen. Nach langem Widerstreben versetzte ihn nach seinen eigenen Worten auf einer der Straßen Leipzigs „ein Strahl von oben in den Zustand, in dem sich Thomas befand, als er rief: Mein Herr und mein Gott!" (eine etwas abweichende Darstellung von D.s Bekehrung in Allg. ev.-luth. Kchztg. XXIV, 52 f.). Ohne sich als Theologiestudierender inskribieren zu lassen (Curtiß S. 9), ging er jetzt zum Studium der Theologie über und betrieb es gemeinsam mit seinen gleichgesinnten Freunden, welche später größtenteils die Begründer der streng konfessionellen Richtung in der lutherischen Kirche Nordamerikas wurden, unter eifrigem Gebet und Lektüre der lutherischen asketischen Litteratur. Daneben setzte er auch weiterhin das Studium der Philosophie fort und ließ besonders die Schriften des katholischen Philosophen Ant. Günther und seines Schülers J. H. Pabst, sowie die des Theosophen Jak. Böhme auf sich wirken. Die drei letzten Jahre seines akademischen Studiums, 1832—34, nennt er selbst die glücklichsten seines Lebens: „sie waren die Zeit meiner ersten Liebe, die Frühlingszeit meines geistlichen Lebens". Am 3. März 1835 promovierte er in Leipzig als Doktor der Philosophie. Während der nächsten 7 Jahre lebte er nun unter dem Titel Magister Delitzsch in seiner Vaterstadt als Privatgelehrter, sich mühsam durch Unterricht, Schriftstellerei u. dergl. des Lebens Unterhalt beschaffend, vor allem aber der Fortsetzung und Vertiefung seiner theologischen und sprachlichen Studien obliegend. Nachdem er bereits auf dem Gymnasium die Anfangsgründe des Hebräischen erlernt, wurde er während seiner Universitätszeit und später, zum Teil gemeinsam mit seinem Freunde Paul Caspari, dem nachmaligen Professor in Christiania, von E. C. Fr. Rosenmüller, Fleischer, J. Fürst u. a. in den semitischen Sprachen gefördert. Die Anfangsgründe des Rabbinischen lernte er von dem Judenmissionar Becker, welcher während der Meßzeiten die in Leipzig zusammenströmenden Juden des Ostens aufzusuchen pflegte. Von dem Umfang und der Gründlichkeit, womit er seine Studien betrieb, legen bereits die in diesen Lebensperioden erschienenen Schriften ein staunenerregendes Zeugnis ab: Zur Gesch. der jüd. Poesie vom Abschluß der h. Schriften des AT. bis auf die neueste Zeit, Leipz. 1836; Wissenschaft, Kunst, Judentum. Schilderungen und Kritiken, Grimma 1838; Anekdota zur Gesch. der mittelalterl. Scholastik unter Juden und Moslemen aus hebr. und arab. Handschriften, Leipzig 1841. Seine Gelehrsamkeit war schon damals in dem Grade anerkannt, daß ihm die Bearbeitung und Katalogisierung der hebr. und syrischen Handschriften der Leipziger Ratsbibliothek anvertraut wurde (Catalogus libr. manuscr. Leipz. 1832 I, 271—314). Nicht minder aber als die Pflege der Wissenschaft lag ihm die Pflege christlicher Gemeinschaft am Herzen. Seelen für seinen innig geliebten Herrn und Heiland zu gewinnen und die gewonnenen durch alle Mittel des Wortes, des Zuspruchs, des Gebets und der Fürbitte bei ihm zu erhalten, war ihm schon damals und blieb ihm zeitlebens ein nie genugsam zu befriedigendes Herzensbedürfnis. Er verstand es, die Friedlosen auf den Weg des Friedens zu führen, die Mühseligen und Beladenen zu erquicken, der Armen und Elenden, der Verlassenen und Verachteten sich zu erbarmen. Seinem liebewarmen Herzen entsprach allezeit seine offene, mitunter allzu offene Hand. Es gab im damaligen Leipzig „Stille im Lande", meist Handwerker, kleinere Kaufleute, untergeordnete Bedienstete, welche abwechselnd in ihren Häusern zu gemeinsamer Erbauung zusammenkamen. Ihre gottesdienstlichen Uebungen leitete sieben Jahre lang von 1835—1842 der gelehrte junge Magister mit seiner herzandringenden und herzgewinnenden Beredtsamkeit. Die religiöse Richtung dieser Kreise war die eines in den Bahnen streng lutherischer Bekenntnistreue wandelnden gesunden Pietismus, welcher ab und zu auch von Mystik und Theosophie sich beeinflußen ließ. Diese Richtung spiegelt sich auch in den mehr praktischen und erbaulichen Schriften D.s aus jener Zeit: Luthertum und Lügentum. Ein offenes Bekenntnis beim Reformationsjubiläum der Stadt Leipzig, Grimma 1839; Der Flügel des Engels. Eine Stimme aus der Wüste im vierten Jubelfestjahre der Buchdruckerkunst, Dresden 1840 (der Engel von Apk 14, 6 ist eine Vorausdarstellung Luthers, sein Flügel eine Vorausdarstellung der Buchdruckerkunst S. 32 ff.); Philemon oder das Buch von der Freundschaft in Christo, Dresden 1842; Wer sind die Mystiker? Leipz. 1842; Das Sakrament des wahren Leibes und

Blutes Jesu Christi. Beicht- und Kommuniongebete, Dresden 1844. Das letztgenannte, erst während seiner akademischen Wirksamkeit veröffentlichte Kommunionbuch, welches 1886 in 7. A. erschien, blieb Delitzsch die liebste unter seinen Schriften. Endlich fallen in diese Zeit die Anfänge seiner Thätigkeit auf dem Felde der Judenmission. „Ich wurde — erzählt er in seiner Selbstbiographie — mit den Judenmissionaren Goldberg und Becker, welche die Leipziger Messe besuchten, um unter den Juden zu wirken, näher bekannt. Diese Männer haben mich zuerst das Volk, aus dem der Heiland nach dem Fleische stammt, lieben und für seine Bekehrung zu dem von ihnen verworfenen Christus beten gelehrt". Nachdem er sich durch gemeinsam mit ihnen unternommene Besuche bei den Juden der Leipziger Messe für den Missionsverkehr vorbereitet hatte, trat er in den Dienst der luth. Mission in Dresden und begleitete Missionar Becker auf einzelnen Missionsreisen. Seine Berichte sind noch in dem Archive der alten Dresdener Mission vorhanden. Eine von ihm ganz besonders sehnlich erwünschte, aber spät gereifte Frucht seiner Missionsthätigkeit war die Bekehrung seines „Onkel Hirsch": am 10. Mai 1843, zwei Jahre vor seinem Tode wurde er als Theodor Hirsch getauft. D. würde den Beruf eines Judenmissionars vermutlich zu seinem Lebensberuf gemacht haben, wenn ihm in Dresden die zu diesem Zwecke erbetene Ordination gewährt worden wäre. Ihre Versagung veranlaßte ihn, sich endgiltig dem akademischen Berufe zuzuwenden (Allg. ev.-luth. Kchzt XXIV, 53). Im Jahre 1842 erwarb er sich in Leipzig den Grad eines Licentiaten der Theologie und habilitierte sich als Privatdocent derselben mit der Dissertation **De Habacuci prophetae vita atque aetate.** Seine akademische Thätigkeit begann er im Sommersemester 1842 mit einer 5stündigen Vorlesung über Jesaja. Weiterhin las er während seiner Leipziger Wirksamkeit über Psalmen, Habakuk, Zephanja, Genesis, hebr. Grammatik, Leidens- und Auferstehungsgeschichte, Nahum, Philosophie der Offenbarung oder Grundlinien der spekulativen Dogmatik, und hielt außerdem ein Disputatorium zur Besprechung kirchlicher Zeitfragen. Seine Vorlesungen erfreuten sich eines außergewöhnlich starken Besuches. Bereits 1844 zum a. o. Professor ernannt, vermählte er sich 1845 mit Fräulein Klara Silber, der hochbegabten und feingebildeten Tochter eines wohlhabenden Leipziger Kaufmannshauses, mit deren nach einander verstorbenen Brüdern ihn eine nahe christliche Freundschaft verbunden hatte. Einen um diese Zeit an ihn gelangten Ruf als ordentlicher Professor nach Königsberg lehnte er aus konfessionellen Gewissensbedenken ab. Dagegen folgte er 1846 einem Rufe als ordentlicher Professor nach Rostock, wo er bis 1850 blieb. Den Kreis seiner Vorlesungen dehnte er hier aus auch auf Hiob, Einleitung in das AT., Stücke aus Jeremia und Ezechiel, Gesch. der Propheten und der prophetischen Schriften, Hoheslied, ferner die Anfangsgründe des Syrischen, Arabischen, Samaritanischen und Persischen, sowie die neutestamentlichen Schriften, Matthäusevangelium, Johannesevangelium, Römerbrief, Galaterbrief, Hebräerbrief und Jakobusbrief. Die Ausarbeitung dieser zahlreichen und schwierigen Vorlesungen nahm seine Kraft und Zeit um so mehr in Anspruch, als er es sich zur Pflicht machte, den Wortlaut bis in die feinsten rhetorischen Einzelheiten schriftlich zu fixieren, ohne sich indessen auf dem Katheder unbedingt daran zu binden: sein Vortrag machte nicht den Eindruck einer reflektierten Reproduktion, sondern den begeisternden Eindruck einer momentanen, unter Ringen sich vollziehenden, dem tiefsten Inneren entströmenden Produktion. Es ist begreiflich, daß durch diese umfangreiche Vorlesungsthätigkeit die schriftstellerische Produktivität etwas zurückgedrängt wurde. Gleichwohl veröffentlichte er in der Zeit von seiner Habilitation an bis zum Ende seiner Rostocker Wirksamkeit: Der Prophet Habakuk ausgelegt, Leipzig 1843, das Muster eines gründlichen und gelehrten Kommentars; Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs, Leipzig 1845, ein feinsinniges Werk, in welchem zum ersten Male auch des nachmaligen Kollegen v. Hofmann Weissagung und Erfüllung einer verständnisvollen und gerechten Würdigung unterzogen wird; **Symbolae ad Psalmos illustrandes isagogicae**, Leipz. 1846; Vier Bücher von der Kirche, Dresden 1847; Vom Hause Gottes oder der Kirche, Dresd. 1849; Aus dem Stammhause der Großherzogin, Rost. und Schwerin 1850. In allen diesen Schriften reflektiert sich ein Streben nach Verbindung lebendiger Frömmigkeit in streng konfessionell lutherischer Fassung mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Gründlichkeit.

Im Jahre 1850 nahm D. einen Ruf nach Erlangen an, woher er einige Jahre zuvor die theologische Doktorwürde erhalten hatte. Die dortige lutherisch-theologische Fakultät war zu jener Zeit in raschem Aufblühen und die bayerische protestantische Landeskirche unter dem Einfluß nicht minder der Fakultät als des Kirchenregiments in ihrer Befestigung

auf dem Boden des luth. Bekenntnisses begriffen. Ein solcher Wirkungskreis entsprach D.s innerster Neigung. Mit seinen theologischen Kollegen, welche in brüderlicher Einmütigkeit zusammenlebten und strebten, in zwanglosen Zusammenkünften über alle wissenschaftlichen und kirchlichen Fragen vertrauten Austausch pflogen, und mit gleichgerichteten Kollegen aus anderen Fakultäten, wie dem Naturforscher und Pädagogen Karl v. Raumer, dem Juristen von Scheurl, dem Philosophen Heyder u. a., nahe Beziehungen unterhielten, verband ihn bald eine innige Freundschaft, besonders mit Thomasius und Hofmann, desgleichen mit dem gelehrten Orientalisten Friedr. Spiegel. In ihrer Mitte entwickelte er eine ausgebreitete und reich gesegnete Thätigkeit. Aus Deutschland, Schottland, Griechenland und anderen Ländern strömten die Zuhörer ihm zu. Er wußte sie durch seine Vorlesungen, welche er jetzt auch auf Erklärung des Levitikus, der Propheten des nördlichen Reiches, Hebräische Archäologie, alttestamentliche Heilsgeschichte, messianische Weissagungen, Apologetik ausdehnte, und in welchen er weniger durch die einheitliche Geschlossenheit der Anschauung oder Strenge der Methode, als durch ausgebreitetes Wissen, unerwartetes Herausgreifen abseits liegender Einzelheiten, geistvolle Beleuchtung des Gegenstandes, Dringen auf persönliche Heilserfahrung förderte, und insbesondere durch seinen persönlichen Verkehr zu fesseln. Wie er es für eine Pflicht hielt, den Einladungen der verschiedensten studentischen Korporationen zu ihren Festen zu folgen und durch zündende Toaste sie zu begeistern, so legte er besonderes Gewicht darauf, auch dem einzelnen persönlich nahe zu kommen und ihn nicht minder in der Frömmigkeit als in der Wissenschaft zu fördern. In seinen Sprechstunden ging er auf die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse seiner Besucher ein, lieh oder schenkte ihnen Bücher und regte sie zu bestimmten Arbeiten an, welche er hinterher auch durchzugehen gerne übernahm. Stand er ihnen bereits etwas näher, so ließ er sich von ihnen auf seinen kurzen Spaziergängen oder in ein Kaffee begleiten. Ganz Vertraute besuchte er auch wohl, besonders bei Erkrankung, auf ihrem Zimmer und betete mit ihnen. Wissenschaftlich Geförderte sah er gerne sich in ihren Wohnungen zu gelehrten Kränzchen zusammenthun, in denen er sie im Talmudischen und Rabbinischen unterrichtete. Junge Gelehrte erfreuten sich seiner besonderen Gunst und Förderung: er beriet sie in ihren litterarischen Unternehmungen, revidierte ihre Druckbogen und unterhielt mit ihnen auch in der Ferne eine lebhafte und lehrhafte Korrespondenz. Sein Bedürfnis, überall, wo es die Wirksamkeit für das Reich Gottes galt, thätig zu sein, ließ ihn sogar viele Jahre lang Sonntags abends einen auch von Bürgern, und Studierenden vielbesuchten Kindergottesdienst halten. Da für ihn die Arbeitszeit täglich schon um 5 Uhr morgens begann und ihre sorgfältigste Ausnützung ihm Gewissenssache war, so ermöglichte er neben seiner Lehr- und Verkehrswirksamkeit auch noch eine reiche schriftstellerische Thätigkeit. Während Das Hohelied untersucht und ausgelegt, Leipz. 1851, noch ein Ergebnis seiner Rostocker Studien war, und das System der bibl. Psychologie, Leipz. 1855 sich noch stark in den Bahnen der Theosophie bewegt, begann jetzt gleichzeitig die Veröffentlichung der Kommentare, welche seinen Ruhm als Ausleger des AT.s in die weitesten Fernen trugen. Zwar der 1. Aufl. seines Genesiskommentars (Leipz. 1852) hielt er selbst für nötig sofort eine zweite folgen zu lassen (Leipz. 1853), welche die theologische Auffassung der ersten philologisch und archäologisch besser begründete. Von vornherein aber auf der Höhe standen sein Kommentar über den Psalter, Leipz. 1859 f. und diejenigen Teile des gemeinsam mit C. F. Keil herausgegebenen bibl. Kommentars über das AT., welche er selbst bearbeitete: Job 1864; Jesaja 1866; Psalmen 1867; und aus späterer Zeit das salomonische Spruchbuch 1873; Hoheslied und Koheleth 1875. Allen diesen Kommentaren, welche eine Reihe von immer erweiterten und verbesserten Auflagen, sowie Übersetzungen in fremde Sprachen erlebten, ist das Streben gemeinsam, die biblischen Bücher als Produkte der göttlichen Offenbarungs- und Heilsgeschichte mit allen Mitteln einer staunenswert ausgebreiteten Gelehrsamkeit zu geschichtlichem und geistlichem Verständnis zu bringen. Spuren der Beeinflussung durch die Theologie seines Kollegen Hofmann sind namentlich in den älteren Auflagen zahlreich. Es wäre auch zu verwundern, wenn auf den empfänglichen Geist und das tiefe Gemüt D.s eine so geistvolle, aus den Tiefen der Schriftanschauung geschöpfte, scharfsinnige und festgefügte Theologie wie die Hofmanns ohne Eindruck geblieben wäre. Aber ein Schüler Hofmanns im engeren Sinne ist er nie geworden. Er war hierzu zu wenig systematisch veranlagt, zu sehr auf Weitschaft des Wissens gerichtet und zu kritisch. Wie ernst er es aber mit der Prüfung der Hofmannschen Anschauungen nahm, zeigt der theologische Briefwechsel zwischen beiden am selben Orte wohnenden Kollegen, welchen W. Volck (Leipz. 1891) herausgegeben hat, und wie ablehnend er sich gegen Grundanschauungen Hofmanns verhielt, sein allgemein als musterhaft anerkannter Kommentar

zum Hebräerbrief (Leipz. 1857), welchen er aus Anlaß des Streites über die Hofmannsche Versöhnungslehre schrieb. Trat er hier für die altprotestantische Versöhnungslehre ein, und ließ er sich auch noch im Jahre 1862 nach Rudelbachs Tod von seinem Freunde Guerike als Mitredakteur der Zeitschrift für die gesamte luth. Theologie und Kirche gewinnen, welche er mit zahlreichen wertvollen Beiträgen schmückte, so widerstrebte es ihm doch schon damals, „die Theologie mit dem Buchstaben der Konkordienformel zu umgittern“. Und hatte er sich bald nach seiner Übersiedelung nach Erlangen in der Flugschrift: die bayerische Abendmahlsgemeinschaftsfrage, Erl. 1852, ganz im Sinne Löhes ausgesprochen, so griff er in den Baumgartenschen Handel und in die Fehde gegen Kahnis entschieden vermittelnd ein durch die Schriften: Die Sache des Prof. Baumgarten theologisch und juristisch beleuchtet von Franz Delitzsch und Ad. v. Scheurl, Erl. 1858, und Für und wider Kahnis, Leipz. 1863. Die anfängliche konfessionelle Strenge milderte sich, ohne daß er darum jemals aufhörte, ein überzeugungstreuer Lutheraner zu sein. Den Bedenken der Kritik gegen die traditionelle Annahme von der Entstehung einzelner biblischer Bücher hat er nie sein Ohr verschlossen. Schon in der 1. A. seines Genesiskommentars hatte er eine zwiefache Quellenströmung in der Genesis anerkannt. In der letzten Zeit seiner Erlanger Wirksamkeit verlor ihm auch die Jesajanische Herkunft von Jes 40—66 und die Danielische Abkunft des Danielbuches mehr und mehr an Sicherheit; vgl. die Einleitung zu Jes 40ff. in seinem Kommentar zu Jesaja und den Artikel Daniel in der 1. und 2. A. dieser Realencyklopädie.

Obwohl bereits 54 Jahre alt und nur nach schweren Kämpfen, in welchen schließlich die Liebe zu seiner sächsischen Heimat den Sieg behielt, entschloß sich D. im Jahre 1867 einem Rufe nach Leipzig Folge zu leisten. Es war ihm dort vergönnt, in jugendlicher Geistesfrische noch fast ein viertel Jahrhundert als hochgefeierter Lehrer zu wirken. In noch reicherem Maße als in Erlangen strömte die Jugend hier zu seinen Füßen zusammen. Er suchte in derselben Weise wie früher auf sie einzuwirken. Mit Engländern und Amerikanern hielt er Jahre lang wissenschaftliche Kränzchen, wodurch er einen tiefgreifenden Einfluß auf die alttestamentlichen Studien in Großbritannien und Nordamerika gewann. Auch seine schriftstellerische Thätigkeit war, nachdem er seine Professur mit einer Vorlesung über Philologie und Musik in ihrer Bedeutung für die Grammatik, besonders die hebräische, Leipzig 1868, angetreten hatte, nur eine erweiterte und vertiefte Fortsetzung der in Erlangen geübten. Sein System der christl. Apologetik, Leipzig 1869, war aus Erlanger Vorlesungen erwachsen. Bereits in Erlangen hatte er durch seinen Vortrag Jesus und Hillel, mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen, Erlangen 1867, angefangen, die Zeitgeschichte und Wirksamkeit Jesu in mehr novellistischer Weise für die Gebildeten zu erläutern. In Leipzig folgten: Handwerkerleben zur Zeit Jesu, Erlangen 1868; Ein Tag in Kapernaum erzählt, Leipzig 1871; Sehet welch ein Mensch! Ein Christusbild, Leipzig 1872. Durch Krankheit zur Genesung, eine jerusalemische Geschichte der Herodierzeit, Leipzig 1873. Ebenso hatte er sich schon in Erlangen eingehend mit Textkritik des A. u. NT. beschäftigt. Zu der hebräischen Psalmenausgabe S. Baers vom Jahre 1861 schrieb er eine Vorrede. Seine Entdeckung des Minuskelkodex Reuchlins zur Apokalypse veranlaßte ihn zur Veröffentlichung zweier Hefte unter dem Titel: Handschriftliche Funde, Leipzig 1861/62; zugleich bestärkte sie ihn in seiner längst gehegten Ueberzeugung, daß die Bibelübersetzung Luthers mannigfacher Berichtigung bedürfe. Es war daher für ihn eine große Freude, von dem sächsischen Kirchenregiment in die zu Halle im Jahre 1873 zusammengetretene Kommission zur Revidierung der Lutherischen Bibelübersetzung delegiert zu werden. Willig opferte er dem Werke viel Zeit und Kraft. Und als sich in manchen kirchlichen Kreisen ein heftiger Widerspruch dagegen erhob, trat er durch die Flugschrift: Die revidierte Lutherbibel, Appell an die luth. Kirche, Leipzig 1884, kräftig dafür ein. In Leipzig erweiterten und vertieften sich seine textkritischen Studien. Früchte derselben sind seine Vorreden zu den von S. Baer seit 1869 veranstalteten massorethischen Texteditionen der AT.lichen Schriften, und insbesondere die Programme: Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kardinal Ximenes, Leipzig 1871; Komplutensische Varianten zum AT.lichen Texte, Leipzig 1878; Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der komplutensischen Polyglotte, Leipzig 1886. Selbst die veränderte Stellung, welche er in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens zu den Ergebnissen der historisch-kritischen Untersuchung über die Entstehung der AT.lichen Schriften einnahm, war nur die konsequente, unter vielen und schweren inneren Kämpfen vollzogene Ausbildung und Durchführung schon längst gehegter Anschauungen. So schreibt er bereits 1863 in seiner Schrift „Für und wider Kahnis“ an diesen: „Was sie (die Blätter dieser Broschüre) gegen Deine Stellung

zur hl. Schrift sagen, gilt Dir als christlichem Theologen. Mein Stadtpunkt ist hier ein anderer als der Deiner bisherigen Gegner, indem ich die Christlichkeit eines Theologen nicht nach den mehr oder weniger überlieferungsgemäßen Ansichten bemesse, zu denen er in seinen isagogisch-kritischen Untersuchungen gelangt, vielmehr überzeugt bin, daß alle Verhüllung wirklicher Schwierigkeiten dem menschlichen Wahrheitssinne widerstreitet, welcher die Voraussetzung der christlichen Wahrheitsliebe ist, und daß der Glaube an die Wahrheit und Heiligkeit und Herrlichkeit des Wortes Gottes mehr untergraben als gestützt wird, wenn man der menschlichen Beschaffenheit der Schrift nicht gleiches Recht widerfahren läßt wie der göttlichen". Die tiefgehende Umgestaltung der traditionellen Vorstellungen von der Entstehung der AT.lichen Schriften und den Verlauf der israelitischen Geschichte, welche seit zwei Decennien sich an den Namen Wellhausen anknüpft, veranlaßte ihn, seine eigenem Anschauungen einer gewissenhaften Prüfung vor Gottes Angesicht zu unterwerfen. Er vollzog sie in den Abhandlungen: Pentateuch-kritische Studien, und: Urmosaisches im Pentateuch (Luthardts ZkWL 1880. 1882); ferner in Neuer Kommentar über die Genesis, Leipzig 1887; in der 4. A. des Jesajas-Kommentars, Leipzig 1889, und in seinen erst auf dem Totenbett vollendeten Messianischen Weissagungen in geschichtlicher Folge, Leipzig 1890. Der Pentateuch ist ihm jetzt in seiner vorliegenden Gestalt das Resultat eines mit Mose beginnenden rechtsgeschichtlichen und litterarischen Prozesses, der sich bis in die nachexilische Zeit fortgesetzt hat. Unter den verschiedenen Quellenschriften ist der Jehovist älter, als der Priesterkodex. Das echt mosaische Deuteronomium läßt sich aus dem jetzigen jüngeren nicht mehr rein herausschälen. Jes 40—66 ist geschrieben von einem Propheten aus der Schule Jesajas, aber erst während des Exils. Von diesem oder einem jüngeren stammt auch Jes 24—27. Der nachexilischen Zeit gehören zwar die beiden Weissagungspaare des 2. Teiles Sacharjas an, aber nicht dem Verfasser des 1. Teiles. Das Buch Daniel ist, so wie es vorliegt, erst um 168 v. Chr. geschrieben; sein 4. Weltreich ist das griechische. Dergleichen Anschauungen aus D.s Munde zu vernehmen, mußte die Unkundigen überraschen. Manche seiner alten Freunde waren in Gefahr an ihm irre zu werden. Aber er war und blieb der alte. Als solcher schrieb er die Schutzschrift: Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie. Ein Bekenntnis, Leipzig 1888; vgl. NkZ I, 248.

Ueberblickt man dieses arbeitsreiche Leben, so scheint es, als ob ein Mehr von Arbeit nicht hätte geleistet werden können. Und doch hat D. dieses Mehr ermöglicht. Mit dem Ergreifen des akademischen Berufes erkaltete nicht seine Liebe zu Israel. Durch persönlichen Verkehr, ausgebreitete Korrespondenz, litterarische Thätigkeit, Begründung von Vereinen und Institutionen arbeitete er unermüdlich für dessen Bekehrung und zum Schutze gegen unberechtigte Verfolgung. Im Jahre 1863 begann er die Judenmissionszeitschrift Saat auf Hoffnung, deren Redaktion er 25 Jahre lang selbst führte. Im Jahre 1871 schuf er den Centralverein für die Mission unter Israel. Nachdem er bereits mehrere Judenmissionare persönlich ausgebildet hatte, begründete er im Jahre 1886 in Leipzig ein eigenes Seminar zur Ausbildung von Kandidaten der Theologie für den Judenmissionsberuf, nach seinem Tode Institutum Judaicum Delitzschianum genannt. Und als um das Jahr 1880 der Antisemitismus immer mehr ansteigend seine trüben Wogen zu ergießen begann, hatten die Juden keinen gelehrteren, eifrigeren und schneidigeren Verteidiger als D. (vgl. meinen Bericht in Beilage zur Allg. Ztg. 1883 Nr. 311), den sie, wenn es möglich gewesen wäre, ebenso gerne für sich reklamiert hätten, als man römisch-katholischerseits um ihn geworben hatte (Allg. ev.-luth. Kchztg. XXIV, 282 ff.). Die großartigtigste und schwierigste Arbeit aber, welche er im Interesse der Judenmission unternahm, war die Übersetzung des NT. in das Hebräische. Nach fast 40 jährigen Mühen konnte er die erste wirklich gute Übertragung dem Druck übergeben. Im Jahre 1877 erschien die 1. Auflage im Verlag der brit. und ausländischen Bibelgesellschaft. Einen Tag vor seinem Tode wurde ihm der erste Korrekturabzug der 11. Auflage auf sein Sterbelager gelegt.

Hochgeehrt von der sächsischen Regierung, hochverehrt und innig geliebt von seinen zahlreichen Freunden und Schülern durfte er nach etwa 1½ jährigem, zuletzt schwerem Leiden am 4. März 1890 in die ewige Ruhe eingehen, wohin ihm in den Jahren 1872 und 1876 bereits zwei treffliche Söhne vorangegangen waren. **A. Köhler †.**

Demeritenhäuser. — Bingham, Origines VIII, 7, 9; Friedberg, Kirchenr. 4 Aufl. S. 279.

Unter den von der Kirche namentlich für Geistliche angewendeten Strafen (s. d. Art. Gerichtsbarkeit) waren schon früh auch Freiheitsstrafen in Gebrauch, sowohl zur Besse-

rung, wie im geistlichen Standesinteresse, welches unverbesserlich verkommene Kleriker den Augen der Gemeinden für immer zu entziehen gut fand. Zu beiderlei Zweck finden sich schon ihm Jahre 369 in einer Konstitution des Arcadius und Honorius Gefängnisse, **decanica**, erwähnt: **l. 30, Th. C. de haereticis (16, 5), l. 3, C. eod. (1. 5)**; andere Ausdrücke dafür sind **decaneata, diaconica, secretaria: Nov. Just. 79, c. 3.** Vgl. **Jac. Gothofredus ad Cod. Theodos. l. c.** Nicht selten benützte man Klöster zu solchen Zwecken, z. B. **Nov. Just. 123, c. 11. 30, Conc. Agath. (506) c. 50; Hispal. II (619) c. 3; C. 21, qu. 2,** P. Alexander **III. (1172) u. c. 6, X, de homicidio,** P. Innocenz **III. (1212) u. c. 6, X, de poenis.** Sehr früh kommt dabei schon Einzelhaft vor: **Siricii epist. 1 c. 7,** verb. **c. 11. C. 27, qu. 1.** Die heutige römisch-katholische Kirche hat Anstalten solcher Art für die Strafgerichtsbarkeit über Geistliche konserviert; und der Staat räumt ihr die Unentbehrlichkeit derselben, wegen des **Character indelebilis** der Priesterweihe, ein, hat daher in seinen neueren Konventionen mit Rom sich bereit erklärt, ihr Demeritenhäuser zu unterhalten: Bayr. Konkordat **a. 12** N. 1, Preuß. Circumscriptionsbulle **De Salute a. 56 u. a.** Er hat diese Zusage auch ausgeführt. Allein wie er, um die Einzelfreiheit seiner Angehörigen zu schützen, einesteils die Dauer der Freiheitsstrafen beschränkt, welche die Kirche erkennen kann, so hält er anderenteils darauf, daß auch innerhalb dieser Grenzen sie niemandem aufgelegt werden, der sich nicht freiwillig ihnen unterwirft, und nimmt außerdem die Ausführung und hiermit die Demeritenhäuser unter seine Aufsicht. Er gestattet, daß die Verwaltung dieser Anstalten, die Einrichtung, der Hausordnung, die Anstellung, Verpflichtung, Beaufsichtigung der am Hause Angestellten an und für sich in der Hand der Kirche sei und anerkennt insoweit deren Selbstständigkeit. Wenn aber die Kirche beansprucht, suverän in diesen Dingen zu verfahren, so giebt das der Staat nicht zu. Ein preuß. Ministerialreskript vom 30. Juni 1828 z. B. verlangte im Anschlusse an das Pr. Allg. Landrecht Tl. 2 Tit. 11 § 124 ff., daß wenigstens in den Fällen, in welchen der Bischof eine die gesetzliche Strafzeit überschreitende, oder eine auf unbestimmte Zeit verfügte Einschließung eintreten ließ, dies der Regierung angezeigt werde. Das preuß. Gesetz über die kirchliche Disziplinargewalt vom 12. Mai 1873, § 5. 6, unterwirft die Demeriten-Anstalten der staatlichen, durch den Oberpräsidenten der Provinz zu übenden Aufsicht allgemein; ihre Hausordnung muß ihm zur Genehmigung eingereicht werden, ihre Visitation steht ihm jederzeit frei, vor jeder Aufnahme eines Demeriten muß ihm unverzügliche Anzeige gemacht, ein Jahresverzeichnis aller Detinierten, welches deren Namen, die gegen sie erkannten Strafen und die Zeit ihrer Aufnahme und Entlassung enthält, muß ihm am Schlusse jedes Jahres eingereicht werden (vgl. Ges. v. 21. Mai 1886). Ähnliche Vorschriften enthalten auch die außerpreußischen neueren kirchenpolitischen Gesetze. Sie sind bei der Leichtigkeit des Mißbrauches der Demeritenanstalten und nach den seit 1838 in betreff desselben gemachten Erfahrungen notwendig. **Mejer †.**

Demetrius, Bischof von Alexandria s. Origenes.

Deminutio beneficii s. Bd II S. 593, 28—31.

Demiurg s. Gnosis.

Demut, demütig. Diese deutsche Übersetzung giebt den Sinn der neutestamentlichen Worte ταπεινοφροσύνη ταπεινός deutlicher wieder als die lateinische **humilitas**. Mit dem lateinischen Worte hat sich eine Trübung des für das christliche Leben überaus wichtigen Begriffes verbunden, die noch immer nicht überwunden ist. Augustin hat richtig erfaßt, daß die geistige Haltung, in der wir Jesu nachfolgen und uns über den Gesichtskreis der antiken Sittlichkeit erheben sollen, in den Worten Mt 11, 29 am deutlichsten bezeichnet ist (**in ps. XXXI enarr. II** § 18). Bernhard hat dann dieses Ideal so eindringlich gepredigt, daß es vom 12. Jahrhundert an ein Hauptthema asketischer Schriften wurde (vgl. Harnack, Lehrbuch III, 3. Aufl. 315—18). Aber indem man ταπεινός mit **humilis** übersetzte, verweilte man ausschließlich bei der Vorstellung einer Selbsterniedrigung, anstatt zu beachten, in welcher Weise Jesus sich selbst erniedrigt und von den Seinen dasselbe verlangt hat. Der Sinn der Worte Mt 11 ist offenbar, daß an der Gesamthaltung Jesu deutlich gesehen werden könne, wie er sich selbst erniedrigt habe. Wir sollen danach diese Hauptsache von ihm lernen, indem wir auf ihn selbst und sein thatsächliches Verhalten sehen. Dagegen kommen wir der Forderung nicht nach, wenn wir uns einfach unseren Gedanken über **humilis, humiliatio** und **humilitas** überlassen. In diese falsche

Richtung hat sich aber die Frömmigkeit jener gewaltigen Menschen mit ihrer ganzen Wucht geworfen. Darin folgten und folgen ihnen viele. Auch Joh. Arnd (Vier Bücher vom w. Chr. 2. B. Kap. 21—23) redet so, als ob wir uns zwar zur Demut entschließen sollten, aber nicht erst zu lernen brauchten, was Demut sei. In der von Augustin ausgegangenen Entwicklung fehlt die Frucht der augustinischen Erkenntnis, daß Jesus in dieser Beziehung etwas neues in die Welt gebracht habe, das an seiner Person angeschaut werden muß. Die humilitas, von der da geredet wird, ist nicht erst in Jesus erschienen, sondern ist teils mit aller echten Religion, teils mit der Mystik verbunden. Sie weicht daher in wichtigen Beziehungen von der Haltung ab, die wir bei Jesus als die Veranschaulichung des *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* ansehen müssen.

Nach Augustin bedeutet humilitas die völlige Beugung des Sünders und des Geschöpfes vor Gott (vgl. a. a. O. und in psalm. XXXIII serm. II § 4—5). Aber mit dieser echt religiösen Auffassung der Sache verbindet sich schon bei Augustin etwas anderes, das nicht religiös sondern mystisch ist. Religiös verstanden kann diese humilitas nur ein Werk Gottes im Menschen sein. Denn wie er von Gott abhängt, kann dem Menschen nur verständlich werden, wenn Gott sich ihm offenbart. Aber schon bei Augustin ist zu bemerken, daß er die humilitas zum Gegenstand einer Technik macht, bei der der Mensch sich nicht Gott zuwendet, sondern sich selbst. Schon er meint als Mittel der humiliatio die Selbstbeobachtung verwerten zu dürfen. Wenn die virgo im Vergleich mit der Ehefrau sich ihrer höheren Leistung bewußt ist, so soll sie sich in der humilitas erhalten, indem sie darauf achtet, daß ihr Kräfte fehlen, die jene vielleicht besitzt. Das würde eine gemachte Demut ergeben, also nicht die Haltung des *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*, wovon Jesus spricht. Denn alles, was von Herzen kommt, ist nicht gemacht, sondern hat noch einen andern Grund als den Entschluß und die Bemühung des Menschen. Der Grund zu wahrhaftiger Demut wird aber gerade unwirksam gemacht, wenn wir uns durch Selbstbeobachtung demütig machen wollen. Auf diesem falschen Wege ist Bernhard weitergegangen; vgl. de gradibus humilitatis § 2: humilitas est virtus, qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit; § 15: valde vilui mihi ex mei consideratione; § 18: quos itaque veritas sibi jam innotescere ac per hoc vilescere fecit necesse est, ut cuncta quae amare solebant et ipsi sibi amarescant. Wie paßt das alles auf Jesus? Bernhard meinte, die necessaria humilitas, die durch Selbsterkenntnis entstehe, sei eine niedere Stufe vgl. in cantica serm. XLII § 9: non potest hoc ille humilis, quem veritas ad humilitatem cogit — utpote qui non sponte neque libenter se humiliat. Jesus dagegen war humilis corde; humilis videlicet illa humilitate quam cordis suasit affectio, non quam extorsit discussio veritatis. Er hat sich erniedrigt non necessitate iudicii sed nostri caritate (§ 10). Bernhard verdeckt auf diese Weise, daß das, was er humilitas nennt, etwas ganz anderes ist, als die Haltung des *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* im Sinne Jesu. Er hat sich deshalb die Frage nicht vorgelegt, ob es überhaupt der Absicht Jesu entspreche, daß der Jünger verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit. Daß das noch nicht die vollkommene Demut ist, erkennt Bernhard an. Aber es ist das überhaupt nicht der Weg, den Jesus seine Jünger führt. Auch nicht der Anfang dieses Weges. Trotzdem ist bis heute die von Augustin und Bernhard vertretene Auffassung der Demut = durch Selbsterkenntnis bewirkte Selbsterniedrigung die herrschende. Was diese widerchristliche Auffassung eines seiner wichtigsten Züge für das christliche Leben bedeutet, wird auch noch von Luthardt (Kompendium der theol. Ethik 1896 S. 153) verkannt. Er definiert so: D. = „willige Unterordung des Geschöpfes, des Sünders, des Begnadigten unter den Schöpfer, den Heiligen, den Gnädigen". Dagegen spricht er überhaupt nicht von der Frage, an der sich der mystische Gedanke von dem christlichen scheidet. Nach seiner Darstellung scheint es sich von selbst zu verstehen, wie eine solche Unterordnung unter Gott von statten gehe und wie sie erstrebt werden soll. Aber wenn es so gemacht wird, daß man durch Selbstbeobachtung das Gefühl der eigenen Nichtigkeit in sich zu erzeugen sucht, so hat man das gewiß nicht von Jesus, sondern von der Mystik gelernt. Für die christliche Gemeinde ist es doch nichts Geringes, wenn sie in dieser Sache an dem Vorbilde Jesu vorbeigeht.

Im NT. ist ohne Zweifel der Eindruck wiedergegeben, daß Jesus in dieser Beziehung seinen Jüngern etwas völlig Neues gegeben hat. Wenn man sich zunächst nur an die wenigen Stellen hält, in denen jene griechischen Worte im NT. vorkommen, so ist auch das noch als sicher anzusehen, daß *ταπεινός* als Übersetzung von ענו hier nicht einfach den Frommen überhaupt bezeichnen soll. Denn der Hinweis auf Druck und Niedrigkeit ist in allen diesen Stellen deutlich ausgesprochen. Aber mehr läßt sich daraus schwerlich

mit der Sicherheit entnehmen, deren wir bedürfen, wenn es sich um einen praktischen Richtpunkt von entscheidender Bedeutung für unser eigenes Leben handeln soll. Das wird uns aber gewährt, wenn wir uns fragen, inwiefern wir an Jesus ein williges sich fügen in Niedrigkeit erkennen können.

Dann ist sofort klar, daß von der Aufgabe der humilitas, die Bernhard stellte, gerade das Wichtigste bei Jesus fehlt. Denn erstens hat Jesus die Reflexion auf sich selbst nicht geübt, die noch etwas Anderes gewesen wäre als das einfache Bewußtsein davon, wozu ihn Gott gemacht hatte. Mit seinem Bilde verglichen erscheint jene Beschäftigung mit sich selbst als ungesund. Dadurch hat er seinen Lebensinhalt nicht gewonnen, daß er sich sich selbst zuwandte, sondern dadurch, daß er Gottes Willen erkannte und that. Das ist seine Speise gewesen. Wer wirklich Gott liebt von ganzem Herzen, ist über die absichtliche Reflexion auf sich selbst hinaus. Nur wenn es ihm schwer wird den Willen Gottes zu thun, entsteht ihm unwillkürlich der Gedanke, daß auch bei ihm der Geist willig und das Fleisch schwach ist. Sonst fließt der Strom seines inneren Lebens von Gott her und zu Gott hin. Diese Bewegung zu unterbrechen durch ein absichtliches Verweilen bei dem Ich konnte ihm nicht einfallen. Wenn also den Jüngern sein Leben nichts so eindringlich gepredigt hat, als daß sie von ihm das *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* lernen sollten, so ist das gewiß etwas anderes gewesen als das verissima sui agnitione sibi vilescere.

Zweitens ist zu beachten, daß die *ταπεινοφροσύνη*, die die Jünger von Jesus gelernt haben, eine freudige Ergebung in Niedrigkeit gewesen ist. Eine solche Stimmung erwächst aber nicht aus dem Entsetzen über die eigene Schlechtigkeit. Bei den Konsequenzen, die wir aus einer solchen Erkenntnis ziehen, können wir zwar insofern auch mit ganzem Herzen verweilen, als die Wahrheit des Selbstgerichts uns ganz durchdringt. Dahin soll es auch mit uns kommen. Aber einen freudigen Ton hat diese Anerkennung des Gerichts nicht. Auf diese Weise wird also die Ergebung in Niedrigkeit nicht erreicht, in der der Erlöser uns vorangeht, der uns erquicken will. In die Niedrigkeit, in die er sich von Herzen gern gefügt hat, sollen auch wir mit Freude eingehen.

Drittens ist es aber überhaupt unmöglich, den Willen zur Niedrigkeit, von dem im Neuen Testament geredet wird, als eine Folge der Selbsterkenntnis aufzufassen. Wir sind gewohnt, das Bewußtsein des Abstandes von Gottes Vollkommenheit und der gänzlichen Abhängigkeit von seiner Macht und Gnade Demut zu nennen. Aber das *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* ist etwas Anderes. Ohne Zweifel bezeichnet es eine Aufgabe für unsern Willen, die in der Nachfolge Jesu gelöst werden soll. Jene innere Haltung dagegen, die sich aus der durch Gottes Offenbarung geschaffenen Selbsterkenntnis ergiebt, kann niemand nachahmen. Sodann würde die Demut, wenn sie jenes religiöse Urteil über sich selbst bedeutete, den Menschen hindern, sich selbst demütig zu nennen. Von einer solchen Demut müßte man mit Luther (EA. 54, 236—38) sagen: rechte Demut weiß nimmer, daß sie demütig ist; sie kann sich selbst nicht sehen; die Demut ist so zart und köstlich, daß sie nicht leiden kann ihr eigen Ansehen, sondern das Bild ist allein dem göttlichen Gesicht behalten, wie der Psalm sagt: er siehet an die Niedrigen im Himmel und Erden. Aber gerade weil das richtig ist, drängt sich doch das Urteil auf, daß diese Demut nicht dasselbe ist wie die *ταπεινοφροσύνη* des NT. Denn nach dem NT. hat nicht nur Jesus sich selbst demütig genannt, sondern auch Paulus (AG 20, 19). Luther, wie auch Ritschl in seiner schönen Ausführung über die Demut (Rechtf. und Vers. III, § 67 bes. S. 600), hat das übersehen. Aus der Auffassung, in der sie Augustin und Bernhard folgen, daß die Demut die normale religiöse Haltung sei, schließen beide richtig, daß kein Mensch sich ihrer als seines Besitzes bewußt sein könne. Aber die Folgerung ist ihnen entgangen, daß dann alle diese Ausführungen über humilitas und Demut, so richtig sie an sich sein mögen, an dem vorbeigehen, was Jesus mit dem *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* gemeint hat.

Es würde unmöglich sein, den durch Luther eingeführten Sprachgebrauch zu beseitigen, wonach Demut die freudige Ergebung in das von Gott Auferlegte, also die normale religiöse Haltung des Christen bezeichnet. Wir wollen auch seine Erkenntnis festhalten, daß die als die normale religiöse Haltung verstandene Demut nicht durch die von Bernhard empfohlene Technik gewonnen, aber dadurch erzeugt wird, daß die ihm offenbar werdende Gnade Gottes den Menschen gefangen nimmt und von dem Zwang des Ich frei macht. Aber gerade dies kann nur dem Menschen widerfahren, der in dem Sinne Jesu *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* wird. Wenn wir also jenen Sprachgebrauch Luthers fortführen, so müssen wir uns doch hüten, daß uns dadurch nicht der überaus wichtige Sinn der Weisung Jesu verhüllt werde.

Kann der Wille zur Niedrigkeit, dessen Jesus sich bewußt ist, und den die Jünger von ihm lernen sollen, nicht die freudige Unterwerfung unter Gottes Fügung sein, so bleibt nur Eines übrig. Jesus kann nur gemeint haben, daß die Jünger ebenso gewillt sein sollen, zu dienen, wie er. Da ist eine von Herzen kommende Niedrigkeit, wo der Mensch für sich selbst nichts anderes sucht, als zum Mittel für etwas Höheres zu werden, also zu dienen. Das hat Jesus durch Wort und Beispiel verständlich zu machen gesucht. Eine solche Niedrigkeit hat er als den Charakter seines Wirkens und als den Sinn und Zweck seines Lebens hingestellt und erwiesen. Zur Nachahmung dessen kann Jesus uns auch auffordern. Eine solche Gesinnung ist uns nicht ein absolutes Jenseits, wie es die normale religiöse Haltung für jeden ist, den er nicht erlöst hat. Die freudige Bereitschaft, einem Höheren zu dienen, kann jedem, der dem sittlichen Gebot noch zugänglich ist, als das von ihm Geforderte, dem er im Herzen zustimmt, verständlich werden. Der sittliche Endzweck kann und soll uns begeistern und gänzlich hinnehmen. Denn sein Recht sehen wir ein. Dadurch wird das *τῇ καρδίᾳ* begründet. Aber das Eingreifen in die Verhältnisse, das uns an unserm Ort durch den sittlichen Endzweck zugemutet wird, bedeutet immer für uns, daß wir etwas zurückdrängen sollen, was uns in unserer besonderen Existenz angenehmer wäre. Sobald uns also klar wird, wie wir selbst dem Guten dienen sollen, sehen wir, daß Selbstverleugnung von uns gefordert wird. Dadurch wird das *ταπεινός* begründet. Das sterbliche Wesen kann sich zwar für das Gute begeistern, aber es kann das Gute nicht schon in freudigem Aufschwung vollbringen, sondern in Gehorsam. Die wirkliche Pflichterfüllung ist immer ein Verzicht auf eigene Wünsche und Ansprüche oder Selbstverleugnung. Die Niedrigkeit eines solchen Dienens ist nach Jesu Meinung der Maßstab der Größe im Reiche Gottes.

Also nicht dadurch wird man *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*, daß man gering von sich zu denken sucht, sondern dadurch, daß man sich selbst gering macht, indem man von Herzen dient. Dann dürfen wir aber offenbar das deutsche Wort Demut als die genaue Bezeichnung des Gedankens Jesu in Anspruch nehmen. Das lateinische humilitas ist die genaue Wiedergabe des neutestamentlichen Wortes; aber das deutsche Demut ist der genaue Ausdruck des Gedankens, der sich aus dem Gebrauch des griechischen Wortes im NT. ergiebt. Es erübrigt noch, das Schicksal, das dieser Gedanke in der Geschichte gehabt hat, und seine Bedeutung für das christliche Leben kurz zu beleuchten.

Wie an vielen anderen Punkten, so hat es sich auch hier ereignet. Ein wesentliches Element des Evangeliums hat sich zunächst als weniger stark erwiesen als die Folgerungen, zu denen man von ihm aus gekommen war. Jesus hatte dafür gesorgt, daß alle, die in seiner Person mit dem lebendigen Gott zusammentrafen, durch ihn Vergebung empfangen konnten. Die dadurch erlösten Menschen merkten, daß infolgedessen die einzelnen Sünden, die ihr Gewissen ihnen vorhielt, für sie überwunden waren. Die Freude darüber hat den Irrtum erzeugt, daß die Vergebung die Beseitigung eines Quantums von Sünden sei. Daß sie viel mehr ist, hat man darüber vergessen. Das Ursprüngliche hat man erst wieder entdeckt, als man an der Kraft der Absolution, die einzelne Sünden beseitigen sollte, zweifeln lernte. Den Menschen, dem Christus vergeben hat, wird auf der Höhe seines Erlebnisses nichts gewaltiger packen als die Erfüllung von Jes 53 in dem Leben Jesu. „Was du hättest leiden sollen, hat er erlitten." Er langt also bei der Vorstellung einer Strafstellvertretung an. Aus nahe liegenden Gründen wurde und wird noch oft diese Frucht des religiösen Erlebnisses mit seiner Ursache verwechselt. Es entsteht so die Vorstellung, daß man Vergebung durch Christus erst haben könne, wenn man sich diese Deutung seines Todes angeeignet habe. Zu dem Ursprünglichen findet man sich erst dann zurück, wenn man einsieht, daß die Behauptung eines stellvertretenden Strafleidens Jesu, wenn sie vor das religiöse Erlebnis der Vergebung gestellt wird, keine Überzeugungskraft hat; und wenn man einsieht, daß Vergebung mehr ist als die Beseitigung eines Strafverhängnisses. Ebenso wie an diesen Punkten haben auch bei dem Gedanken der Demut die Folgerungen die Sache selbst zurückgedrängt.

Es ist richtig, daß der Demütige nicht darauf gestimmt ist, von sich selbst hoch zu denken. Aber nicht deshalb, weil er sich bemühte, sich selbst zu verachten, sondern deshalb weil er dient und in der Hingabe an das Eine, Große sich selbst vergißt. Auch hier wird die Folgerung, die sich unabweisbar einstellt, an den Anfang gerückt und zu einer Aufgabe gemacht, die direkt gelöst werden könne und solle. Das ist aber ein in sich widerspruchsvolles Beginnen. Denn gerade diese Beschäftigung mit sich selbst giebt dem Ich eine Wichtigkeit, die es für den wirklich Demütigen verliert. Ohne daß er es merkt, wird

auf jene Weise der Mensch in der Zöllnerstellung zum Pharisäer. Dann taucht auch wie bei Augustin und Bernhard das Bedenken auf, wie man die Regel Phi 2, 3 (*τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*) erfüllen könne, ohne mit der Wahrhaftigkeit in Konflikt zu kommen. Versteht man dagegen *ταπεινοφροσύνη* im Sinne Jesu, so ist jenes Bedenken von vornherein abgeschnitten. Denn wer von Herzen bereit ist, sich zum Diener der Nächsten zu machen, braucht sich nicht erst mühsam die Frage zu beantworten, inwiefern sie vor ihm etwas voraushaben. Denn in dem Verhältnis, das seine *ταπεινοφροσύνη* zwischen ihnen und ihm gestiftet hat, sieht er sie als Zweck an, sich als Mittel. Von seinem Standpunkt aus, also mit dem Auge der Demut, *τῇ ταπεινοφροσύνῃ* angesehen, stehen sie über ihm. Denn er weiß, daß er nichts ist, wenn er für sich selbst leben will. Gott hat sie über ihn gestellt, damit er in ihrem Dienste wahrhaft lebendig würde. Dieses einfache Verständnis der Demut wird uns immer wieder dadurch getrübt, daß wir die Reflexion, in der die That des Dienens ausklingt, nachzuahmen suchen und das Dienen unterlassen.

Überall, wo christliches Leben entsteht, ist die von Jesus gemeinte Demut vorhanden. Das neue Leben, das er durch seine Macht in den Menschen schafft, trägt ebenso wie das seine den Charakter dieser Demut. Er fordert seine Jünger auf, von ihm herzliche Dienstwilligkeit zu lernen. Aber sein Leben und Denken so gänzlich auf das Dienen zu stellen, das bringt nur der fertig, der in sich selbst überreich und froh ist oder der einen anderen neben sich hat, der ihn durch seine Person und sein Verhalten über den Zwang, an sich selbst denken zu müssen, erhebt. Das haben die Jünger bei Jesus gefunden. Was er ihnen war, wurde ihnen Offenbarung und Verheißung. So empfingen sie die Kraft, das Unmögliche, das er von ihnen forderte, zu vollbringen. Denn das bedeutet die Forderung der Demut im Munde Jesu, daß an dem, was der Mensch wirklich thun soll, hervorgehoben wird, wie sehr es allem widerstreitet, was der Mensch als möglich berechnen und als nützlich begehren kann (vgl. Mt 19, 26, Lc 18, 27). Der Mensch in seiner Bedürftigkeit kann nicht das Dienen als den obersten Gesichtspunkt für sein Handeln ansehen, sondern die Sorge für sich selbst. Die antike Ethik sucht daher den Weg durchs Leben, indem sie erwägt, wie der Mensch am besten sich selbst behaupte. Der in diesen Gedankenkreis gebannten Menschheit tritt Jesus mit der Behauptung gegenüber, daß es gelte, zu dienen, sich selbst zu verleugnen, das Leben zu verlieren. Wie schwer es uns wird, uns in diese Gedanken Jesu zu finden, zeigt der Zustand der modernen Ethik. Philosophen wie Fr. Paulsen erklären die Rückkehr Kants zu der Grundanschauung Jesu für einen Rückschritt im Vergleich mit der Klugheitsethik der Engländer. In der theologischen Ethik seit Schleiermacher findet sich kaum ein Versuch, die Thatsache zu würdigen, daß es für den Jünger Jesu in dieser Welt kein freies Sichausleben, kein harmonisches Sichentfalten geben soll. Ein evangelischer Theolog verficht sogar in einem geistreichen Buch die Behauptung, daß Christus und seine Apostel noch mehr wie Hobbes und Spinoza die Idee der Selbsterhaltung und nicht der Selbstverleugnung zur Norm ihres Denkens gemacht hätten (vgl. Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart 1891, S. 265).

Es ist offenbar nicht leicht, das als den Charakter des christlichen Lebens gelten zu lassen, was Jesus in seinem Leben dargestellt und von seinen Jüngern gefordert hat, den Verzicht auf ein eigenmächtig gewähltes Lebensziel, das Lebenwollen für andere, die Ergebung in das Dienen. Wir suchen doch in Jesus den Lebensretter und finden bei ihm die Verheißung, daß wir selig werden sollen. Wer aber ein solches Verlangen hat und einer solchen Verheißung folgt, will sich selbst behaupten. So lange wir nur die in Betracht kommenden Begriffe ins Auge fassen, ist auch das Rätsel ganz unlösbar. Wie kann aus der gewaltsamen Unterdrückung aller Ansprüche der Selbstbehauptung ein unüberwindlicher Trieb, aus dem Verzicht auf individuelle Befriedigung das Individuum in seiner Kraft entstehen? Aber das Unbegreifliche wird in dem Menschen wirklich, den das persönliche Leben Jesu gefangen nimmt. Er gewinnt uns die Willigkeit zu dienen ab, wenn uns in ihm der Geist offenbar wird, der allein würdig ist, zu herrschen, und dennoch das Dienen als das Notwendige auf sich nimmt. Er giebt uns auch die Kraft zum Dienen, wenn es uns glücklich macht, daß wir ihn gefunden haben. Das Grundproblem der Geschichte, wie der gute Wille als die Einheit von kraftvollstem Leben und Selbstverleugnung möglich sei, kann durch begriffliche Konstruktion nicht gelöst werden. Aber es wird gelöst, indem das persönliche Leben Jesu geschichtliches Ereignis wird und geschichtlich wirkt. Wenn seine Macht über uns die Willigkeit zum Dienen und die Kraft zum Dienen in uns schafft, so haben wir erreicht, was uns kein Entschluß, aber auch keine Beschäftigung mit uns selbst und allem, was wir in uns selbst finden, verschaffen kann.

Der Moment aber, in welchem uns die geschichtliche Wirklichkeit, die uns in dem persönlichen Leben Jesu berührt, demütig macht, ist auch der Anfang des Glaubens. Denn die Kraft zum Dienen haben, das bedeutet Vertrauen auf die jenseitige Macht Gottes, die uns mit Erquickung füllt, wenn das Diesseits uns mit Forderungen bedrängt und unsere Lebenshoffnungen abweist. Das neue Leben wirklichen Glaubens hat nur der Mensch, der demütig gemacht ist, also, überwältigt von der Wirklichkeit Jesu, von Herzen bereit ist, für andere zu leben. Es ist nicht richtig, zu sagen, daß der Glaube einer solchen Sinnesänderung voraufgehe oder ihr nachfolge. Sondern in der Sinnesänderung, in die Jesus seine Jünger hineinzieht, ist beides unlöslich mit einander verbunden, die Ergebung in den sittlichen Dienst der Liebe und das Vertrauen auf die Macht und Gnade Gottes. Solcher Glaube ist ebenso gut Sinnesänderung wie jener sittliche Gehorsam. Was also der Sinnesänderung voraufgeht ist nicht der Glaube sondern die in Christus geschichtlich wirksame erlösende Macht Gottes. Sie macht einen selbstsüchtigen und um sein Wohl besorgten Menschen demütig. Damit aber wird er in Einem sittlich vollkommen und ein vertrauendes Kind des himmlischen Vaters.

Endlich bestätigt auch der richtig gefaßte Begriff der Demut, daß es für das Verständnis Jesu überaus wichtig ist, die ihn erfüllende eschatologische Stimmung zu beachten. Denn wenn diese Stimmung nicht aus der Phantasie sondern aus der Gesinnung erwächst und nicht mit Bildern sondern mit Wirklichkeit genährt wird, so ist sie eben Demut. **W. Herrmann.**

Denarius s. Petri s. Peterspfennig.

Denison, George Anthony s. Traktarianismus.

Denk, Hans, gest. 1527. — Ludwig Kellers durch die Menge neuen, mit unermüdlichem Fleiß aufgestöberten Materials wertvolle Arbeiten (die Monographie über D.: Ein Apostel der Wiedertäufer, 1882; s. a.: Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885; J. von Staupitz und die Anfänge der Reformation, 1888; manche Mitteilungen in den Monatsheften der Comeniusgesellschaft, s. bes. V, 286 ff.) sind wegen der einseitigen Parteinahme für D. und des Mangels an historischer Auffassung und Methode, wie an präzisen theologischen Begriffen nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Die phantasievollen Hypothesen von den „altevangelischen Gemeinden" mischen sich in alles ein und führen nicht selten zu unrichtiger Auslegung der Quellen. Daher haben die älteren Arbeiten Heberles daneben noch ihren Wert (ThStK 1851, 121 ff., 412 f.; 1855, 817 ff.). Bibliographie bei Keller, Ein Apostel, 241 ff., dazu Schwabe ZKG XII, 452 ff. und Kellers Erwiderung, Monatshefte I, 225. Ueber D.s Lehre s. a. G. E. Roehrich, Essai sur la vie, les écrits et la doctrine de l'anab. Jean D., Straßburg 1853; Ch. Beard, Die Ref. des 16. Jhrh.s, deutsch von Halverscheid, 1884, 202 ff.; A. Baur, Zwinglis Theologie, II, 1889, 175 ff.; J. H. Maronier, Het inwendig woord, 1890; und vor allem die wertvollen Ausführungen H. Lüdemanns, Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christl. Prinzip, 1896, bes. S. 53 ff. Zusammenstellung der Urteile über D.: Keller in Mennonitische Blätter XXXIII, und in Monatshefte VI, 77 ff.

H. D., nach J. Keßlers Chronik (ed. Götzinger I, 280) ein geborener Baier — Keller (Monatshefte V, 286) giebt als Geburtsort Heybach, jetzt Habach bei Huglfing in Oberbayern und als Geburtsjahr c. 1495 an — wurde im Herbst 1523 als junger, der drei Sprachen kundiger Magister auf Empfehlung Ökolampads an Pirkheimer zum Rektor der Sebaldusschule in Nürnberg berufen. Er hatte in Ingolstadt studiert (29. Okt. 1517 inskribiert, s. Keller, Staupitz 207) und hatte im Jahr 1520 Augsburger Humanisten, wie Bernhard Adelmann, zu Gönnern (l. c. 208 ff.; s. die Distichen und Briefe D.s 400 ff.; Über Adelmann s. Zeitschr. des hist. Vereins für Schwaben VII, 85 ff.). In Basel war er Korrektor bei Cratander, dann bei Curio gewesen, hatte mit Ökolampad freundschaftlich verkehrt, bei ihm auch im Jahre 1523 Vorlesungen über den Propheten Jesaja gehört (J. J. Herzog, Das Leben Ökolampads, I, 300; II, 272 f.). In Nürnberg wird er im Januar 1525 in die Untersuchung gegen die „drei gottlosen Maler", Sebald und Barthel Behaim und Georg Penz verwickelt (s. Th. Kolde in Kirchengeschichtliche Studien, Reuter gewidmet, 1888, 228 ff.). In diesem Kreis begabter, von der religiösen Erregung der Zeit mächtig ergriffener junger Männer wirkten die Gedanken Münzers und Karlstadts fort: kecke Zweifel an den christlichen Hauptlehren wurden ausgesprochen, die kirchliche Ordnung, Predigtamt und Sakramente angegriffen, wohl auch das Recht der Obrigkeit, den Gottesdienst zu ordnen, bestritten. In dem Bekenntnis, das D. dabei eingereicht hat (Kolde 231 ff.) stellt sich die erste, noch unentwickelte, vielfach unklare Form seiner An-

schauungen dar. Zu Luthers Lehre von Sünde und Glauben, von hl. Schrift und Sakrament stehen seine Aussagen schon hier in einem entschiedenen Gegensatz, wenn D. diesen auch nicht überall deutlich ausspricht. In der Verwerfung der Sakramente als äußerer Handlungen, der Unterscheidung zwischen dem allmächtigen Gotteswort und dem Buchstaben der Schrift, wie in den interessanten Reflexionen über den Glauben, den er im vollen Sinn nicht zu haben bekennt, und dessen Kraft er doch in sich wirksam spürt, ist D. Münzers und Karlstadts Schüler, wenn auch das revolutionäre Element in Münzers Lehre bei ihm rasch zurücktritt. Auf Betreiben der Nürnberger Geistlichen, an ihrer Spitze Andreas Osianders, ist D. am 21. Januar wegen Einführung, Ausbreitung und Verteidigung unchristlicher Irrtümer aus der Stadt ausgewiesen worden. Von da an ist er heimatlos; bald da, bald dort taucht er in Süddeutschland und der Schweiz auf; nach einer Andeutung in der Erklärung des Propheten Micha (83[b]) wäre er einmal eine Zeit lang auch „in wälschen Landen" gewesen. Von Nürnberg aus scheint er sich zunächst nach Mühlhausen in Thüringen gewendet zu haben, wo ihm eine Schulstelle in Aussicht stand (Herzog l. c. 274); ob er sie angetreten hat und dann etwa vor der Katastrophe entfloh, läßt sich nicht mehr sagen. Nachdem er schon in St. Gallen, wo er noch im gleichen Jahr eine Zeit lang verweilt und wo besonders seine Lehre von der endlichen Beseligung aller, auch der Gottlosen und der Teufel, Aufsehen erregt (Keßler, Chronik I, 280; Zwingli Opp. VII, 532; Egli, Die St. Galler Täufer 44), mit den Täufern verkehrt hat, wird er, obwohl von Natur mehr zu einem zurückgezogenen Leben geneigt, in Augsburg vollends in die damals mächtig anschwellende täuferische Bewegung hineingezogen. Urbanus Rhegius hat in mehreren gegen die Täufer gerichteten Traktaten (Wider den neuen Tauforden; Zween wunderseltsam Sendbrief; Ein Sendbrief Hans Huthen) Mitteilungen über D.s Aufenthalt in Augsburg gemacht (s. a. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, 111 ff.; Fr. Roth, Augsburger Reformationsgeschichte, 185 ff.). Danach ist D. über ein Jahr (etwa von September 1525—Oktober 1526) in Augsburg gewesen; er hat seinen Verkehr mit den Kreisen der Unzufriedenen lange verborgen gehalten, indes er für seine Gedanken durch „heimliches Mummeln in den Winkeln" Anhang wirbt. Gegen die Beschuldigung, daß er wegen Ungehorsams gegen die Obrigkeit aus Nürnberg verjagt worden sei, hat er sich in einer Eingabe an den Rat (Keller, Ein Apostel, 250) verwahrt, aus der wir auch erfahren, daß Junker Bastian von Freiburg und der Täuferpatron Jörg Regel seine Gönner waren, und daß er wieder Kinder in Latein und Griechisch zu unterrichten angefangen hat. Der Umgang mit Führern der Täufer, wie Balthasar Hubmaier, der im Frühjahr 1526 für kurze Zeit nach Augsburg gekommen war und mit D. viel verkehrte (Zwingli Opp. VII, 532; Loserth, Hubmaier, 124) hat D. den Gedanken der Schweizer Täufer näher gebracht: er ergreift in der allgemeinen Verwirrung im Kampf zwischen Alt- und Neugläubigen, zwischen Lutheranern und Schweizern den Plan einer Aufrichtung der bis jetzt nicht vorhandenen wahren Gemeinde, in der Gottes Gesetz mit Ernst gehalten wird. So hat er — wohl in Augsburg — die Taufe auf den Glauben empfangen und selbst andere, darunter Pfingsten 1526 den Hans Hut, getauft (s. Zeitschrift des histor. V. für Schwaben, I, 224 ff.; Urbanus Rhegius, Ein Sendbrief H. H. B. 4[b]). Damit war D. der Führer einer Partei geworden, die in jenen Jahren sich in Süddeutschland überraschend schnell ausbreitete und der doch eine ruhige Entwicklung durch die Verfolgung, z. T. auch durch das Ungestüm der Führer und das Zusammenströmen disparater Elemente verwehrt war. D.s Stellung innerhalb der Partei ist dadurch bezeichnet, daß er neben Hubmaier und Hetzer der einzige Führer war, der eine tüchtige theologische Schulung besaß und durch seine humanistische Bildung vielleicht noch mehr als die beiden andern zu selbstständiger theologischer Auffassung befähigt war. In rastloser Agitation für die Partei wie für seine Sondergedanken verbringt er die nächste Zeit. In Augsburg war seines Bleibens nicht mehr, seitdem die Täufergemeinde unter seiner Leitung wuchs und der Öffentlichkeit bemerkbar wurde, da selbst Patrizier, wie Eitelhans Langenmantel, sich anschlossen. Urbanus Rhegius wurde auf ihn aufmerksam; es kam zu einer Disputation, bei der D. die Frage aufwarf, wie man Gott einen Urheber der Sünde nennen könne und die Prediger Gleißner schalt — vor einer zweiten verabredeten öffentlichen Disputation entwich er nach Straßburg (zum Folgenden s. a. C. Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung 25 ff.). Auch hier rief sein Auftreten große Aufregung hervor, wie Capito klagend an Zwingli berichtet (Zwingli, Opp. VII, 572; s. auch den Brief Bucers an Farel, Herminjard, Corresp. des Réform. I, 467). Eine Verhandlung zwischen D. und Martin Cellarius in Anwesenheit des damals gleichfalls in Straßburg sich aufhaltenden L. Hetzer (s. d. A.) führte zwar zu befriedigenden Erklärungen D.s (Zwingli Opp. VIII, 83); aber

nach einer öffentlichen Disputation mit Bucer am 22. Dezember 1526, bei der Bucer seinem Gegner vor allem die Leugnung des Verdienstes Christi, die Auffassung der Sünde als einer Einbildung, die Zerstörung der Autorität der Schrift, die Lehre von der endlichen Beseligung der Verdammten, die Behauptung, daß ein Christ kein obrigkeitliches Amt bekleiden dürfe, vorwarf, D. dagegen mit dialektischer Gewandtheit — nach dem Bericht seiner Gegner — seine Übereinstimmung mit diesen in den Hauptpunkten festhalten wollte, wurde er vom Rate auch aus Straßburg verwiesen (Zwingli, Opp. VII, 579). Wir finden ihn wieder in Bergzabern, wo er mit dem Freund Ökolampads, dem Pfarrer Nikolaus Thomas Sigelspach verhandelt; auf diesen hatten D.s Argumente für die Rettung der Gottlosen großen Eindruck gemacht; er klagt aber auch über D.s Ungeduld in den Streitverhandlungen und seine scharfen Angriffe auf die feindlichen Prediger (J. C. Füslin, Epistolae, 1742, 49 ff.). Am 20. Januar 1527 disputiert D. mit dem Pfarrer Johannes Bader in Landau über die Kindertaufe (Bericht darüber in Baders „Brüderlicher Warnung"; s. d. A. Bader, PRE³ II, 353 ff., außerdem J. M. Usteri, in ThStK 1883, 610 ff.). In Worms hat D. in einigen Monaten ruhiger Arbeit gemeinsam mit Hetzer, der bald nach ihm Straßburg hatte verlassen müssen, die von diesem begonnene Übersetzung der Propheten aus dem Hebräischen fertiggestellt. Sie erschien am 13. April (die Vorrede Hetzers vom 3. April datiert) bei Peter Schöffer in Worms, fand vielfach auch bei den Gegnern Anerkennung und eine Zeit lang weite Verbreitung. Sie ist in der That eine bedeutende Leistung, der zu noch größerem Erfolg nichts im Wege stand, als die Parteistellung ihrer Urheber (s. PRE³ III, 77 und F. W. E. Roth, Die Buchdruckereien zu Worms a. Rh. im 16. Jahrh., 1892, 11 ff.). Inzwischen drängte in Worms, wo sich neben anderen der junge begabte Prediger Jakob Kautz an D. und Hetzer anschloß, der Kampf der Parteien zur Entscheidung. Die Artikel, die Kautz an Pfingsten 1527 für eine öffentliche Disputation am 13. Juni aufstellte (s. Adalbert Becker, Beiträge zur Geschichte der Frei- und Reichsstadt Worms, 1880, S. 41 ff. und F. W. E. Roth l. c. 3 ff.), zeigen ihn als D.s Schüler; ebenso ist der Angriff der Straßburger (Getreue Warnung der Prediger des Evangelii zu Straßburg über die Artikel, so J. Kautz . . . hat lassen ausgehen . . . .) gegen D. gerichtet. Auch aus Worms mußten die Täufer kurz darauf weichen. D. und Hetzer ziehen dann bei den „Brüdern" in Süddeutschland und der Schweiz umher, um die Gemeinden zu stärken und neue Anhänger zu werben. Im August 1527 erläßt der Rat in Zürich an Augsburg und Konstanz eine Warnung vor den Täufern (Egli, Aktensammlung z. Gesch. der Zürcher Reform. Nr. 1247), in welcher berichtet wird, D. sei durch Stadt und Land gezogen und habe hinterlassen, „daß er willens syg, gen Schaffhusen, Costanntz und darnach fürter gen Ougspurg zu ziehen". Die Warnung war nicht vergeblich: wohin D. jetzt kam, in Augsburg, wo im Herbst 1527 eine größere Anzahl von Führern der Täufer zu Verhandlungen zusammenkam (vgl. ZhTh 1860, 32 f.; Zeitschrift des hist. V. für Schwaben I, 207 ff.; Chroniken der deutschen Städte, Augsburg, Bd V, 190 f.; ZKG XVII, 248 ff.), in Nürnberg (vgl. Hans Schlaffers Bekenntnis bei Ott, Annales Anab. zu 1528, § 4), in Ulm, wo D. mit Hetzer zusammen auftaucht (Keim, Die Ref. der Reichsstadt Ulm, 121), gingen die Magistrate und die Geistlichen energisch gegen die Täufer vor.

Denk darf in diesen Jahren neben Hans Hut, Hubmaier und Hetzer als der einflußreichste Führer des süddeutschen Täufertums gelten. Als „Abt", „Bischof" oder „Papst", als „Apollo der Wiedertäufer", als „Erztäufer" erscheint er den Gegnern. Zu dem persönlichen Einfluß kam der seiner weitverbreiteten Traktate, die aus diesen Jahren stammen. Wohl noch im Jahre 1525 veröffentlicht ist die Schrift: „Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat . . .": hier sind nach einer kurzen Einleitung 40 sich scheinbar widersprechende Schriftstellen als Schrift und Gegenschrift einander gegenübergestellt (Althamer — s. PRE.³ I, 413 f. — hat in seiner Diallage darauf Bezug genommen, vgl. Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck, 30 ff.). Aus dem Jahre 1526 stammt: „Was geredt sei, das die Schrift sagt, Gott thue und mache Gutes und Böses"; sodann: „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk". Aus dem Jahre 1527: „Von der wahren Liebe". D.s umfangreichstes und in der Polemik schärfstes Werk, eine Erklärung des Propheten Micha, die aus seiner letzten Zeit stammt, hat einer seiner Anhänger, Johann Multicampianus (Vielfeld) nach D.s Tod 1531 herausgegeben und Philipp von Hessen gewidmet (Ein Exemplar in Stuttgart, ohne Jahreszahl, offenbar die ed. princ. von 1531; s. über diese Schrift das Bedenken der Straßburger Censoren, ZhTh 1860, 52; J. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchen- Gelehrten- und Büchergeschichte II, 1765, 396 ff. beschreibt eine A. von 1532; s. auch F. W. Roth l. c. 16 f. und über Vielfeld Bernh. Wenzel, Cammerlander und Viel-

feld, Dissertation, 1891). In diesen Traktaten entwickelt D. in erbaulichem, nicht gelehrtem Ton, ohne scharfe dogmatische Begriffe, manchmal mit großer Kraft und Anschaulichkeit der Sprache seine Lehre. Sie ist der deutschen Mystik des Mittelalters verwandt, bes. hat die „Deutsche Theologie" starken Einfluß auf D. ausgeübt, wohl auch die mystischen Traktate von Staupitz, daneben Münzer und Karlstadt. Für den Zusammenhang mit der älteren Mystik ist auch das häufige Auftreten der Bezeichnung „Gottesfreunde" charakteristisch. Doch hat D. gerade die kühnen Spekulationen der älteren Mystik nicht aufgenommen, alles erscheint bei ihm abgeblaßter, einfacher, biblischer. Die Einwirkung der Gedanken und Schriften Luthers ist überall zu verfolgen. Trotzdem ist das, was seinen Anschauungen festere Gestalt giebt, der durchgehende Gegensatz zum reformatorischen Dogma; spez. die Lehre von der Prädestination und vom unfreien Willen, vom rechtfertigenden Glauben, von der Genugthuung Christi, von der Autorität der Schrift, von der Notwendigkeit der Sakramente und des Predigtamtes hat er heftig bekämpft. Er wirft den Evangelischen vor, sie machen Gott zum Urheber der Sünde, begünstigen einen geschwätzigen wurzellosen Glauben, ein bequemes, zuchtloses Christentum. Daß die Grundsätze, von denen diese Polemik ausgeht, nicht die reformatorischen Gedanken konsequenter durchführen, sondern sie in ihrem Kern zerstören, haben D.s Gegner, wie Osiander, Rhegius, Bucer, Zwingli (im Elenchus) ganz richtig erkannt, wie auch ihre Behauptung, daß D.s Lehrweise wieder völlig in die alten „gesetzlichen Lehren" zurückbiege, von ihrem Standpunkt aus vollkommen zutrifft (gute Ausführungen darüber bei Lüdemann l. c.). Der Hauptunterschied von der Lehre der Reformatoren ist, daß in der Auffassung des Heils bei D. das ethische Moment dem religiösen übergeordnet ist. Der Mittelpunkt seiner eigenen Anschauung ist die Lehre: Gott ist die vollkommene Liebe, unwandelbar; er wirkt und leidet an sich nicht, dagegen leidet und wirkt seine Kraft oder sein Wort, das in jedes Menschen Seele gelegt ist, in den Menschen. Diese Kraft in sich wirken zu lassen, ist die Aufgabe des Menschen; sein höchstes Ziel die vollkommene Liebe, deren Vorbild Christus ist. Verdienst ist ausgeschlossen, da der Fromme nur das Wirken des Wortes in sich leidet („Gelassenheit", „Sabbath"). Dabei wird die Willensfreiheit entschieden festgehalten: Gott zwingt niemand zum Heil, die Sünde kommt aus der freien Entscheidung des Menschen. Ihr Urheber ist nicht Gott: sofern sie etwas ist, ist sie gut, sofern sie böse ist, ist sie vor Gott ein Nichts. In dieser Lehre vom inneren Wort, das ebenso Prinzip der Heilsoffenbarung wie der Schöpfung ist, liegt bei D. ein spekulativer Keim, der aber wenig entwickelt wird. Nur die nächsten Konsequenzen sind gezogen: die Lehre von der endlichen Beseligung aller, die Gottes Liebe fordert; die Auffassung der Schrift als eines bloßen Zeugnisses: nicht auf ihr, sondern auf der eigenen Erfahrung ruht der Glaube; ohne den Geist ist sie verschlossen, daher die vielen Sekten. Auch Christus, der sich von allen Menschen durch seine Sündlosigkeit unterscheidet und in dem das Wort Fleisch geworden ist, ist am Ende doch nur gekommen, damit das Wort die Menschen nicht bloß von innen treibt, sondern ihnen auch von außen Zeugnis giebt: also nur zur Unterstützung der inneren Wirksamkeit des Gottesgeistes. Wenn nun D. alle äußere Vermittlung der Wahrheit ablehnt, so liegt darin ein gewisser Widerspruch zu seiner Agitation für die neue täuferische Gemeinde mit ihren Ordnungen. In der That treten in den Traktaten die spezifisch täuferischen Gedanken und Forderungen gegenüber dem reinen mystischen Spiritualismus stark zurück. Immerhin hat D. in denselben an der Taufe und am Brotbrechen als an erlaubten, wenn auch nicht notwendigen Einrichtungen festgehalten. Die Taufe ist ein Bundeszeichen, ein Bekenntnis, das auf Freiwilligkeit sich gründet; das Brotbrechen ist Erinnerungsfeier; beide sind Sinnbilder der Absonderung von der Welt, die für die Frommen eine Pflicht der Liebe ist, woraus auch die Handhabung des Bannes folgt. Auch andere täuferische Gedanken finden sich in den Traktaten ausgesprochen, z. B. daß es kein wahres Christentum giebt, das nicht verfolgt würde; daß der Fromme nicht richten und strafen, also kein obrigkeitliches Amt bekleiden darf.

Es ist danach wohl zu verstehen, daß D. in der letzten kurzen Phase seiner Entwicklung sich von dem Versuch, in den Täufergemeinden die wahre Kirche Christi zu sammeln, wieder auf den reinen innerlichen Spiritualismus zurückgezogen hat. Erschöpft von der Verfolgung, des Streites müde, auch über den Mangel an sittlichen Früchten bei den Täufern selbst enttäuscht, ist er Herbst 1527 nach Basel gekommen, um fortan, dem Streit der Parteien fern, ein ruhiges Leben zu führen. Ökolampad, den er um Schutz anrief, hat sich seiner angenommen und sich bemüht, ihn von seinen „Irrlehren" abzubringen. Doch ist D., von der Pest dahingerafft, schon nach wenigen Wochen in Basel gestorben, im November 1527. Zwei durch ihre resignierte Stimmung ergreifende Kundgebungen

Denks sind aus diesen letzten Wochen erhalten: der Brief, in dem er seinen alten Gönner um Aufnahme bittet (Epist. Oecol. et Zwinglii . . . Basel 1591, 914 ff., s. a. 784) und sein wohl von Ökolampad nach seinem Tod veröffentlichter „Widerruf“ — in Wahrheit kein Widerruf, sondern ein Bekenntnis mit genauerer Bestimmung, z. T. allerdings auch Milderung seiner Lehren. Hier tritt klar hervor, daß er zwar an seinen spiritualistischen Grundgedanken, auch am Protest gegen alle Gewalt in Glaubenssachen entschieden festhielt, wenn er auch den Gegensatz zur reformatorischen Doktrin ermäßigte, daß er aber an seinem Beruf, eine durch die Taufe auf den Glauben abgeschlossene Gemeinde der wahren Christen zu sammeln, also an der ganzen agitatorischen Thätigkeit der letzten Jahre irre geworden ist — er bekennt, viel mit Unverstand geeifert zu haben —, auch die herrschende Richtung des Täufertums, die das Reich Gottes wieder an Ceremonien binde, als Irrtum erkannte, dem auch er eine Zeit lang angehangen sei. Bezeichnend ist, daß er zwar die Erwachsenentaufe für dem Befehl Christi entsprechend hält, aber doch die Kindertaufe — als Menschengebot — freigiebt, daß er dagegen die Ausübung des Bannes in der Gemeinde als notwendig festhält. Der schroffe Separatismus ist aufgegeben. „Was ich gethan habe, das ist geschehen, was ich aber thun will, wird jedermann ohne Schaden sein. Der Eifer um des Herrn Haus hat mich ausgeschickt und hat meinen Verstand wieder heimgerufen. Recht thun im Haus Gottes ist allemal gut, aber Botschaft werben an die Fremden ist nit jedermann befohlen.“ Ein entschiedenes Friedensbedürfnis spricht sich in diesem Dokument aus. Nach den Äußerungen seiner Gegner, denen völlig zu mißtrauen wir keinen Anlaß haben, ist D. in jenen stürmischen Jahren über die Versuchungen zur Zweideutigkeit und Hinterhältigkeit, die das Eintreten des schon durch seine geistige Bedeutung in die Öffentlichkeit gedrängten Mannes für eine verbotene Sekte notwendig mit sich brachte, nicht immer Herr geworden. Aber diese letzten Bekenntnisse bestätigen in dem, was sie zugeben, wie in dem, was sie festhalten, daß D. im Grund ein edler, ideal gerichteter Mensch gewesen ist, der die innerliche, persönliche Art des Glaubens beredt zu schildern wußte, ohne freilich die Heilslehre der Reformatoren, die er bekämpft, zu verstehen und die Kraft und Freiheit Luthers auch nur von ferne zu erreichen, und ohne seine eigenen Ideen in einen festen Zusammenhang und zu voller Klarheit bringen zu können. Sein Name blieb bei den Täufern in Ehren, unter denen auch seine Traktate noch lange gelesen wurden (s. Mennonitische Blätter XXX, 56). Sein mystischer Spiritualismus ist vor allem auf Hans Bünderlin und Seb. Franck, der in der „Ketzerchronik“ seiner großen Chronik ein interessantes Bild seiner Lehre und seines Lebens giebt, weiterhin auch auf Männer wie Christian Entfelder, in anderer Weise auf Heinrich Roll von Einfluß gewesen. Namentlich den ersteren ist durch die Erfahrungen, die D. erst von der kirchlichen Reformation, dann auch vom Täufertum entfernt haben, ihr einsamer Weg und ihre herbe Kritik an den streitenden Parteien vorgezeichnet worden. **Hegler.**

Denkzettel s. Phylakterien.

Denunciatio evangelica s. Gerichtsbarkeit, kirchliche.

Deputatus. — Außer dem Lexikon des Suidas, Du Cange, Suicerus und Meursius namentlich die *ἀποκρίσεις Ἰωάννου τοῦ Κίτρου* bei Rhallis und Potlis, *Σύνταγμα τῶν ἱερῶν Κανόνων* Bd V, S. 410; *Κωδίνου τοῦ Κουροπαλάτου, περὶ τῶν ὀφφικίων* etc., ed. Bonn 1839; *Χρύσανθος, περὶ τῶν ὀφφ. τῆς μεγ. ἐκκλησ.* Ed. von Venedig 1778 S. 55.

1. In der griechischen Kirche hieß nach Kodinos der dritte in der neunten Pentade der Beamten der *μεγάλη ἐκκλησία δεποτάτος*. Neben dem einen werden in anderen Verzeichnissen mehrere *δεποτάτοι* genannt. Dann war jener der erste und bezog auch doppelte Löhnung. Die *διακονία*, denn ein *ὀφφίκιον* spricht ihnen *Ἰωάννης τοῦ Κίτρου* ab, war für den ersten *δεπ.* namentlich, den Bischof auf der Straße zu begleiten, um ihm Platz zu schaffen. Im Gottesdienst begleiteten die *δεπ.* den Bischof zum *ἄμβων* und zur *ἁγία τράπεζα*. Sie trugen dabei den *μανδύας* und Kerzen. Den *δεπ.* war die zweite Ehe erlaubt, da sie keine höhere Weihe empfingen. Ob der Posten der *δεπ.* noch jetzt besetzt wird, erscheint fraglich, da schon Chrysanthos (um 1700) für seine Angaben sich nicht auf das Leben, sondern auf Bücher zu berufen scheint. 2. In der römischen Kirche sind **deputati** in einigen Gegenden Vorsteher der **regiunculae**, d. h. der Distrikte, worein größere Dekanate zerfallen. Gewöhnlich stehen sie unter dem Dekan, als eine Art Geschäftsträger desselben; bisweilen empfangen sie unmittelbar vom Bischof die Befehle, und der Dekan erscheint als **primus inter pares**.

(Herzog †) Ph. Meyer.

Dereser, Thaddäus Anton, gest. 1827. — Varrentrapp in d. AdB 5. Bd S. 60; Schrödl bei Wetzer und Welte 3. Bd S. 1526 (2. Aufl.).

Th. A. Dereser ist den 9. Februar 1757 zu Fahr in Franken geboren. Nachdem er in Würzburg und Heidelberg seine philosophischen und theologischen Studien absolviert und in Mainz Priester geworden, lehrte er in Heidelberg Philosophie und Theologie, erhielt darauf das Professorat der orientalischen Sprachen und der Erklärung der heil. Schrift auf der Universität Bonn (1783). Hier, bald Dr. der Theologie geworden (1786), nahm er teil an der freien Richtung der Universität durch mehrere Schriften, wovon eine über die Worte: Tu es Petrus in den Index kam (1790). Seit 1791 war er in Straßburg als Professor in denselben Fächern, zugleich als Superior am bischöflichen Seminar und Prediger an der Domkirche. Hier kam er durch seine Weigerung, den konstitutionellen Eid zu leisten, in Todesgefahr, woraus ihn nur der Sturz Robespierres befreite. Seit 1797 sehen wir ihn wieder als Professor in Heidelberg; er verblieb daselbst mit Ablehnung verschiedener ehrenvoller Rufe, wurde badischer geistlicher Rat, und wanderte 1807 mit der katholischen Universität von Heidelberg nach Freiburg; von 1810 bis 1813 verwaltete er das Pfarramt in Karlsruhe, wurde darauf wegen der Mißdeutung einer Predigt bei der Totenfeier des Großherzogs 1811 nach Konstanz versetzt als Lehrer der alten Sprachen; er nahm aber diese Stelle nicht an, unternahm eine Reise nach der Schweiz und wurde 1811 Professor am Lyceum zu Luzern und Regens des dortigen Seminars. Seine freie Richtung machte ihn der Nuntiatur verdächtig, und sein Charakter als Ausländer den inländischen Geistlichen verhaßt. 1814 erhielt er plötzlich seine Entlassung; — er lebte eine Zeit lang in Heidelberg, wurde darauf von der preußischen Regierung (1815) als Professor nach Breslau berufen, wo er auch allerlei Streitigkeiten hatte; er starb daselbst 1827. Dereser hat sich einen ehrenvollen Ruf erworben durch mehrere Kommentare zur heil. Schrift, durch seine Bibelübersetzung (s. d. A. Bibelübersetzung Bd III S. 81, 20), durch seine hebräische Grammatik; als erbaulicher Schriftsteller ist er in seiner Kirche bekannt durch sein deutsches Brevier und durch sein katholisches Gebetbuch. **Herzog †.**

Descensus s. Höllenfahrt.

Descensus Christi ad inferos, apokryphe Schrift s. Bd I S. 658, 29, bis 659, 57.

Des Marets s. Maresius.

Desertionsprozeß s. Scheidungsrecht.

Desservant s. Pfarre.

Determinismus s. Willensfreiheit.

Deusdedit, Papst 615—618. — Jaffé 1. Bd S. 222; Liber pontifical. ed. Duchesne 1. Bd S. 319 u. CCLVI.

Deusdedit, ein Römer, wurde im Jahre 615, nach dem Tode Bonifatius IV. zum Papste gewählt und am 19. Oktober konsekriert. Über seine Thätigkeit ist so gut wie nichts bekannt. Er starb am 8. November 618. Sein Leben wurde durch die Sage mit Wundern geschmückt, und seine Regierung mit unechten Dekretalen, er selbst unter die Heiligen versetzt (8. November). **Herzog †.**

Deusdedit, Kardinal, gest. c. 1099. — Vitae et res gestae pontificum et s. r. e. cardinalium Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Aug. Oldoino recognitae, Romae 1677, tom. I p. 865; Ballerini, de antiquis collectionibus et collectoribus canonum pars IV c. XIV: Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, Magontiaci 1790; W. v. Giesebrecht, Die Gesetzgebung der römischen Kirche zur Zeit Gregors VII. (II. Die Schriften des römischen Kardinals Deusdedit): Münchener hist. Jahrbuch für 1866, München 1866, S. 180—188; E. Stevenson, Osservazioni sulla Collectio canonum di Deusdedit: Archivio della Società Romana di storia patria VIII (1885) p. 300—398; S. Löwenfeld, Die Canonsammlung des Kardinals Deusdedit und das Register Gregors VII: NA X (1885) p. 311—329; E. Sackur, Zu den Streitschriften des Deusdedit und Hugo von Fleury: NA XVI (1891) p. 349—369; derselbe, MG Libelli de Lite imperatorum ac pontificum saeculis XI. et XII. conscripti tom. II, Hannoverae 1892, S. 292—300; derselbe,

Der Dictatus papae und die Canonsammlung des Deusdedit: NA XVIII (1893) S. 135 bis 153; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; W. Martens, Gregor VII., Leipzig 1894; E. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 114; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl., Berlin 1896 s. v. Deusdedit; A. Hauck, KG. Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896; J. B. Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., Freiburg i. B. 1896; G. Buschbell, Die Professiones fidei der Päpste. Diss. Münster, Roma 1896 (SA. RQS X) S. 33—47.

Über das Leben D.s stehen wenige Nachrichten zur Verfügung. Berengar von Tours (Mansi XIX col. 762) verdanken wir die Notiz, daß er Mönch in Todi gewesen ist und auf der römischen Novembersynode d. J. 1078 zu der Gruppe von Klerikern in der Umgebung Gregors VII. gehört hat, welche B.s Ansichten teilten. Daß D. einmal in Deutschland war, ergiebt sich aus der Überschrift seiner Collectio canonum lib. IV cap. 161. (Juramentum futuri imperatoris. Hoc sacramentum invenit scriptor huius libri in Saxonia in monasterio quod dicitur Luineburg). Aber Zweck, Ausdehnung und Zeitpunkt dieser Reise sind nicht überliefert. Daß sie unter Gregor VII. stattgefunden hat, kann mit Rücksicht darauf, daß die Sammlung Papst Victor III. gewidmet ist, allerdings als wahrscheinlich bezeichnet werden. Ebenso ist zu vermuten, daß er sie im Auftrag jenes Papstes unternommen hat. Vielleicht ist sie mit den Bemühungen Gregors um eine Zusammenstellung kirchenrechtlichen Materials in Verbindung zu bringen. Petrus Damiani hatte einer dahingehenden oftmals wiederholten Anregung (opusc. 5) keine Folge gegeben (vgl. oben p. 435, 48), Bonizo von Sutri dagegen ist direkt durch Gregor VII. zur Abfassung seines Decretum veranlaßt worden, falls unter dem sacerdos venerandus Gregorius im Epilog (oben Bd 3 p. 312, 54) dieser Papst verstanden werden muß (Sackur, NA XVIII p. 140), auch Anselm von Lucca hat seine Collectio canonum (vgl. oben Bd 1 p. 573, 17 ff.) „auf den ausdrücklichen Wunsch Gregors“ (Giesebrecht a. a. O. p. 152) unternommen. Eine kanonistische Studienreise nach Deutschland (Lüttich, Worms, vgl. NA XVIII p. 139) konnte damals wohl lohnend erscheinen, ließ sich ja auch mit irgend einer Legation leicht verbinden. Wann Deusdedit Kardinal geworden, wissen wir nicht, er selbst bezeichnet sich als presbyter tituli apostolorum in Eudoxia (die Kirche S. Petri ad Vincula) am Anfang der Collectio wie des libellus contra invasores. Da schon Berengar in dem erwähnten Bericht ihn als Kardinal bezeichnet, wird er durch Gregor VII. diese Würde erhalten haben. Auch das Ende D.s liegt im Dunkeln. Sein Ableben muß zwischen 1097, dem Jahr der Schlußredaktion seines libellus, und dem 4. April 1100 erfolgt sein, an welchem bereits sein Amtsnachfolger Albericus eine Urkunde unterzeichnet hat (Jaffé Nr. 5831, vgl. libelli II p. 292 n. 6).

An dem kirchenpolitischen Leben scheint Deusdedit keinen aktiven Anteil genommen zu haben, denn sein Name tritt weder unter Gregor VII. noch unter Victor III. oder Urban II. hervor. Aber er war trotzdem durch seine hervorragenden litterarischen Leistungen eine der namhaftesten Persönlichkeiten der gregorianischen Partei in Italien. Die Collectio canonum (ed. P. Martinucci, Venetiis 1869), welche 1087 vollendet wurde (NA X p. 311), umfaßt vier Bücher. Das erste, ohne Überschrift, behandelt in 251 Kapiteln die Rechte und Vorzüge der römischen Kirche, das zweite enthält 131 Stücke de romano clero, das dritte 159 Nummern de rebus ecclesiae, das vierte 162 Kapitel de libertate ecclesiae et rerum eius et cleri. Das Verhältnis dieser Sammlung zu der noch nicht veröffentlichten des Anselm von Lucca (vgl. Bd 1 p. 573, 27) ist noch nicht aufgehellt (vgl. NA XVI p. 358; XVIII p. 141), aber welcher Art auch immer die Beziehungen zwischen beiden Sammlungen gewesen sein mögen, jedenfalls gehört D. wie Anselm zu den bedeutendsten Kanonisten der vorgratianischen Zeit und nimmt in der Durchführung des Gregorianismus auf dem Gebiet des kirchlichen Rechts einen wichtigen Platz ein. Auch die Schriften der schismatischen Kardinäle (gesta romanae ecclesiae contra Hildebrandum III c. 13. 14; VIII c. 10, libelli de lite II p. 399, 14. 24; 416, 4) legen davon Zeugnis ab. — Als Publizist bethätigte sich D. durch den libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos (ed. E. Sackur: MG libelli de lite II [1892] p. 300—365; A. Mai, nova bibliotheca patrum VII [1854] pars III p. 77—114). Die Geschichte der Entstehung dieses Traktates ist jetzt in der Weise klargelegt (NA XVI p. 349 ff.), daß zwei Rezensionen zu unterscheiden sind: eine kürzere, welche früher irrtümlich als ein Teil der Anselmschen Schrift gegen Wibert von Ravenna (vgl. Bd 1 p. 573, 32) angesehen worden ist (Canisius, Lectiones antiquae II. Ed. von

Basnage tom. III p. 369—388), und eine längere, in welcher der Verf. den ersten Entwurf erweitert und zugleich überarbeitet hat, ohne daß es ihm gelungen wäre, sein Werk zum Abschluß zu bringen. Die Schlußredaktion erfolgte 1097 (cap. II § 12), eine Datierung der ersten Bearbeitung ist nicht möglich. Die große Bedeutung der Schrift in ihrer ursprünglichen Fassung ruht darauf, daß sie den gregorianischen Standpunkt unter den neuen Gesichtspunkten zu vertreten sucht, welche Urban II. auf der Synode zu Piacenza 1095 zum Zweck der Anbahnung eines kirchlichen Friedens aufgestellt hatte. Wichtig ist vor allem die Auffassung der Simonie und die Stellung zur Laieninvestitur wie zur Frage nach der Anerkennung der von simonistischen und schismatischen Priestern verwalteten Sakramente. — Die Bedeutung D.s für die Kirchengeschichte des ausgehenden 11. Jahrhunderts ist in ein noch helleres Licht gerückt worden, seit derselbe (NA XVIII p. 137 ff.) als Konzipient des berühmten Dictatus papae Gregorii VII. (Reg. II 55a) erkannt worden ist. Auf Grund dieser Feststellung erhebt sich die weitere Hypothese, daß D. das Register dieses Papstes in der uns erhaltenen Form zusammengestellt hat. — Über Stellen des römischen Rechts in der Kanonsammlung D.s vgl. Merkel: F. C. v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 7. Bd 2. Ausg., Heidelberg 1851 p. 75—77; in dem libellus c. invasores vgl. Fitting, Über die Stellen des römischen Rechtes in einer Streitschrift des Kardinals Deusdedit: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte IX. Bd, Romanistische Abteilung, Weimar 1888 pag. 376—381.

Carl Mirbt.

Deuteronomium s. Pentateuch

Deutsche Bibelübersetzungen s. Bd III S. 59—84.

Deutsche Theologie s. Theologia, deutsch.

Deutschkatholicismus. — Hauptwerk: F. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, 4 Bände, Leipzig 1852—1860; derselbe, Das Wesen des Deutschkatholicismus mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältnis zur Politik, Tübingen 1850; E. Bauer, Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutsch-katholischen Kirche, Meißen 1845; W. A. Lampadius, Die deutsch-katholische Bewegung, von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart, aus protestantischem Gesichtspunkt historisch-kritisch beleuchtet, Leipzig 1846; Katholische Kirchenreform, Monatsschrift, herausgeg. von M. Müller, Berlin 1845 ff. Berliner Allgemeine Kirchenzeitung 1844 ff. Der Katholik, Mainz 1844 ff.; Historisch-politische Blätter, München 1845 ff.; J. Günther, Bibliothek der Bekenntnisschriften der deutsch-katholischen Kirchen, Jena 1845; Litterarische Uebersicht über die aus Anlaß des Deutschkatholicismus entstandenen Schriften von K. Hase und E. Schwarz: Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung 1846. 1847; Th. Bruns und C. Häfner, Neues Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik, 5. Bd, Berlin 1846 S. 137 f. Für freies religiöses Leben. Materialien zur Geschichte und Fortbildung der freien Gemeinden, herausgeg. v. J. Hofferichter und F. Kampe, 2 Bde, Breslau 1848. Für christkatholisches Leben. Materialien zur Geschichte der christkatholischen Kirche, herausgeg. von O. Behnsch, 6 Bde, Breslau 1845—1848; K. A. Hase, Kirchengeschichte, 11. Aufl. Leipzig 1886, § 444; H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, München 1874; Hundhausen, Deutschkatholiken: Kirchenlexikon Wetzer und Weltes. 3 Bd, Freiburg i B. 1884, S. 1603–1615 (Roskovány, Coelibatus et Breviarium IV, Pestini 1861, 543 ff. 557 ff. 613 ff. 632 ff. 638 ff. 659 ff. 690. 706; derselbe, Romanus Pontifox IV, Nitriae et Comaromii 1867, 708 ff. 802 ff. 803 ff.; Fr. Nippold, Geschichte des Katholicismus seit der Restauration (Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 2. Bd) 3. Aufl., Elberfeld 1883 § 56 S. 690 ff.; H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert, 2. Bd, Mainz 1889 S. 519–539; G. Tschirn, Gedenkblatt zur fünfzigjährigen Erinnerung an J. Ronges Brief wider Bischof Arnoldi von Trier und die Entstehung freier Gemeinden, Breslau 1894 (16 S.); H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, 5. Theil, Leipzig 1894, S. 335 ff.

Als nach dem Ende des Kölner Kirchenstreites Bischof Arnoldi von Trier 1844 den ungenähten Rock Christi ausstellte, fanden sich zur Verehrung dieser Reliquie im Laufe von 50 Tagen (18. August bis 6. Oktober) Scharen von Pilgern ein, die auf mehr als eine Million geschätzt worden sind. Erregte dieser Erfolg als Beweis der großen Gewalt der römischen Kirche über ihre Mitglieder erhebliches Aufsehen, so ist diese Ausstellung doch vor allem dadurch kirchengeschichtlich bedeutungsvoll geworden, daß sie eine Protesterhebung hervorrief, welche schließlich zur Bildung einer katholischen Nebenkirche geführt hat. Der offene Brief eines katholischen Priesters an den Bischof Arnoldi, welcher in den „sächsischen Vaterlandsblättern" am 15. Oktober desselben Jahres erschien, gab den Anstoß. Es war ein schneidiger Protest gegen das „Götzenfest" der römischen Hierarchie, welche die leicht-

gläubige Menge dazu verleitet, „die Gefühle der Ehrfurcht, die wir nur Gott schuldig sind, einem Kleidungsstück zuzuwenden, einem Werk, das Menschenhände gemacht haben". Kräftige Apostrophen an den Bischof Arnoldi zeigen den Widerspruch zwischen der Verehrung von Reliquien und dem Geist des Christentums; das deutsche Volk wird aufgerufen, „der tyrannischen Macht der römischen Hierarchie zu begegnen und Einhalt zu thun", der katholische Klerus, das Schweigen zu brechen; Katholiken und Protestanten sollen „ans Werk gehen" und „die Lorbeerkränze eines Huß, Hutten, Luther nicht beschimpfen lassen". Der Verfasser dieses Schreibens war Johannes Ronge, welcher, geboren am 16. Oktober 1813 zu Bischofswerda, einem Dorfe des Neisser Kreises, nach seiner eigenen Angabe schon mit innerem Widerstreben das Breslauer Alumnat (1839. 1840) passiert hatte, dann in Grottkau (März 1841) Kaplan geworden, wegen eines Artikels „Rom und das Breslauer Domkapitel" (Sächsische Vaterlandsblätter 1842 Nr. 135) am 30. Januar 1843 von seinem Amt suspendiert worden war und seitdem in Laurahütte in Oberschlesien die Kinder der Beamten des dortigen Hüttenwerks unterrichtete. Als R. sich weigerte, jenen offenen Brief zu widerrufen, wurde durch Dekret vom 4. Dez. 1844 von dem Breslauer Weihbischof Latussek über ihn die Degradation und Exkommunikation ausgesprochen. Unter dem Titel „Rechtfertigung" (Leipzig 1845. 51 S.) hat R. wenige Wochen darauf eine aktenmäßige Darstellung dieser Vorgänge veröffentlicht. Am Schluß derselben ruft R. zum Kampf gegen die römische Hierarchie, welche „die Religion zur feilen Buhldirne eines empörenden Jesuitismus erniedrigt hat", alle Völker sollen sich erheben, vor allem aber die deutsche Nation, um „eine freie Nationalkirchenversammlung, zusammengesetzt aus frei gewählten Männern der Gemeinden und wahren Priestern, zu berufen, den Glaubenszwang und die Heuchelei, das Pfaffen- und Jesuitentum auf immer zu vernichten, die Religion zu läutern, die Kirche zu ihrem wahren Berufe zu führen, zu dem Berufe, den die Bedürfnisse unserer Völker, der Geist der neuen Zeit, ihr auflegt, nämlich: auszusöhnen den hohen und niederen, den gebildeten und unwissenden, den armen und reichen Teil der Menschheit, auszusöhnen die Nationen und die Völker der Erde durch Vervollkommnung, Veredlung, durch Liebe und Freiheit aller. Und söhnen wir uns mit unseren Nebenmenschen aus, so söhnen wir uns auch mit Gott aus". In der gleichen Richtung bewegten sich die rasch aufeinanderfolgenden Broschüren: „An die niedere katholische Geistlichkeit" (Leipzig 1845), „An die katholischen Lehrer" (Altenburg 1845), „An meine Glaubensgenossen und Mitbürger" (ebend. 1845), „Ein Wort an die Römlinge in Deutschland zum Neujahr 1845" (Sächs. Vaterlandsblätter). Hier wird die Beseitigung des Cölibates, der Ohrenbeichte und der lateinischen Kirchensprache und die Begründung einer deutsch-katholischen Kirche gefordert. — Als Ronge unter dem rauschenden Beifall der Menge dieses Programm entwarf, hatte bereits ein anderer dasselbe zu verwirklichen begonnen.

In der Schrift „Rechtfertigung meines Abfalles von der römischen Hofkirche" (Bromberg 1845, S. 31) berichtet Johann Czerski (geboren 12. Mai 1813 in dem Dorfe Werlubien bei Neuenburg in Westpreußen) über seine Entwicklung. Schon auf dem bischöflichen Seminar in Posen (1838—1842) konnte er „über manche vorgetragene Dogmata nicht einig werden und verglich sie mit der Bibel". Aber er lernte durch „die römische Brille" die Welt betrachten und „so trat ich aus dem Seminar — schreibt er —, zwar in Zweifeln über manche Dogmata, aber immer noch römisch-katholisch". Zum Priester geweiht, wirkte er 1½ Jahre an der Domkirche zu Posen, „einem Hauptsitz des hierarchischen Priesterregiments" und wurde hier „sehend". Auf Grund des Studiums der heil. Schrift erkennt er (S. 17): 1. daß der Papst kein von Gott eingesetzter Herrscher ist, 2. daß die Lehre der Hierarchie in vielen Stücken mit der Lehre Christi nicht übereinstimmt [a) das Aufstellen von Mittlern zwischen Gott und den Menschen; b) die Ohrenbeichte und die Vergebung der Sünden durch die Priester; c) das Cölibat; d) das Verbot der gemischten Ehen; e) der Bilder- und Reliquiendienst; f) das Lesen der Messe in einer dem Zuhörer unverständlichen Sprache; g) die Austeilung des Abendmahls in der röm.-katholischen Kirche], 3. daß die Priesterschaft nicht von einem christlichen Geiste belebt sondern von engherzigem Kastengeist beherrscht ist. — Über den äußeren Bruch mit der Kirche orientiert die „Rechtfertigung" ungenügend. Für Czerski war es von großer Bedeutung, daß er (März 1844) gerade nach Schneidemühl als Vikar versetzt wurde, denn zahlreiche Mitglieder der dortigen Gemeinde waren bereits vor seinem Eintreffen an der römischen Kirche irre geworden. Als er nun wegen seines Verhältnisses zu einer jungen Polin suspendiert wurde (Mai), trat die Gemeinde auf seine Seite, und hat, nachdem Czerski am 22. August seinem geistlichen Amt entsagt hatte, am 19. Oktober ihren Austritt aus der römischen Kirche vollzogen. In einer Eingabe vom 27. Oktober an die

königliche Regierung zu Bromberg bat dieselbe, im Unterschied von der römisch-katholischen Kirche die „christlich-katholische" sich nennend, um „Anerkennung und Regulierung und Feststellung ihrer **externa**" (abgedruckt in: „Offenes Glaubensbekenntnis der christlich-apostolisch-katholischen Gemeinde zu Schneidemühl in ihren Unterscheidungslehren von der römisch-katholischen Kirche", Stuttgart 1844), und behauptete „durch das fleißige Lesen der heiligen Schrift" als Irrtümer der römischen Hierarchie erkannt zu haben: 1. die Beschränkung des Abendmahls in beiden Gestalten auf die Priester; 2. die Heiligsprechung Verstorbener; 3. die Anrufung der heilig gesprochenen; 4. die Gewalt der Priester, die Sünden zu vergeben und die Lehre vom Ablaß; 5. die Fastengebote; 6. die Abhaltung des Gottesdienstes in fremder Sprache; 7. den Zwangscölibat für den Priester; 8. die Verdammung der gemischten Christenehen; 9. die göttliche Gewalt des römischen Bischofs als Nachfolger des Apostels Petrus und seine Benennung als heiliger Vater. Das angeschlossene Glaubensbekenntnis enthielt das Nicäno-Constantinopolitanum, bezeichnete die heilige Schrift als die einzig sichere Quelle des christlichen Glaubens, erkannte an die 7 Sakramente, die Messe, die wesenhafte Verwandlung von Brot und Wein im Abendmahl „durch den Glauben", das Gebet für die Verstorbenen. — Am 17. Februar 1845 wurde Degradation und Exkommunikation gegen Czerski verhängt.

Die erste Gründung einer Gemeinde unter dem Einfluß Ronges erfolgte in Breslau; er wurde dabei wesentlich unterstützt durch den Professor des Kirchenrechts Regenbrecht und den Maler Höcker. Die großen Schwierigkeiten, welche in den vorbereitenden Zusammenkünften dem Versuch, die gemeinsame Glaubensgrundlage zu fixieren, sich entgegenstellten, enthüllten bereits in diesem ersten Stadium der Entwicklung die Schwäche der Rongeschen Position. Schließlich einigte man sich auf das apostolische Glaubensbekenntnis in der von Ronge modernisierten Fassung: „Ich glaube an Gott, den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt erschaffen hat, und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland, der uns durch seine Lehre, sein Leben und seinen Tod von der Knechtschaft der Sünde erlöst hat. Ich glaube an das Walten des heiligen Geistes auf Erden. Ich glaube an eine heilige, allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, Vergebung der Sünden, und an ein ewiges Leben." Auf dieser Grundlage konstituierte sich die Gemeinde, am 9. März 1845 fand die erste gottesdienstliche Feier der „allgemeinen (katholischen) christlichen Gemeinde zu Breslau" statt.

Der Gegensatz gegen die römische Kirche führte Czerski und Ronge zusammen, ihre dogmatische Verschiedenheit kam ihnen zunächst nicht zum Bewußtsein. Die dominierende Persönlichkeit war Ronge, zugleich der agitatorisch begabtere Führer. Daß nun in rascher Aufeinanderfolge in den verschiedensten Teilen Deutschlands Separationen von der römischen Kirche stattfanden, war zum nicht geringen Teile die Frucht der berühmten Rundreisen dieses neuen Propheten. Das Bedürfnis nach Zusammenschluß stellte sich bald ein. Schon am 25. Februar hatte der „deutsch-katholische Christenverband in Berlin" einen „Aufruf zur Konstituierung eines deutsch-katholischen Kirchenkonzils" beschlossen und ganz unabhängig davon erließ die deutsch-katholische Gemeinde in Leipzig am 3. März eine Einladung an alle neuerstandenen deutsch-katholischen Gemeinden, Abgeordnete zu gemeinsamer Beratung nach Leipzig zu senden. Schon einige Wochen darauf hat diese Konferenz vom 23. bis 26. März 1845 getagt. Die offiziellen Akten derselben wurden in der Schrift „Die erste allgemeine Kirchenversammlung der deutsch-katholischen Kirche, abgehalten zu Leipzig, Ostern 1845. Authentischer Bericht. Herausgegeben von R. Blum und F. Wigard" (Leipzig 1845 S. 205) veröffentlicht. Das Verzeichnis der vertretenen Gemeinden (S. 64 f.) nennt 15 Orte, anwesend waren 31 Deputierte. Die Verhandlungen umfaßten 5 Sitzungen, Czerski traf erst zu der 4., Ronge erst zu der 5. ein. Die Beratung über den Namen der neuen Kirche führte zur Annahme der Bezeichnung „Deutsch-katholische Kirche"; nur den Gemeinden slavischer Abkunft wurde eine andere Benennung wie „apostolisch-katholisch" oder „christlich-katholisch" freigegeben (S. 92). Das Ergebnis der Verhandlungen fassen die 51 „Allgemeinen Grundsätze der deutsch-katholischen Kirche" (S. 158—164) zusammen. Der 1. Abschnitt „Bestimmungen über die Glaubenslehre" stellt an die Spitze (§ 1): „die Grundlage des christlichen Glaubens soll uns einzig und allein die heilige Schrift sein, deren Auffassung und Auslegung der von der christlichen Idee durchdrungenen und bewegten Vernunft freigegeben ist". Der „allgemeine Inhalt der Glaubenslehren" wird in dem Symbol zusammengefaßt (§ 2): „Ich glaube an Gott den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen, und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland. Ich glaube

an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben, Amen" (vgl. die Verhandlungen der 4. Sitzung, in welcher Czerski verlangte, daß die Gottheit Christi aufgenommen werde, denn jeder werde fragen, wie er die Person Jesu aufzufassen habe. Der Präsident Wigard antwortete: das soll ihm seine Vernunft sagen. S. 125 f.). Die Auffassung und Auslegung dieser Glaubenslehren soll durch keine äußere Autorität beschränkt sein, so wenig als die Auslegung der heil. Schrift (§ 9). Als die erste Pflicht des Christen wird es bezeichnet, den Glauben durch Werke christlicher Liebe zu bethätigen (§ 14). Verworfen wurden der Primat des Papstes und die Hierarchie, die Ohrenbeichte, der Zwangscölibat, die Anrufung der Heiligen und die Verehrung von Reliquien und Bildern, die Ablässe, gebotenen Fasten, Wallfahrten und alle kirchlichen Einrichtungen, welche nur zu einer gesinnungslosen Werkheiligkeit führen können, die kirchlichen Beschränkungen der Ehe (§§ 3—7, 13). Anerkannt wurden nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, aber unter beiden Gestalten (§§ 10—12). — Der 2. Abschnitt „Bestimmungen über die äußere Form des Gottesdienstes und über die Seelsorge" bezeichnet Belehrung und Erbauung als den Zweck des Gottesdienstes (§ 15), sieht die Teilnahme der Gemeindeglieder und die Wechselwirkung zwischen ihnen und den Geistlichen als wesentliches Erfordernis an (§ 16), beseitigt den Gebrauch der lateinischen Sprache beim Gottesdienst (§ 17), giebt (§ 18) eine deutsche Gottesdienstordnung unter Ausschluß des Meßkanons [a) Anfang: im Namen Gottes des Vaters 2c., b) Einleitendes Lied, c) Sündenbekenntnis, d) „Herr erbarme dich unser", e) „Ehre sei Gott in der Höhe", f) Gebet-Kollekten, g) Epistel, h) Evangelium, i) Predigt, vor und nachher ein Gesangsvers, k) Glaubensbekenntnis, l) Hymnus „heilig, heilig, heilig", m) Stück aus der Passion mit den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls, n) während der Kommunion: „o du Lamm Gottes, o) Gebet des Herrn, p) Schlußgesang, q) Segen], ordnet Sonntag Nachmittags Katechisationen oder erbauliche Vorträge, eventuell auch von einem Laien an (§ 19), hält nur die nach den Landesgesetzen bestehenden Feiertage fest (§ 20), beseitigt die Stolgebühren (§ 21) und bestimmte Kirchenplätze (§ 23). — Der 3. Abschnitt „Bestimmungen über das Gemeindewesen und die Gemeindeverfassung" führt die Presbyterialverfassung ein (§ 25) und giebt der Gemeinde das Recht, sich ihre Geistlichen und ihren Vorstand (Ältesten) frei zu wählen (§§ 28. 31). — Der 4. Abschnitt „Bestimmungen über die allgemeinen Kirchenversammlungen (Konzilien)" setzte fest, daß in der Regel alle 5 Jahre eine allgemeine Kirchenversammlung an wechselndem Orte gehalten werden soll (§ 43); ihre Beschlüsse erhalten allgemeine Giltigkeit erst dann, wenn die Mehrzahl der Gemeinden sie angenommen hat (§ 41).

Mit einem fröhlichen Festmahl feierte man den Schluß des Konzils und rühmte, „der große Wurf sei gelungen, der Fortschritt des Jahrhunderts sei gerettet, der Genius Deutschlands greife schon nach dem Lorberkranz" (Schmid 639). Während aber Ronge wieder Rundreisen antrat, bei denen schon die Wahl der Orte zeigte, daß er sein Absehen gar nicht allein auf die Katholiken richte, trat im eigenen Lager eine Spaltung ein. In den deutsch-katholischen Kreisen Berlins empfand man es doch schmerzlich, daß das Leipziger Konzil die Grundlage aller christlichen Kirchen, das apostolische Symbol, verworfen hatte, man legte dagegen Protest ein und bildete eine gesonderte Gemeinde, die sich den Namen „Protestkatholiken" gab und am 15. Juli 1846 ihr Bekenntnis, dessen Grundlage wieder das apostolische Symbol bildete, veröffentlichte. Es mußte Czerski nahe liegen, das gleiche zu thun, denn auch das Schneidemühler Bekenntnis war noch ein positives, und noch auf dem Leipziger Konzil war er für die Gottheit Christi eingetreten. In der That hat er auch alsbald sich gegen dasselbe erklärt und dieses wie das Breslauer als unchristliche Bekenntnisse verworfen, weil Christus das Fundament des Glaubens bleiben müsse. Aber er war ein schwacher unsicherer Charakter, fühlte wohl auch, daß er nicht der Mann sei, die entstandene Bewegung in seinem Sinn fortzuleiten. Darum machte er einen faulen Frieden mit Ronge (zu Rawicz im Januar 1846, vgl. Schmid 640—644), und erklärte nach abermaligem Schwanken schließlich: sein Standpunkt sei zwar der supranaturalistische, aber er wolle über Andersdenkende kein Richteramt üben. Man solle nur darauf sehen, daß die Freiheit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Individuen durch nichts beschränkt werde, denn nur in der völligen Freiheit könne die christliche Kirche gedeihen. Damit ging die Gefahr des Zwiespaltes an den Deutschkatholiken vorüber, aber der Moment war damit auch versäumt, in dem die Deutschkatholiken noch in positive Bahnen hätten einlenken können; denn Czerski überließ jetzt Ronge das Feld und die Zahl der Anhänger des positiven Bekenntnisses wurde immer geringer. Ronge fuhr allerdings fort, durch Rundreisen, die er machte, die Bewegung aufrecht zu erhalten

und Gemeinden zu gründen, aber die Schwierigkeit, die bunte Gesellschaft, die sich um ihn scharte, zusammen zu halten, erwies sich als unüberwindlich. Eine Weile fuhr man noch fort, nach einem solchen Mittel herum zu tasten. Hatte man damit angefangen, daß man nach einem Minimum suchte, in dem alle sich einigen sollten, so erklärte man auf einer späteren Synode, nachdem sich herausgestellt hatte, daß sich ein solches nicht finden lasse, daß auch das Leipziger Bekenntnis nicht als bindendes Symbol gelten solle. Andere gingen noch weiter und erklärten, die christkatholische Gemeinschaft dürfe als einigendes Band überhaupt keinen Glaubenssatz (kein Dogma) aufstellen, denn Glaubenssätze hinderten gerade an der Erreichung des Zieles einer allgemeinen christlichen Kirche. Was aber unter dieser allgemeinen christlichen Kirche zu verstehen sei, wußte niemand zu sagen, am wenigsten Ronge, der zwar zugestand, daß man mit dem fünfzehnhundertjährigen Glaubensbekenntnis gebrochen habe, weil es unserem religiösen Bewußtsein nicht mehr entspreche, aber auch nicht zu sagen wußte, welchen Ausdruck man dem religiösen Bewußtsein der Jetztzeit zu geben habe und sich in vagen Redensarten erging.

Je mehr zu Tage trat, daß der Deutschkatholicismus mit dem christlichen Glauben, dem römisch-katholischen wie dem protestantischen, zerfallen sei, desto mehr zogen sich die Männer, welchen die religiöse Frage noch der Mittelpunkt war und welche es nur auf Reinigung der katholischen Kirche abgesehen hatten, Männer wie Anton Theiner, früher Professor der katholischen Theologie in Breslau, Regenbrecht, Domherr und Professor des kanonischen Rechts in Breslau, und andere zurück und nun wurde der Deutschkatholicismus ein Tummelplatz für alle negativen Geister. Es suchten die einen Fühlung mit dem Lichtfreundtum, die anderen mit dem politischen Radikalismus; auch der Pantheismus fand Raum. Die Führung aber entglitt ganz der Hand Ronges, der streng genommen, freilich ein eigentlicher Führer nie gewesen war und nur das Verdienst sich erworben hatte, das Signal zur Losreißung von Rom gegeben und durch Reisen die Bewegung eine Weile aufrecht erhalten zu haben. In seinen eigenen Kreisen war man früh mit ihm unzufrieden geworden und tadelte an ihm insbesondere, daß er über dem steten Reisen seine Pflichten als Prediger und Seelsorger versäume. Erhielt er sich auch auswärts länger in Kredit durch gespreizte Reden, die er an den verschiedensten Orten hielt, so erkannte man doch auch da früh seine Nichtigkeit und schon im Jahre 1847 sprach sich der, mit ihm doch auf der gleichen Basis der Kirchenlosigkeit stehende Wislicenus über sein Buch: „Das Wesen der freien Kirche“ dahin aus, daß in demselben „Rationalismus, Radikalismus bis zu Feuerbach, Konservatismus, Sozialismus, Mystik, Polemik, Klarheit und Dunkel, Wissenschaft, Glauben, Kirche, Nichtkirche vertreten sei, als eine große gärende Masse mit einander gemischt“.

Da es sich also jetzt nicht mehr, wie man anfangs glauben konnte, um die Frage handelte, welche Kirche die reinere sei, die deutsch-katholische oder die römisch-katholische, so wurden auch die Regierungen (Kampe III 303 ff.) mehr und mehr spröde gegen den Deutschkatholicismus, den sie zu keiner der rechtlich anerkannten Kirchen rechnen konnten. In Baiern erklärten die Behörden schon im Jahre 1845, daß die „neue Sekte“ nicht eine Religion, sondern Radikalismus und Kommunismus sei und daß daher die Teilnahme an ihr als Hochverrat zu behandeln sei; in Österreich wurde sogar der Name Deutschkatholicismus verboten; in Preußen schwankte man, ließ die Deutschkatholiken einigermaßen gewähren, erkannte sie aber doch nicht als eigene Religionsgesellschaft an; auch in Sachsen und Baden waren ihnen die Regierungen nicht geneigt, in diesen beiden Ländern redeten aber die Liberalen in den Kammern ihnen das Wort. Ihre Stellung den Regierungen gegenüber wurde dann freilich vom Jahre 1848 an eine günstigere (Kampe IV 171 ff.); denn die in der Bewegung dieses Jahres erlassenen Grundrechte der deutschen Nation gewährten ihnen eine gesetzlich anerkannte Existenz, die dann freilich durch die bald darauf eintretende Reaktion auf politischem Gebiet wieder vielfach beschränkt wurde. Die gewährte Freiheit hatte aber nur zum Beleg gedient, daß sie keines Aufschwungs mehr fähig waren: denn nicht einmal eine beträchtliche Mehrung von Gemeinden fand infolge der gewährten Freiheit statt und die innere Zersetzung nahm ihren Fortgang. In einigen Distrikten vereinigten sich die Deutschkatholiken, um sich doch zu erhalten, mit den freien protestantischen Gemeinden und gaben sich den Namen: „Religionsgemeinschaft freier Gemeinden“. In der Versammlung zu Gotha 1859, auf welcher dieser Bund geschlossen wurde, wurde auch der Antrag auf Zulassung der Reformjuden nur darum nicht zum förmlichen Beschluß erhoben, „weil eine solche Zulassung nach dem Bundesstatut, das nur freireligiöse, nicht gerade christliche Gemeinden kenne, selbstverständlich sei“ und so wurden auch in den auf den gleichen Grundlagen ruhenden, von Ronge gestifteten „religiösen Reformverein“, der am 24. u. 25. Okt. 1863 in Frankfurt a. M. seine erste Generalversammlung abhielt (K. Matthes,

Allgemeine kirchliche Chronik 1863 S. 146 ff.) Reformjuden aufgenommen. Andere gaben die religiös-kirchliche Frage ganz auf und gingen in das politisch-demokratische Lager über, wie denn einer ihrer Führer, der aus dem Seminar von Pelplin ausgetretene Theologe Dowiat, die Stirn hatte, schon 1848 offen zu bekennen, daß er die religiöse Bewegung nur als Mittel der sozial-politischen Agitation betrachtet habe, jetzt aber die vorgenommene Maske fallen lassen könne (Kampe IV, 205). Übrigens hat derselbe später der römischen Kirche sich wieder angeschlossen (Brück 538). — Die weiteren Schicksale Ronges haben kein allgemeines Interesse; von 1849 bis 1861 mußte er außerhalb Deutschlands sich aufhalten, nach seiner Rückkehr lebte er in Darmstadt, am 26. Oktober 1887 starb er in Wien. Auch Czerski war längst ein vergessener Mann, als ihn am 22. Dezember 1893 der Tod ereilte.

Im Publikum ist das Interesse am Deutschkatholicismus bald erloschen. Die Zahl der Gemeinden wurde darum immer geringer. Wenn der Deutschkatholicismus in der Zeit seiner höchsten Blüte ungefähr 60000 Mitglieder zählte (die zweite allgemeine christkatholische Kirchenversammlung, abgehalten zu Berlin, Pfingsten 1847. Authentischer Bericht, herausgeg. von R. Blum und F. Wigard, Leipzig 1847, giebt S. 230 ff. ein Verzeichnis der damaligen Gemeinden und führt 259 Nummern auf, ebendort S. 246 f. die Namen von 88 christ-katholischen Geistlichen) unter drei wirklich organisierten Synodalverbänden (der schlesischen, der sächsischen Landesgemeinschaft und der süd- und westdeutschen Kirchengemeinschaft), so bestanden nach Kampe, dem Geschichtschreiber des Deutschkatholicismus (IV 371), gegen Ende des Jahres 1858 in Deutschland nur noch 100 konstituierte Gemeinden, und unter diesen waren 10 freiprotestantische. —

Einen Deutschkatholicismus als besondere Organisation giebt es gegenwärtig nur noch im Königreich Sachsen (vgl. Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens der Dresdner deutsch-katholischen Gemeinde am 15. Februar 1895, herausg. vom Ältestenrat, Dresden 1895, S. 7. Die staatlichen Gesetze und Verordnungen über die deutsch-katholische Kirchengesellschaft im Königreich Sachsen sowie ihre Statuten finden sich in: Die deutsch-katholische Kirchengesellschaft im Königreich Sachsen, herausg. von dem kath. Landeskirchenvorstand im Königr. Sachsen o. J. u. O. [1880], Druck v. J. Reichel, Dresden). Es gehören dazu die 3 größeren Gemeinden in Dresden, Leipzig, Chemnitz, welche jede einen eigenen Prediger haben. Neben ihnen existieren noch einige kleinere Gemeinden. — Die nicht sächsischen deutsch-katholischen Gemeinden gehören dem Bunde freier religiösen Gemeinden Deutschlands an und führen daher größtenteils den Namen „freireligiös" nebenher. Da auch die einzelnen Mitglieder beide Bezeichnungen nach Belieben verwenden können, so ist eine numerische Abgrenzung des Deutschkatholicismus von den freireligiösen Gemeinden überhaupt nicht mehr möglich. Im allgemeinen ist zu sagen, daß die Bezeichnung deutsch-katholisch von den Gemeinden des westlichen und südlichen Deutschland gebraucht wird. Die Benennung „christkatholisch", welche von der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung 1847 (vgl. Bericht S. 164) für die Gesamtkirche angenommen worden war, ohne den einzelnen Gemeinden die Freiheit einer anderen Selbstbezeichnung zu nehmen, findet sich vereinzelt noch jetzt bei mehreren schlesischen Gemeinden (z. B. Hirschberg, Liegnitz). Daneben stoßen wir auf die Bezeichnung „freie christliche" Gemeinde (Löwenberg i. Schl.) und sogar, um die Überwindung des Konfessionalismus scharf zum Ausdruck zu bringen, den Titel „freie evangelisch-katholische Gemeinde" (Königsberg i. Pr.). — Dem „Bunde freier religiöser Gemeinden Deutschlands" gehörten nach einem im Oktober 1896 revidierten Verzeichnis insgesamt 59 Gemeinden an, unter welchen 14 in irgend welcher Form (s. o.) die Katholicität in ihrer Selbstbezeichnung berücksichtigen. Nach der „Verfassung des Bundes fr. rel. Gemeinden" ist sein Grundsatz (Art. II): „freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten", sein Zweck (Art. III): „Förderung des religiösen Lebens". Jedes zweite Jahr wird eine Bundesversammlung abgehalten; in der Zwischenzeit führt ein aus fünf Personen bestehender Bundesvorstand die Geschäfte. In eben diesem Verzeichnis werden folgende größere Verbände aufgeführt: der süddeutsche Verband deutsch-katholischer und freier religiöser Gemeinden; der ostdeutsche Verband fr. rel. Gemeinden; die Provinzialsynode der fr. rel. Gemeinden Schlesiens. — Die einzigen offiziellen Preßkundgebungen des Bundes sind die in zwangloser Folge erscheinenden „Bundes-Blätter" (Königsberg). Zeitschriften aus dem Kreise der freien religiösen Gemeinden: „Deutsch-Katholisches Sonntagsblatt" 1851 bis 1878, Wiesbaden; „Morgenröte", hrsg. von Pred. K. Voigt (vierzehntägig), Offenbach a. M. (Wiesbaden); „Herold" (Mainz), hrsg. von Pred. Knellwolf; „Eswerde Licht" (Nürnberg), Monatsschrift von Pred. C. Scholl; „Freirel. Familienblatt" (Breslau), hrsg. von G. Tschirn.

In der deutsch-katholischen Bewegung haben sehr verschiedenartige Faktoren sich ausgewirkt. Das wichtigste Element war die Reaktion weiter katholischer Kreise gegen den

emporkommenden Ultramontanismus, welchen man als eine fremde und unheilvolle Richtung erkannte. Aber zu diesem Protest gesellten sich die Ausläufer der Aufklärung und die noch nicht erstorbenen Bestrebungen auf Bildung einer deutschen Nationalkirche. Auch das Freiheitsideal, welches eben damals auf politischem Gebiet nach Verwirklichung rang und dieselbe zum Teil gefunden hat, reizte zu ähnlichen Versuchen im kirchlichen Leben. Die deutsch-katholische Bewegung ist nicht von Ronge und Czerski „gemacht" worden, sondern sie war die natürliche Frucht der großen Gärung und Erregung, welche die kirchlichen Zustände der vierziger Jahre charakterisiert. Die großen Sympathien, welche ihr von allen Seiten entgegengebracht wurden, hatten eben darin ihren Grund, daß der Deutschkatholicismus auf katholisch kirchlichem Gebiet das Zeitbewußtsein und die Zeitstimmung wiedergab. Diese große mühelos erworbene Popularität war aber kein Vorteil, wenn auch Ronge dem Reiz der Augenblickserfolge sich voll hingab. Die Bewegung vermochte auf der rasch erklommenen Höhe sich nicht zu behaupten, geschweige denn sich weiter zu entwickeln. Denn die Negation von Auswüchsen des römischen Katholicismus war nicht ausreichend, um die Bildung einer neuen Kirche zu motivieren. An den erforderlichen positiven Grundlagen aber fehlte es, das trat schon bei der 1. Versammlung in Leipzig hervor. Nicht eine einzige religiöse Persönlichkeit im eminenten Sinn mit reformatorischer Schaffenskraft und starkem fortreißenden Glauben ergriff die Führung; der Wunsch, das Freiheitsprinzip ungeschwächt für den Einzelnen wie für die Gemeinden zu wahren, zwang zu dem Verzicht auf jede Bindung; in dem Anschluß an die freien religiösen Vereine verblaßte das katholische Element und damit die Eigenart, welche vielleicht im stande gewesen wäre, ihnen einen Halt zu geben; enthusiastisch von dem Mittelstand aufgenommen, ist sie doch niemals volkstümlich geworden, denn sie vermochte zu wenig zu bieten. — Nur kurze Zeit war der Deutschkatholicismus für die römische Kirche eine Gefahr. Die demselben zugefügten Verluste sind numerisch auf die Dauer nicht bedeutend gewesen. Noch weniger kann man sagen, daß ihr wie bei der Absplitterung mancher anderer Kirchen die besten Kräfte entzogen wurden. **Carl Mirbt (H. Schmid †).**

Deutschland, kirchliche Statistik s. die einzelnen Staaten.

Deutschmann, Joh., gest. 1706. — Vgl. Ranfft, Leben der chursächsischen Gottesgelehrten, die mit der Doktorwürde geprangt, und im jetzt laufenden Jahrhundert das Zeitliche gesegnet haben, 1742, I, S. 243; Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, I, S. 341 ff.; 749 ff. II, 891, 898; Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852, S. 221. Allgem. deutsche Biogr. 5, 93.

Deutschmann, Johann, geboren den 10. August 1625, seit 1657 a.-o., seit 1662 o. Professor in Wittenberg, starb den 12. August 1706. Daß sein Name noch gegenwärtig genannt wird, verdankt er allein den mit so großer Leidenschaftlichkeit geführten Streitigkeiten einerseits mit dem jüngeren Calixt und andererseits mit Spener; von seinen Schriften hat keine eine Bedeutung erhalten. Zur Feier seines Rektoratsantritts 1678 wurde in seinem eigenen Hause von Studenten eine Komödie aufgeführt, in welcher der jüngere Calixt als greuliches Ungeheuer auf die Bühne tritt mit Hörnern und Klauen, über welches die Calovsche Schrift Consensus repetitus den Triumph davon trägt. Einem Spener wirft Deutschmann in seiner „christlutherischen Vorstellung" nicht weniger als zweihundertdreiundsechzig Ketzereien vor. Nachdem Spener diese Schrift zu Gesicht bekommen, urteilt er: „es ist diese Arbeit aus göttlichem Gerichte so übel geraten, daß sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituiert, als daß mir sobald einige gute Freunde gratulierten, Gott habe meine Feinde in meine Hand gegeben." Im letzten B. der Bedenken S. 566. Als Schwiegersohn von Calov war der schwache Mann nur blindes Werkzeug in dessen Hand. Zu seinen wissenschaftlichen Liebhabereien gehörte die Ausbildung der sogenannten theologia paradisiaca. Es sollte die Übereinstimmung nicht nur des Alten Testamentes, sondern auch des patriarchalischen und adamitischen Glaubens nicht nur mit der Conf. Aug., sondern selbst mit der Form. Conc. nachgewiesen werden. Deutschmann gab daher heraus: eine antiquissima theologia positiva primi theologi Adami, ein symbolum apostolicum Adami, ferner: „Der christlutherischen Kirche Prediger-Beicht und Beichtstuhl von dem großen Jehova-Elohim im Paradiese gestiftet." In dieser Spitze der Übertreibung richtete sich die höher und immer höher gespannte Orthodoxie der Zeit. **(Tholuck †) Tschackert.**

Deutschorden. — Litteratur. Quellen: Hermes, Codex diplomaticus ordinis S. Mariae Theutonicorum I. Bd 1845 II. Bd 1861; Strehlke, Tabulae Ordinis Theutonici; Petri de Dusburg, Chronicon terrae Prussiae ed. M. Töppen in Scriptores Rer. Pruss.

I. Bd S. 3 ff. 1861 (eine Würdigung des Chronisten giebt Töppen, Geschichte der Preuß. Historiographie 1853); Nikol. v. Jeroschim, di Kronike von Pruzinland, herausgg. von Franz Pfeiffer, Stuttgart 1854 u. in Scr. rer. Pruss. I, 291 ff. von Strehlke; Hennig, D. Statuten des deutschen Ordens, 1806; Perlbach, Die Statuten des Deutschordens, Halle 1890. Reiche Mitteilungen über das vorhandene archivalische Material giebt Salles in dem unten aufgeführten Werke S. 515 ff. — Bearbeitungen: Duellius, Hist. ord. Theuton.; De Wal, Recherches sur l'ancienne constitution de l'Ordre teutonique; Joh. Voigt, Gesch. Preußens 9 Bde 1827—39; ders., Gesch. d. deutschen Ritterordens 2 Bde 1857. 59; Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen 4 Bde 1872—85; Salles, Annales de l'Ordre teutonique, Paris 1887; Treitschke, Das deutsche Ordensland Preußen, in d. histor. u. polit. Aufsätzen. Erste Folge. S. 1 ff. 1865; von Schlözer, Die Hansa und der deutsche Ritterorden, 1851; ders., Verfall u. Untergang der Hansa, 1853; Prutz, Die Besitzungen des d. O. im h. Lande; Dudik, Des hohen deutschen Ritterordens Münzsammlung in Wien, 1858. Viele kleinere Abhandlungen finden sich verzeichnet in Rautenberg, Ost- und Westpreußen. Ein Wegweiser durch die Zeitschriftlitteratur, 1897.

Der Deutschorden (Domus hospitalis S. Mariae Theutonicorum in Jerusalem, deutsch: Der Orden des Spitals Sankt Marien des deutschen Hauses von Jerusalem) ist, verglichen mit den älteren Ritterorden, dem der Johanniter und dem der Templer, ein sekundäres Gebilde, eine Nachahmung beider. Solche sekundäre Gebilde entfalten oft eine größere Lebenskraft als die primären. Sie haben vor diesen den Vorzug, daß sie nicht plötzlich aufflammender Begeisterung entstammen, sondern ruhiger Überlegung, und daß sie in der Lage sind, sich schon bewährte Ordnungen anzueignen. So ist es mit dem Deutschorden. Obwohl nicht so reich und so glänzend in seinem Auftreten wie die beiden vorhin genannten Orden, hat er doch einen stärkeren Einfluß ausgeübt und tiefer gehende und länger dauernde Spuren hinterlassen als sie. Das dankt er vor allem dem Umstande, daß er sich frühzeitig von dem unfruchtbaren Felde im Orient, wo er nie recht Wurzel gefaßt hatte, zurückgezogen und sein Arbeitsfeld in der abendländischen Heimat gesucht hat. Dahin wies ihn auch sein deutsch-nationaler Charakter. Er ist in Wahrheit, was sein Name sagt, ein deutscher Orden. Während die Orden der Johanniter und Templer ihrem Ursprung nach romanisch sind und sich dann international entwickelt haben, indem sie Ritter aus allen Nationen aufnahmen, wurden im Deutschorden nur Deutsche zugelassen. Endlich unterscheidet er sich von den anderen Orden durch sein bürgerfreundliches Wesen. Er ist wenigstens in seiner besseren Zeit nicht so exklusiv aristokratisch wie jene.

Beides hängt mit seinem Ursprung zusammen. Die Geschichte der Anfänge des Ordens ist durch seinen Namen verdunkelt. Da der Name auf ein Spital in Jerusalem hinweist, und in der That dort ein deutsches der Maria geweihtes Spital schon seit 1128 bestand, so nahm man an, dieses sei die Wiege des Ordens und der bei der Belagerung von Akkon gestiftete Orden nur eine Weiterbildung der Jerusalemitischen Spitalbruderschaft. Noch Voigt hat in der Geschichte Preußens (II, S. 10 ff., 637 ff.) diese Ansicht festgehalten und ausführlich zu begründen versucht. Nach ihm hätten wir uns die Entstehung des Ordens folgendermaßen vorzustellen: Im Jahre 1128 wurde in Jerusalem von einem frommen Deutschen ein Haus für deutsche Pilger gegründet und der hl. Jungfrau geweiht, und die dem Hause angehörenden Brüder übernahmen dann auch den Waffendienst zum Schutze der Pilger. Das Haus war übrigens noch nicht selbstständig, sondern stand unter der Aufsicht des Johanniter-Großmeisters. Nach der Eroberung Jerusalems 1187 wurde den Brüdern erlaubt, die Pilger weiter zu pflegen und einige von ihnen pflegten auch während der Belagerung von Akkon dort Kranke und Verwundete des Belagerungsheeres. Diese vereinigten sich dann mit Bürgern von Bremen und Lübeck, die ein Zelthospital errichtet hatten, und diese Bruderschaft wurde dann zum deutschen Ritterorden.

Diese Darstellung ist gegenwärtig unhaltbar geworden, nachdem Dudik (a. a. O. S. 40) eine aus dem 13. Jahrhundert stammende narratio de primordiis ordinis Theutonici veröffentlicht hat (auch mit wertvollen Anmerkungen von Töppen abgedruckt Scr. Rer. Pruss. I, 220), die über die Stiftung des Ordens genauen Aufschluß giebt. Nach derselben bestand wenigstens zur Zeit der Stiftung des deutschen Ordens gar kein Zusammenhang zwischen diesem und dem deutschen Spital St. Mariä in Jerusalem, dessen Forteristenz nach der Eroberung Jerusalems bei Voigt bloße Vermutung ist. Der Anfang des Ordens bildet vielmehr das Zeltspital, welches einige Männer aus Bremen und Lübeck während der Belagerung von Akkon, die im August 1189 eröffnet wurde, errichtet hatten. Als diese nach Friedrichs I. Tode in ihre Heimat zurückkehrten, übergaben sie das Spital, das einzige, welches im Lager bestand, auf Anregung des Herzogs Friedrich von Schwaben, dem Kaplan Konrad und dem Kämmerer Burkhard. Diese vereinigten sich mit anderen Männern zu einer Bruderschaft nach der Regel der Johanniter und nannten das Spital „das

Hospital St. Marien der Deutschen in Jerusalem", nicht weil sie bereits ein Spital in Jerusalem gehabt hatten, oder mit dem früher dort bestandenen, aber bei der Eroberung der Stadt durch Saladin wahrscheinlich (vgl. die Urkunde Friedrichs II. vom April 1229 bei Hermes II Nr. 34) untergegangenen Spital in Verbindung gestanden hatten, sondern wie die **narratio de primordiis** ganz deutlich sagt, „in der Hoffnung und dem Vertrauen nach der Wiedereroberung der hl. Stadt, dort selbst ein Haus zu stiften, welches dann Mutter, Haupt und Meisterin des ganzen Ordens werden sollte". So ist ein Orden da, aber noch kein Ritterorden, sondern ein Spitalorden, an dessen Spitze auch ein Geistlicher steht, der Kaplan Konrad, in einer Urkunde von 1191 „**praeceptor hospitalis Alemannorum**" genannt (Dudik a. a. O S. 50). Nach der Eroberung Akkons (15. Juli 1191) kauften die Brüder einen Garten vor dem Thore des hl. Nikolaus und erbauten dort ein Spital und eine Kirche. Es ist mithin wörtlich richtig, wenn die Ordensstatuten sagen der Orden habe eher Spital als Ritterschaft gehabt. Später scheint dann allerdings nach der oben erwähnten Urkunde Friedrichs II. von 1229 der Besitz des alten Spitals dem Orden überwiesen zu sein, der darum dessen Urkunden auch in seinem Kopialbuche hatte.

Die von Clemens III. (1191) und Cölestin III. (1196) bestätigte Stiftung (die Bullen bei Strehlke **Tabulae** Nr. 295 u. 296) fand namentlich an dem Herzog Friedrich und Kaiser Heinrich VI. Gönner. Der Kaiser schenkte ihr 1197 ein Spital bei Barletta (die erste Besitzung des Ordens im Abendlande) und das reiche Kloster der hl. Dreifaltigkeit in Palermo (Hermes Nr. 1. u. 2). Offenbar verfolgte der Kaiser den Gedanken, in dem Orden eine Stütze für seine Pläne im Morgenlande zu finden (vgl. Töche, Kaiser Heinrich VI. S. 464), und mit diesem Gedanken hängt auch die Erhebung des Ordens zu einem Ritterorden zusammen. Die Fürsten und Prälaten des von ihm entsandten Kreuzheeres faßten den Beschluß, daß die Brüder des deutschen Hauses neben der Krankenpflege nach der Regel der Johanniter auch Ritterdienst nach der Regel der Templer übernehmen sollten. Damit wurde der Orden zum Ritterorden, an dessen Spitze jetzt als Meister ein Ritter, zuerst Heinrich (nach andern Hermann) Walpot trat. Dies geschah im März 1198 (nicht 1195 wie Dudik mitteilt. Vgl. R. v. Toll, „Zur Chronologie der Gründung des Ritterordens von St. Marien Hospital der Deutschen" in den Mitteilungen aus d. livländ. Gesch. XI, 1868 S. 103 ff. u. 497.; Töppen, Scr. rer. Pruss. I, 200 ff.). Die Bestätigung Innocenz III. erfolgte durch eine Bulle vom 19. Februar 1199 (nicht 1198 wie Hermes Nr. 4 hat. Vgl. Strehlke Tab. Nr. 297). Als Stiftungsjahr des Deutschordens hat also 1198 zu gelten. Ordenskleid wurde der weiße Mantel mit schwarzem Balkenkreuz. Der weiße Mantel wurde dem Orden anfangs von den Templern bestritten und von Innocenz III. 1210 (Hermes I, Nr. 9) verboten, aber Honorius III. entschied 1222 (Hermes I, Nr. 60) den Mantelstreit zu Gunsten des Deutschordens (vgl. über den Streit u. die Ordenstracht Dudik a. a. O. S. 58).

Unter den ersten Hochmeistern wuchs der Orden nur langsam. Doch faßte er bald Fuß in Deutschland, wo ihm namentlich eine Reihe von Spitälern überwiesen wurden, (Halle, Koblenz, Ellingen, Nürnberg u. a.). Die älteste Ballei ist Thüringen, in Österreich entstand 1203 die Komthurei Friesach und damit die Ballei Österreich. Nach Marburg berief die h. Elisabeth den Orden und bald gewinnt der Orden auch Besitzungen in Franken, am Rhein, in Elsaß und Lothringen. Besonders begünstigt wurde der Orden von Friedrich II. und dem Papste Honorius III. Unter dem 23. Januar 1216 (Hermes I Nr. 20) bestimmte der Kaiser, daß der Meister des Ordens, so oft er an das kaiserliche Hoflager kommt, diesem zugezählt und so verpflegt werden soll, und daß immer zwei Brüder dort ab- und zugehen sollen, um Almosen zu sammeln. Honorius III. gab dem Orden eine Reihe von Privilegien und stellte ihn durch die Bulle vom 9. Januar 1221 den Johannitern und Templern ganz gleich (vgl. die Bullen bei Strehlke Tab. von Nr. 303 an.).

Rasch blühte dann der Orden unter seinem vierten Hochmeister Hermann von Salza (1210—39) auf. Hermann ist eine hervorragende Persönlichkeit ebenso tüchtig im Felde wie im Rat, vorsichtig und energisch zugleich. Er ist mit Friedrich II. eng befreundet und steht zugleich bei Honorius III. in hoher Gunst. In den Kämpfen der Zeit spielt er eine große Rolle, was natürlich dem Orden zu gute kam. Unter ihm vollzieht sich die bedeutsamste Wendung in der Geschichte des Ordens, seine Festsetzung in Preußen. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, unter heidnischen Preußen das Christentum zu pflanzen, war es dem Mönch Christian aus dem Cisterzienserkloster Oliva gelungen, dort für die Kirche Boden zu gewinnen, im Jahre 1212 war er zum Bischof von Preußen eingesetzt. Aber nun erhoben sich die Preußen, zerstörten die vorhandenen Kirchen und verwüsteten

auch über Preußen hinaus das Kulmer Land und die Landschaften Masovien und Cujavien. Als auch ein vom Papste aufgebotenes Kreuzheer keine Hilfe brachte, entschlossen sich Christian und der Herzog von Masovien, Konrad, den deutschen Orden zu Hilfe zu rufen. Der Hochmeister Hermann von Salza ging darauf ein, sandte 1226 Konrad von Landsberg, um die Sachlage zu erkunden, und 1228 ein größere Gesandtschaft, um mit Christian und Konrad zu verhandeln. Dem Orden wurde das Kulmer Land versprochen und zugleich der freie Besitz des zu erobernden Landes vom Kaiser und vom Papste zugesichert. Im Frühjahr 1230 kam die erste größere Ordensschar unter Hermann Balke in Masovien an. Zuerst wurde das Kulmer Land vom Feinde gesäubert und hier die Städte Kulm, Thorn und Marienwerder gegründet. Dann begann die Eroberung und Christianisierung Preußens. Planmäßig Schritt um Schritt dringt der Orden vor, der Ritterorden von Dobrin (gestiftet nach Voigt 1224, nach Ewald 1228) wird mit ihm vereinigt, aus Deutschland ziehen ihm in Ausführung des gegen die Preußen gepredigten Kreuzzuges Scharen von Kreuzfahrern zu Hilfe, unter ihnen der Landgraf Konrad von Thüringen. An der Sigurna erfocht der Orden seinen ersten großen Sieg, der Wald von Romove, das größte Heiligtum der Preußen, wird genommen und die heilige Eiche gefällt. In blutigem Ringen wird eine Landschaft nach der andern erobert und überall die Herrschaft des Ordens durch den Bau von Burgen gesichert. Um 1260 darf das Land als erobert gelten. Aber noch einmal erhebt sich das Volk, noch einmal entbrannt der Kampf mit unerhörter Grausamkeit bis um 1283 die Herrschaft des Ordens entschieden ist.

Schon 1237 war der Orden der Schwertbrüder in den Deutschorden aufgenommen und hatte dieser damit die Herrschaft in Livland, das nach dem damaligen Sprachgebrauch auch die heutigen Provinzen Estland und Kurland umfaßt, erlangt. Der Orden der Schwertbrüder (**fratres militiae Christi gladifori**) war von dem Bremer Domherrn Albert von Buxhöveden, der 1200 an der Dünamündung als bewaffneter Apostel erschienen war und das Bistum Riga gegründet hatte, im Jahre 1202 gestiftet und hatte das Land erobern helfen. Um 1206 herrschte das Christentum und das Deutschtum in Livland. Aber die Herrschaft war einerseits durch die Dänen, die Ansprüche auf das Land machten, andererseits durch die heidnischen Littauer gefährdet. Das drängte zum Anschluß an den starken Deutschorden. Die darüber geführten Verhandlungen kamen, nachdem der Schwertorden 1236 eine empfindliche Niederlage bei Saule erlitten hatte, 1237 in Viterbo zum Abschluß. Die Schwertbrüder wurden in den Deutschorden aufgenommen, ihr Besitz ging in das Eigentum des Deutschordens über, Hermann Balk wurde zum Landmeister des Ordens in Livland ernannt (vgl. Hansen, „Bischof Albert und sein Orden" in den Verhandl. d. gelehrten estnischen Gesellsch. Bd II H. 3; A. Büttner, D. Vereinigung der livländischen Schwertbrüder mit dem deutschen Orden. Mitteilungen aus der livländischen Gesch. XI, 1 1868). Das Ziel war erreicht; was keinem der andern Ritterorden geglückt war, war dem Deutschorden gelungen, die Bildung eines eigenen Ordensstaates. Hier fand der Orden eine Heimat wieder, nachdem das Morgenland verloren war. Als 1291 Akkon in die Hände der Ungläubigen fiel, verlegte der Hochmeister Konrad von Feuchtwangen nach einer kurzen Zwischenzeit in Venedig, 1309 den Hauptsitz des Ordens nach Marienburg in Preußen, wo sich der Orden eine Burg in fürstlicher Pracht und bewunderungswürdiger künstlerischer Ausführung schuf, und während die Templer ihrem Untergang zueilten, die Johanniter im Kampfe gegen die Türken auf Rhodus und Malta ein rühmliches aber unsicheres Dasein führten, begann jetzt erst für den Deutschorden die Zeit der höchsten Blüte.

Das eroberte Land wurde zugleich christianisiert und germanisiert. Niedersächsische Bauern, besonders Westfalen schufen das verwüstete Land in ein reiches Kornland um, neben den Ordensburgen erhoben sich zahlreiche Städte (bis 1410 waren es 93) mit deutscher Bevölkerung, die nach Magdeburger oder Lübischem Rechte lebte. Der Handel der zum Teil der Hansa angehörenden Städte brachte steigenden Reichtum. Es bewährte sich der dem Orden angeborene bürgerfreundliche Zug. Auch die gemeinsamen Handelsinteressen verbanden beide, denn auch der Orden trieb einen ausgedehnten Handel mit den Landesprodukten, vor allem Korn, dann Bernstein, Pottasche, Teer u. s. w., indem er seine Naturaleinnahmen auf diese Weise verwertete. Die stolzen Burgen des Ordens, die hochhalligen Backsteinkirchen der Städte, die schmucken Dörfer legten Zeugnis ab von der Wohlhabenheit des sorgsam verwalteten Landes.

Denn noch herrschte in dem Orden die alte strenge Zucht und mit der Landesverfassung hatte sich auch die Ordensverfassung ausgebildet. An der Spitze stand der Hoch-

meister, aber er war für jeden Beschluß an die Zustimmung des Rats der obersten Gebietiger, des Großkomthurs, der zugleich Stellvertreter des Hochmeisters war, des Oberst-Spittlers, der den Hospitälern des Ordens vorstand, des Oberst-Trapiers, der die Aufsicht über das Hauswesen, die Bekleidung, Waffenrüstung u. s. w. führte, und des Oberst-Treßlers, des Schatzmeisters, verbunden, und über ihm stand das große Ordenskapitel, das mehr als einmal einen Hochmeister zur Rechenschaft gezogen und abgesetzt hat, und dem auch die Wahl des Ordenshauptes zustand. Den einzelnen Häusern des Ordens war ein Ritter als Komthur (commendator) vorgesetzt, der alle Angelegenheiten des Hauses verwaltete. Eine Anzahl von Häusern war zu einer Ballei zusammengefaßt, an deren Spitze ein Landkomthur stand. Der deutschen Balleien waren zwölf, Thüringen Österreich, Hessen, Franken, Koblenz, Elsaß, Botzen, Utrecht, Alten-Biesen, Lothringen, Sachsen, Westfalen. Die einzelnen Komthure hatten dem Landkomthur Rechenschaft über ihre Verwaltung zu geben, während ihm selbst auch wieder ein Kapitel beratend und kontrollierend zur Seite stand. Acht von den zwölf deutschen Balleien standen unter dem Deutschmeister, während die vier andern Kammerballeien des Hochmeisters waren. Die oberste Gewalt in Livland führte der Heermeister, die in Preußen der Landmeister, und für alle Verfügungen über Land und Leute in diesen Gebieten war der Hochmeister an deren Zustimmung gebunden. Die ganze Verwaltung war bis ins Einzelnste streng geregelt, namentlich die Rechnungsführung sorgsam geordnet und häufige Visitationen sorgten dafür, daß die Ordnungen pünktlich befolgt wurden. Jeder Komthur, jeder Landkomthur mußte alle Tage gewärtigen, daß ein Visitierer erschien, dem, sobald er erschien, alle Schlüssel und Rechnungen übergeben werden mußten, und dem sämtliche Brüder rückhaltlos anzuzeigen verpflichtet waren, ob irgendwo die Statuten und Gewohnheiten des Ordens verletzt seien. Mit Recht hat einer der Hochmeister „des Ordens langwieriges Bestehen und seine ehrliche Regierung" der „vollkommenen Visitation" zugeschrieben.

Aufgenommen in den Orden wurden nur Deutsche, ehelicher Geburt, gesund und ungebrechlich, von vier Ahnen Wappengenossen, unbefleckt in Sitten, unberüchtigt an ihren Namen. Die Aufnahme stand nur dem Hochmeister, später dem Deutschmeister und einzelnen von diesen bevollmächtigten Komthuren zu. Der Eintretende leistete einen Eid dahin: „Ich verheiße und gelobe Keuschheit meines Leibes und ohne Eigentum zu sein und Gehorsam Gott und St. Marien und Euch dem Meister des deutschen Hauses und Euren Nachkommen nach der Regel und Gewohnheit des Ordens, daß ich euch gehorsam sein will bis an den Tod." Dafür versprach ihm der Orden ein Schwert, ein Stück Brot und ein altes Kleid. Die Zucht in den Häusern war streng, das Leben einfach. Viermal des Nachts, dreimal des Tages rief die Glocke zur Hora. Unbedingter Gehorsam gegen die Befehle der Vorgesetzten galt als oberste Pflicht. Jede Verfehlung wurde hart, selbst mit Schlägen gestraft. Fahnenflucht und Verkehr mit den Heiden hatte Ausstoßung aus dem Orden zur Folge. Fand man nach dem Tode eines Bruders irgend etwas von Eigentum, so wurde er auf dem Felde verscharrt. Der Orden war alles, der Einzelne nichts. So erzog man sich Männer voll unbedingter Hingabe an die Zwecke des Ordens, jeden Augenblick bereit, mit dem Leben für ihn einzustehen.

Neben den Ritterbrüdern finden sich in den Konventshäusern Priesterbrüder, welche die Gottesdienste hielten und auch mit in den Streit zogen, um die Kämpfenden zu stärken. Auch gab es Halbbrüder, die dem Orden nur affiliiert waren und für gewisse Dienstleistungen oder auch für Überlassung eines Teils ihrer Habe an den Verdiensten des Ordens teilhatten, und Ordensschwestern, die in den Ordenshäusern und namentlich in den Spitälern wirkten. In der Spitalpflege hat der Deutschorden mehr geleistet und treuer daran festgehalten als der Johanniterorden. „Wir wollen auch," heißt es in dem Ordensbuche, „daß an allen Stätten, da man Spitale hält, welchem Bruder befohlen wird die Sorge der Siechen beide an Seele und Leib, daß er sich befleißige ihnen zu dienen demütiglich und andächtig." In einer großen Zahl von Spitälern hat der Orden diesen Teil seiner Aufgabe mit großer Treue erfüllt. Das Hauptspital war in Preußen in Elbing, in Deutschland in Nürnberg (vgl. Uhlhorn, Liebesthätigkeit, 2. Aufl. S. 341 ff.).

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erreichte der Orden seine höchste Höhe. Im Frieden von Kalisch verzichtete Polen auf Pomerellen. Zwar das Reich Littauen zu brechen gelang nicht, doch kam das Samaitenland in den Besitz des Ordens und nachdem schon 1346 was die Dänen in Estland besaßen diesen abgekauft war, beherrschte der Orden die gesamte baltische Küste. Er wurde jetzt auch die herrschende Macht auf der Ostsee. Mit seiner Flotte entriß er 1398 Gotland dem Piratenbunde der Vitalienbrüder und pflanzte 1404 seine Fahne auf den Wällen von Wisby auf. Durch die Er-

werbung der Neumark, die er den Luxemburgern abkaufte, wurde die Verbindung mit dem Reiche hergestellt. Der Orden war zur Weltmacht des Ostens geworden.

Wer hätte damals ahnen sollen, daß der jähe Sturz dieser Macht so nahe war. Und doch war er längst vorbereitet. Gerade in dieser Glanzzeit war der Orden innerlich verfallen. An die Stelle der strengen Zucht und Einfachheit war Weichlichkeit und Üppigkeit getreten. Schlimmer noch wirkte der im Orden auftauchende Parteihader. Im Ordensstaate herrschte Unzufriedenheit in Stadt und Land. Das alte Vertrauensverhältnis zwischen Rittern und Bürgern war nicht mehr. Hatte man sich früher im Handel gegenseitig unterstützt, so herrschte jetzt ein erbitterter Wettbewerb zwischen dem Orden und den Städten, die der Orden vom Hansabunde zu trennen und zu Landstädten herabzudrücken sich bestrebte. Der Bauer war unzufrieden über den schweren Kriegsdienst. Und gerade jetzt erfolgte der Zusammenschluß der beiden dem Orden gefährlichsten Mächte Littauens und Polens. Der Großfürst Jagiello von Littauen erlangte 1389 die polnische Königskrone. Bald kam es zum Kriege und auf der Heide von Tannenberg erlitt das Ordensheer am 15. Juni 1410 eine völlige Niederlage. Der Hochmeister Ulrich von Jungingen und alle obersten Gebietiger bis auf einen waren gefallen, die Macht des Ordens mit einem Schlage vernichtet.

Noch einmal erstand dem Orden ein Retter in dem Grafen Heinrich von Plauen. Mit 3000 Mann warf er sich in die Marienburg und verteidigt sie so glücklich gegen die Polen, daß diese nach achtwöchiger Belagerung abziehen mußten, und Anfang 1411 den Frieden von Thorn schlossen, in dem der Ordensstaat fast ganz so wie vor dem Kriege hergestellt wurde. Nur das Samaitenland mußte an Littauen abgetreten werden. Aber nun zeigte es sich, wie zerrüttet der Ordensstaat war. Als Heinrich von Plauen, zum Hochmeister gewählt, allerdings nicht ohne Gewaltthat dem tief verschuldeten und völlig verwüsteten Lande durch eine Änderung der Verfassung aufhelfen wollte und, durch die Gewaltthätigkeit der Polen gereizt, diesen den Frieden aufkündigte ohne den Rat der obersten Gebietiger, versagte der Marschall Michel Küchmeister von Sternberg den Gehorsam. Auf dem Kapitel, in dem Heinrich über den Marschall zu Gericht sitzen wollte, wurde er selbst abgesetzt und an seine Stelle trat Sternberg.

Damit war das Sinken des Ordens besiegelt. Mit der äußeren Bedrängnis nahm auch der innere Zwist zu, oberdeutsche und niederdeutsche Ritter stehen gegen einander, die Konvente sagen dem Marschall offen den Gehorsam auf, Hochmeister und Deutschmeister entsetzen sich gegenseitig. Je mehr die Anarchie einriß, desto selbstständiger wurden die Stände, und am 13. März 1440 schlossen ein Teil der Ritterschaft und der Städte den preußischen Bund, der bald als ein Staat im Staate dastand. Auf die Klage des Ordens erklärte Kaiser Friedrich III. den Bund für nichtig, aber jetzt erhob dieser offen die Fahne des Aufruhrs, die Burg von Thorn wurde erstürmt und bald waren 56 Burgen in den Händen des Bundes, der dann dem Könige Kasimir IV. von Polen die Herrschaft über das Land anbot. Dreizehn Jahre tobte der Bürgerkrieg, das Ende war der Friede von Thorn (19. Oktober 1466), in dem alles Land westlich von der Weichsel und Nogat, dazu das Kulmerland, Marienburg, Elbing und Ermeland an Polen fiel. Der Hochmeister erhielt den Osten als polnisches Lehen zurück. In der Gildehalle von Thorn schwur der Hochmeister dem Könige von Polen den Treueid. Der Hochmeister war ein polnischer Fürst, der Ordensstaat ein Stück des Königreichs Polen geworden.

Man hätte erwarten sollen, daß die deutschen Balleien dem in Preußen bedrängten Orden zu Hilfe gekommen wären. Aber auch hier herrschte völliger Verfall. Überall hören wir Klagen über Zuchtlosigkeit, Ungehorsam, Hader und nicht zum wenigsten über einreißende Unsittlichkeit. Damals kam das Sprichwort auf: „Kleider aus, Kleider an, Essen, Trinken, Schlafengehn, ist die Arbeit, so die deutschen Herren han.“ Dazu kam die immer schwerer drückende Schuldenlast. Auf dem Großkapitel in Frankfurt wurden die die Schulden der Häuser des deutschen Gebiets auf 49 064 Gulden berechnet, 14 Jahre später waren es schon 106 161 Gulden, und als der Hochmeister in der Zeit der Not von Deutschland Hilfe begehrte, erhielt er nichts als Klagen über die eigene Verarmung zur Antwort. Zahlreich wurden Ordenshöfe verkauft und verpfändet.

Inzwischen quälten sich die Hochmeister mit der Schwierigkeit ihrer Lage ab. Erfolglos blieb, daß sie Hilfe in Rom, da ja das Land eigentlich Eigentum des hl. Petrus sei, und beim Kaiser suchten, erfolglos auch, daß man durch die Wahl eines Hochmeisters aus einem der größeren Fürstenhäuser, zuerst des Herzogs Friedrich von Sachsen, dann des Markgrafen Albrecht von Brandenburg zu helfen suchte. Dieser machte der unhaltbaren Lage dadurch ein Ende, daß er Preußen als erbliches Herzogtum am 10. April 1525

von Polen zu Lehen nahm (vgl. d. A. Albrecht v. Pr. Bd I, S. 316, 10 ff.). Im Jahre 1561 ging auch Livland dem Orden verloren. Der Koadjutor des Heermeisters, Gerhard Kettler, folgte dem Beispiel Albrechts und nahm das Land als Herzog von Kurland und Samgallen von Polen zu Lehen.

Die weitere Geschichte des nunmehr auf seine Besitzungen in Deutschland, Österreich und den Niederlanden beschränkten Ordens hat kein weitergehendes Interesse mehr. Die wenigen Ritter, die mit der Wendung in Preußen unzufrieden waren, kehrten nach Deutschland zurück und wählten Walter von Kronberg zum Hochmeister, der seinen Sitz in Mergentheim nahm. Das Gebiet des Ordens umfaßte noch 47 Quadratmeilen mit 105 000 Einwohnern und etwa 566 000 Gulden Einkünften. Durch Artikel 12 des Preßburger Friedens vom 26. Dezember 1805 wurde die Verfügung über den Orden dem kaiserlich österreichischen Hause überwiesen, und die Rheinbundsakte (12. Juli 1806) entzog dem Orden eine Reihe von Komthureien, die an Baiern, Württemberg und Baden fielen. Durch Dekret vom 24. April 1809 hob Napoleon den Orden für das Gebiet des Rheinbundes auf; seine Besitzungen fielen an die Rheinbundsstaaten, in denen sie lagen. In Österreich blieb der Orden bestehen und wurde hier 1839 neu organisiert (vgl. die neuen Statuten bei Salles a. a. O. S. 388). Später sind auch die Priester des Ordens und die Ordensschwestern hergestellt und durch die Bulle Pro sodalitia vom 14. Juli 1871 durch Pius IX. bestätigt (über den jetzigen Bestand vgl. Salles a. a. O. S. 438). Ähnlich wie der Johanniterorden in Preußen dient der Deutschorden jetzt in Österreich und Ungarn der freiwilligen Krankenpflege im Kriege und im Frieden (die jetzigen Statuten vom 20. November 1880 bei Salles S. 444). Er hat zu diesem Zwecke Affiliierte, Männer und Frauen, die das „Marianerkreuz“ mit der Inschrift „Ordo teutonicus humanitati“ tragen. Der Orden besitzt mehrere Hospitäler und hat namentlich in Bosnien und der Herzegowina Treffliches geleistet. So ist der Orden wieder geworden was er in seinen ersten Anfängen war, ein Spitalorden und lebt im Dienst der Humanität noch heute fort.

G. Uhlhorn, D.

Dévay, Matthias Biró, gest. um 1545, und die Begründung der ungarisch-reformierten Kirche.

Matthias Biró Dévay, der wirksamste ungarische Reformator, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edlen ungarischen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfang des 16. Jahrh. geboren. Wo in seinem Vaterlande, und unter wessen Leitung er seine Studien begonnen und fortgesetzt habe, ist, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungarische Schriftsteller jedoch meinen, daß er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Grynäus, eines der ersten Beförderer der Reformation in Ungarn, gewesen sei. Die ungarischen Studenten aus der Theisgegend und Siebenbürgen besuchten in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts meistens die Krakauer Hochschule, und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organisierten Nationalverein. Dort studierten die meisten eingeborenen ungarischen Reformatoren, bevor sie die Wittenberger Universität bezogen. Hier finden wir auch D. mit seinem berühmten Mitreformator Martin Kálmáncsehi in die Matrikel ungarischer Studenten eingetragen im Wintersemester des Jahres 1523. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand folgende charakteristische Worte: „Hic Matthias pestem lutheranam invexit; homo perditus et filius perditionis“.

D.s Studien in Krakau dauerten ungefähr zwei Jahre, nach Ablauf welcher er in sein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein sehr eifriger röm.-katholischer Priester wurde. Es ist außer Zweifel, daß er auch noch im Jahre 1527 römisch-katholischer Priester war in Burg Bodókö, im Hofe Stephans Tomory. Zu dieser Zeit hatte in Ungarn die Reformation schon große Fortschritte gemacht. Im Jahre 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichst die Verdammung der lutherischen Lehre bekannt gemacht. In den Jahren 1523 und 1525 wurden die härtesten Reichsgesetze wider die Reformation gegeben (Lutherani omnes de regno exstirperentur et ubicunque reperti fuerint, non solum per ecclesiasticas, verum etiam per seculares personas libere capiantur ex comburantur). Dazu kamen noch verschiedene priesterliche und königliche Verbote, infolge deren mehrere Anhänger der Reformation verbrannt wurden.

Aber alles dies konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hindernis in den Weg legen. Die Schlacht bei Mohács (29. August 1526), die anfänglich als ein großes National-, ja als ein europäisches Unglück betrachtet ward, räumte durch das blutige Ende so vieler mächtiger und wütender Feinde der Reformation zugleich auch die Mittel

und Hauptwerkzeuge aus dem Wege, welche die Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums sonst verhindert hätten.

Die Bewegungen der Reformation berührten und gewannen D., sowie auch andere ungarische Mitreformatoren schon im Vaterlande, so daß er später nicht deshalb nach Wittenberg ging, um dort die Grundideen der Reformation kennen zu lernen und sich dieselben anzueignen; sondern darum, damit er sich die geeigneten Waffen zu ihrer Verteidigung und Verbreitung aneigne. D. wurde am 3. Dezember 1529 in die Matrikel der Universität Wittenberg eingeschrieben, und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefähr anderthalb Jahre, während welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wohnung hatte.

Den von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in sein Vaterland zurückgekehrten D. finden wir schon im Frühling 1531 in der Hauptstadt Ungarns, Ofen — Buda — als den Prediger der dortigen ungarischen Gemeinde, wo er eifrig die Reformation verbreitete. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen vom „Schlafe der Heiligen", — de sanctorum dormitione — um die Richtigkeit der Heiligenanrufung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche einerseits den Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation sozusagen in nucleo vor Augen führen. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ungarn war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich verbreitet und nur hie und da zu finden, und ihren Inhalt kennen wir nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitschriften D.s. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jahres 1531 berief ihn der Rat der Stadt Kaschau — Kassa — zum Prediger. D. nahm den Ruf an und setzte seine reformatorische Wirksamkeit auch in Kaschau auf das Entschiedenste und Bestimmteste fort. Er zweifelte und wankte nicht mehr, kümmerte sich aber auch nicht viel um den stufenmäßigen Fortschritt, sondern verkündete die von ihm erkannten evangelischen Wahrheiten unerschrocken und drang ernstlich und entschieden auf Umbildung des kirchlichen Lebens und seiner Einrichtungen nach diesen Lehren. Aber seine Wirksamkeit in diesem Geiste und in dieser Richtung erregte gar bald die Verfolgung und die Rache der römischen Priesterschaft. Thomas Szalaházy, Bischof von Erlau und Rat des Königs Ferdinand, ließ D. infolge höheren Befehles am 6. November 1531 gefangen nehmen. Die in Liebe an ihm hängende ungarische Bevölkerung von Kaschau widersetzte sich, so daß ein Aufruhr entstand; allein dies nützte nichts; denn D. wurde dessen ungeachtet fortgeschleppt; zuerst nach der Festung Likava, dann nach Preßburg und von dort nach Wien. D.s Gefangenschaft in Wien war streng und, wie er selbst bemerkt, mit geistigen und leiblichen Qualen verbunden. Mehrmals wurde er vor den ärgsten Verfolger der Reformation, den Wiener Bischof Faber, der kurz vorher Propst in Ofen gewesen war, behufs Untersuchung seines Glaubens geführt. Die Untersuchung leitete Faber selbst, aber derselben wohnten mehrere kirchliche Männer, sowie auch ein Schreiber oder Notar, der alles zu Protokoll nahm, bei. D. zeichnete sich bei diesen Untersuchungen nicht nur durch seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch die Entschiedenheit und den Mut seines Bekenntnisses in hohem Grade aus. Aus seiner Haft in Wien entlassen, begab er sich in die unter Johann Zápolyas, des Rivalen Ferdinands Botmäßigkeit stehenden Teile des Landes, namentlich an seinen früheren Wirkungskreis, in Ofen. Wegen seiner reformatorischen Wirksamkeit wurde er auch hier wieder gefangen genommen, und diese seine zweite Gefangenschaft erstreckte sich auf beinahe drei Jahre, nämlich von 1532 bis 1534.

Aus dieser Gefangenschaft in Ofen entlassen, begab sich D. unter den Schutz des Grafen Nádasdy, eines vorzüglich gebildeten, reichen, und die Reformation offen und thätig schützenden ungarischen Magnaten, nach Sárvár, im Komitate Vas (spr. Wasch) und verfaßte da seine lateinischen Streitschriften unter Benutzung der vorzüglichen Bibliothek des Grafen. Gregor Szegedy, Dr. theol., Mitglied der Sorbonne, Provinzial der Franciskaner in Ungarn, auch ein Hauptverfolger der Reformation, welcher schon lange gedroht hatte, daß er die bis jetzt im Manuskript vorhandenen Schriften D.s widerlegen werde, rückte endlich nach Jahren damit heraus und schrieb zwei Werkchen, von welchem das eine D.s Propositionen angriff, und im Jahre 1535 wirklich erschienen ist, in Wien bei Syngren, unter dem Titel: „Censurae Fratris Gregorii Zegedini ex ordine divi Francisci in propositiones erroneas Matthiae Dévay, seu ut ille vocat rudimenta salutis continentes." Dies war das erste öffentliche litterarische Werk, welches ungarischer Geist gegen die Reformation richtete. D. unternahm es ohne Zögern, beide Werke Szegedys zu widerlegen und reiste nach Beendigung seiner Streitschrift gegen Ende des Jahres 1536 nach Deutschland, um sie da zu veröffentlichen. Er nahm seinen Weg über

Nürnberg, wo er, da seine Gesundheit ohnedies geschwächt war, die Gastfreundschaft seines ehemaligen Schülers und Freundes Veit Dietrich — Vitus Theodorus — genoß; auf dessen Bitte fügte er zu seiner schon fertigen Streitschrift die Beschreibung seiner Untersuchung hinzu, welche er vor Bischof Faber bestand. Im Frühling des Jahres 1537 finden wir D. schon in Wittenberg, wo er besonders die Freundschaft des großen Melanchthon genoß.

Dévay ließ in Nürnberg, vermutlich durch Johann Otto seine Streitschriften drucken, welche im Jahre 1537 vor Herbst erschienen unter dem Titel: „Disputatio de statu, in quo sint beatorum animae post hanc vitam, ante ultimi judicii diem. Item de praecipuis articulis christianae doctrinae. Per Matthiam Dévay Hungarum. His addita est expositio examinis quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in verbo tuo laxabo rete". Das Ganze hat 74 Blätter in Quart. Nach dem Titel steht ein empfehlendes Vorwort an den Leser, wahrscheinlich von Melanchthon, oder noch eher von Grynäus. Die erste Streitschrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete D. selbst dem Stuhlweißenburger (ung. Székesfehérvár) Propste, Emerich Bebek; die zweite, welche die Propositionen verteidigt, dem Zipser (ung. Szepes) Propste und königlichen Sekretär, Franz Batzi (Bácsi). Aus Deutschland zu Ende des Jahres 1537 in sein Vaterland zurückgekehrt, begab sich D. wieder in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an dem er mit seinem Freunde und Mitreformator Johann Sylvester (Erdösi) welcher später in Wien Universitäts-Professor wurde, von Melanchthon in einem besonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wissenschaft eifrig zu unterstützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht ohne Erfolg. In Ujsziget bei Sárvár bestand schon seit einigen Jahren unter Sylvesters Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei D.s Rückkehr wurde sogleich eine Buchdruckerei daselbst errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadis Zeiten bestandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erste in Ungarn war, wenn wir die zu Hermannstadt und Kronstadt (in Siebenbürgen) bestandenen Druckereien nicht hinzurechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, D. und Sylvester, erfaßte schon die große Idee, daß die Reformation durch Schule und Litteratur am sichersten und mit bleibendem Erfolg durchgeführt werden könne. D. schrieb daher gleich nach seiner Rückkehr ins Vaterland einen Leitfaden der ungarischen Grammatik für Elementarschulen, welcher die Lehrer zum Unterricht des Lesens befähigen sollte und welche unter dem Titel „Orthographia Ungarica" in wiederholten Auflagen erschien. Dieses Büchlein verkündet schon in ungarischer Sprache die Grundprinzipien der Reformation, und enthält die Kindergebete aus Luthers kleinem Katechismus in ungarischer Sprache. Dies war das erste ungarische grammatische Werk, und zugleich die erste ungarische Druckschrift in Ungarn. Johannes Sylvester aber schrieb eine weitläufige ungarisch-lateinische Grammatik. Grammatica hungaro latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonio autore. Neanesi (ung. Uj-Sziget, d. h. Neu-Insel, bei Sárvár) 1539. Gleich darauf erschien die von Sylvester angefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Söhnen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmete, öffentlich aber an das ganze ungarische Volk gerichtete Übersetzung des Neuen Testamentes, ebenfalls in Uj-Sziget, im Jahre 1541. Während dieser Zeit wirkte D. mit großem Erfolge in der Umgegend der Donau und der Theiß, besonders auf den weitausgedehnten Besitzungen seiner Schutzherren Nádasdy, Perényi, — mit welch letzterem er aber bald bezüglich der Abendmahlslehre in Zwiespalt geriet — und Serédi, teils als wandernder Reformator und Prediger, teils als Schulrektor in Szikszó. Um diese Zeit schrieb D. auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache unter dem Titel: „At tiz parancsolatnac, ah hit ágazatinak, am Mi Atyánknak és ah hit pecsétinek rôviden való magyarázatja. Mátyás Dévay. (Kurze Erklärung der zehn Gebote, der Glaubensartikel, des Vaterunsers und der Siegeln des Glaubens. M. D. Krakau, 56 Bl. in klein Quart. Zweite fac-simile Ausgabe; Budapest 1897).

D.s reformatorische Wirksamkeit wurde gleich nach dem Erscheinen des ungarischen Neuen Testamentes unterbrochen. Die türkische Heeresmacht nämlich, welche dem Sohne Zapolyas, Ferdinands königlichem Rivalen, die ungarische Königskrone sichern wollte, drang mit solcher Macht ein in das unglückliche Land, daß Ferdinand und die auf seiner Seite stehenden Ungarn — zu welchen auch Graf Nádasdy, D. und Sylvester gehörten — denselben nicht widerstehen konnten. Dazu kam noch hinzu, daß D. von seiten der römisch-katholischen Prälaten neuen Verfolgungen ausgesetzt war. Die Uj-Szigeser Schule und Buchdruckerei wurde zerstört, denn damals waren die auf türkischer Seite stehenden Ungarn

größtenteils noch Feinde der Reformation; D. aber und seine Gefährten waren gezwungen, ins Ausland zu flüchten. Melanchthon schreibt von Wittenberg am 28. Dezember 1541 unter anderem Folgendes an Sebastian Heller, den Kanzler Georgs, Markgrafen von Brandenburg: „**Sunt apud nos Hungari aliquot, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notum esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principe opem et auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exsulis boni et docti adjuves. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . . tibi hunc bonum virum commendo.**" Melanchthon empfahl D. dem Markgrafen Georg (s. d. Art.) der nicht nur ein vorzüglicher Beschützer der Reformation, sondern auch ein persönlicher Freund der Ungarn und unter diesen vielleicht eben auch D.s war. Markgraf Georg, einer der Vormünder und Erzieher Ludwigs II., Königs von Ungarn, war auch ein ungarischer Grundbesitzer und Beförderer der Reformation. D. ging bei dieser Gelegenheit auch in die Schweiz und wurde ein entschiedener Anhänger der schweizerischen Richtung der Reformation, zu welcher er sich schon früher mit Melanchthon hingezogen fühlte. Nach ungefähr anderthalb Jahren in sein Vaterland zurückgekehrt, begann D. schon ganz in helvetischer Richtung zu wirken, was Luther sehr überraschte, so daß er an die ungarischen Geistlichen, die D. bei ihm verklagen, Folgendes schrieb: „**Caeterum, quod de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit ipse adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribentibus. Sed utut sit, certe non a nobis habet sacramentariorum doctrinam. Nos hic constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut tenuis odor est apud nos de ista abominatione . . . . De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum.**" Dieser Brief Luthers datiert sich vom 31. April 1544. In einem anderen Briefe desselben Jahres eifert Luther sehr stark gegen D., der ganz entgegengesetzte Ansichten und Gebräuche, als er (Luther) lehrte und befolgte. „**Maxime autem invehitur in Dévayum, quod ritus quosdam a suis valde diversos doceret exerceretque (Timon. Epitome chron. rerum hungaricarum 158).**

Der Wirkungskreis des nach Ungarn zurückgekehrten D.s war anfangs in Miskolcz, einer Stadt Oberungarns, dann in der Stadt Debreczin, deren Grundherr der mit dem Grafen Nádasdy in naher Verwandtschaft stehende Graf Valentin Török von Enying war, ein vornehmer ungarischer Patriot, und ein vorzüglicher Beschützer der Reformation. D. war in Debreczin Seelsorger und zugleich Senior, und als solcher ließ er niemanden zum Predigeramte zu, der nicht mit ihm eines Sinnes war. Wie lange er in Debreczin gelebt habe, wo und wann er gestorben sei, läßt sich wegen Mangel an unmittelbaren und sicheren Quellen nicht nachweisen; so viel ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß er nach dem Jahre 1545 nicht mehr gelebt hat und daß seine Gebeine, sowie die der Katharina Pempflinger, der Frau des schon erwähnten letzten Beschützer D.s Valentin Töröks von Enying der in türkische Gefangenschaft geschleppt worden war, — in Debreczin, aber an einem unbekannten und unbezeichneten Orte dem großen Tage der Auferstehung entgegenharren.

Außer den erwähnten Werken schrieb D. noch ein Kirchenlied: „**Minden embernek illik ezt megtudni**" (Jedem Menschen ziemt's zu wissen u. s. w.) worin er die Hauptglaubensartikel der evangelischen Christenheit darlegt, und welches bis zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in dem allgemeinen Gesangbuch der ungarisch-reformierten Kirche seinen Platz gefunden hat. In den erwähnten Werken D.s finden wir auch sichere Spuren davon, daß er außer diesen noch mehrere andere Werke geschrieben hat, welche wahrscheinlich in Manuskript geblieben und später verloren gegangen sind.

(E. Révész †) K. Révész.

De viriginitate epistolae s. Bd IV S. 170, 56—171, 15.

Devolutionsrecht. Das Devolutionsrecht ist ein Fall der außerordentlichen Verleihung eines Kirchenamtes, und man versteht darunter die Befugnis eines Kirchenoberen das kirchliche Amt zu besetzen, wenn die eigentlich zur Besetzung Berufenen schuldhafter Weise die bestehenden Fristen versäumen oder die kanonischen Vorschriften verletzen. Das ältere kanonische Recht kennt das Devolutionsrecht nicht. Dieses entwickelt sich erst mit der Ausbildung der Fristen für die Besetzung der kirchlichen Stellen. In dem unter Alexander III. im Jahre 1179 gehaltenen Lateranensischen Konzil (c. 2 X. 3, 8) wird bestimmt, daß alle niederen Kirchenpfründen innerhalb sechs Monaten von der Erledigung an wieder

besetzt, und wenn der Bischof oder das Kapitel hierin säumig wären, in jenem Falle das Kapitel, in diesem die Bischöfe einschreiten, wenn aber beide Teile säumig blieben, der Metropolit die Besetzung vornehmen solle. Innocenz III. dehnte dieses Recht auf dem Lateran. Konzil von 1215 (c. 41 X. 1, 6) weiter aus, indem er verordnete, daß wenn für eine erledigte bischöfliche Stelle oder Prälatur einer Regularkirche die Neuwahl ohne ein rechtfertigendes Hindernis binnen drei Monaten nicht vollzogen worden sei, den Wahlberechtigten für dieses Mal ihr Recht verloren gehen und auf den nächsten Kirchenoberen übergehen sollte. In den Dekretalen-Sammlungen (Tituli de supplenda negligentia praelatorum X 1, 10, in Clem. 1, 5; auch titulus in VI° 1, 6) wird das Institut weiter ausgebildet; Doktrin und Praxis wirken bei der Ausgestaltung mit.

Das gegenwärtige Recht der katholischen Kirche ist folgendes: Besetzt der Kollationsberechtigte schuldhafterweise innerhalb der vorgeschriebenen Frist die Stelle nicht, [sei es, daß er überhaupt nicht, oder zu spät besetzt], oder überträgt er schuldhafterweise das Amt einer unfähigen Person, oder unter Verletzung der für die Übertragung gegebenen Vorschriften, so tritt für diesen einen Besetzungsfall ipso iure (d. h. ohne daß es eines besonderen Ausspruches bedürfte [Ausnahme: c. 18 in VI° 1, 6]) an seine Stelle der nächsthöhere Kirchenobere. Dieser kann auf die Ausübung seines Rechtes verzichten, und eine weitere ordentliche Verleihung gestatten oder eine (z. B. verspätet) erfolgte gelten lassen (vgl. c. 4. 5. X. h. t.). Macht er dagegen von seinem Rechte Gebrauch, so gelten auch für ihn dieselben Vorschriften wie für den eigentlichen Kollator (z. B. bezüglich der Eigenschaften des zu Ernennenden), es ändert sich überhaupt nur die Person des Provisionsberechtigten (devolutio fit cum qualitatibus et personis quae erant in prima collatione).

Nach den oben aufgestellten Sätzen ist die Devolution nicht bloß an die objektive Thatsache der Versäumung oder Verletzung geknüpft, sondern es wird auch ein Verschulden auf seiten des Berechtigten gefordert. Ein solches muß schon dann angenommen werden, wenn der Berechtigte die Sorgfalt, zu der er vermöge seines Amtes verpflichtet ist, außer Acht gelassen hat, z. B. bei Untersuchung der Eigenschaften des Kandidaten, bei Ermittelung der Vakanz u. s. w.

Es verfolgt somit die Devolution einen doppelten Zweck, den der ordnungsmäßigen Besetzung der kirchlichen Stellen, und denjenigen einer Strafe für den Versäumenden.

Die Devolution kann nur Anerkennung finden auf diejenigen Ämter, für deren Besetzung das Recht Fristen vorschreibt (also z. B. nicht für die Besetzung der bairischen Kapitelstellen durch Kapitel oder Bischof). Von einer Devolution kann nur dann gesprochen werden, wenn durch Versäumung der kirchliche Obere in die Stelle des eigentlich Berechtigten tritt; wird also z. B. durch Säumnis des Patrons die [schon vorhandene] collatio des Bischofs zu einer libera, so liegt eine Devolution nicht vor. Bei Benefizien bischöflicher Kollation erfolgt die Devolution an den Erzbischof. (So die Praxis, gegen c. 2 X 3, 8, welche an das Kapitel devolvieren läßt). Bei collatio simultanea des Bischofs und des Kapitels devolviert das Recht an den Erzbischof nur bei schuldhafter Versäumnis beider Faktoren. Die Besetzung eines Bistums sollte nach der Regel iure devolutionis dem Erzbischofe zufallen, geht jedoch nach geltendem Rechte sofort auf den Papst über. Dieser hat aber in den Circumskriptionsbullen für Hannover und für die oberrheinische Kirchenprovinz den Kapiteln, im Falle die Wahl als unkanonisch verworfen wird, eine Neuwahl gestattet. In der preußischen Cirkumskriptionsbulle De salute animarum fehlt es zwar an einer gleichen Bestimmung. Jedoch hat die preußische Regierung das Devolutionsrecht an den Papst niemals anerkannt. Zur Ausübung desselben würde es also einer besonderen Abmachung mit dem Staate bedürfen.

Für die Besetzung der altpreußischen und bairischen Kapitelstellen durch die Bischöfe und die Kapitel greift ebenfalls eine Devolution nicht Platz.

In der evangelischen Kirche ist für das Devolutionsrecht nicht derselbe Raum wie in der katholischen. Die Konsistorien handeln im Namen des Landesherrn; versäumen sie ihre Pflichten, so kann von einer Devolution nicht die Rede sein, sondern es kann nur durch Beschwerde Abhilfe geschaffen werden. Wird die Wahl einer Kirchengemeinde für ungültig erklärt, so wird eine neue Wahl angeordnet. Die Versäumung des Patrons zählen wir nicht zu den Devolutionsfällen. Dagegen tritt bei evangelischen Kapitelspfründen, wenn eine (kanonische) electio collativa innerhalb sechs Monaten nicht vollzogen worden ist, Devolution an den Landesherrn ein.

In einem weiteren Sinne versteht man unter Devolution die Befugnis höherer Kirchenoberer zu außerordentlichem Einschreiten überhaupt, wenn notwendige Jurisdiktions-

handlungen von denjenigen, welchen sie eigentlich zukommen, nicht ausgeübt werden wollen oder können. Ein solches Devolutionsrecht zählt man namentlich zu den Primatialrechten des Papstes. Ein allgemeines Devolutionsrecht in diesem Sinne (wie es eine Strömung im Mittelalter ihnen zuerkennen wollte), steht den Erzbischöfen heute nicht zu. Die wenigen Fälle, in denen der Erzbischof (von der eigentlichen Devolution abgesehen) zu einem außerordentlichen Eingreifen in die bischöfliche Machtsphäre befugt ist, erklären sich aus seiner zweitinstanzlichen Stellung, und seiner Visitationsgewalt (vgl. Hinschius, Kirchenrecht II, 15 ff.).

In einem sehr übertragenem Sinne geschah es, wenn man in älterer Zeit lehrte, daß den evangelischen Landesherren die bischöfliche Jurisdiktion, welche durch den Augsburger Religionsfrieden über die Anhänger der A. C. suspendiert war, **jure devolutionis** zugefallen sei. **Sehling.**

De Wette s. Wette de.

Diaconicum, *διακονικόν*. Außer den Lexiken von Du Cange und Suicerus namentlich Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum dissertationes; Du Cange, Constantinopolis Christiana; Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern.

Διακονικόν bedeutet 1. den südlichen, halbkreisförmigen Ausbau an dem *βῆμα* der griechischen Kirchen, entsprechend dem nördlichen, der *πρόθεσις* genannt wird. Er dient den Diakonen zum Aufenthalt und wahrscheinlich auch als Aufbewahrungsort der zum Gottesdienst nötigen Dinge. So kommt *διακονικόν* schon vor bei Philostorgius 7, 3 als ein Anbau an einer ausgezeichneteren Stelle (*σεμνοτέρα*) einer Kirche zu Konstantinopel, in welcher eine Statue Christi aufgenommen wird, Symeon v. Thessalonich nennt *κεφαλέ* im Gegensatz zur *πρόθεσις* den Aufenthaltsort der Diakonen *διακονικόν*. Nikodimos stimmt dem zu in der schematischen Zeichnung des griechischen Tempels (*Πηδάλιον*, Ausgabe von 1886, S. 617. Dieses Schema aber stammt aus dem *Ἐξομολογητάριον* des Patr. Chrysanthos v. Jerusalem († 1731). Der Sprachgebrauch steht also seit Ausgang des Mittelalters jedenfalls fest. *Διακονικόν* bedeutet 2. einen Auszug aus dem großen Euchologion der griechischen Kirche, der sämtliche gottesdienstliche Funktionen des Diakonus beschreibt. Die älteste mir bekannte Ausgabe stammt von 1710, *Ἐνετίῃσιν παρὰ Νικολάῳ τῷ Σάρῳ*. Die offizielle Bezeichnung lautet *Ἱεροδιακονικόν*. *Διακονικά* bedeuten 3. wie *εἰρηνικά* oder *συνάπτη* gewisse Gebete in der griechischen Liturgie, die von dem Diakonus gesprochen werden. **(Henke †) Ph. Meyer.**

Diakonen. Caspar Ziegler, De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae, Wittebergae 1678; Bingham-Grischovius I 296–327; Suicer, Thesaurus s. v. *διάκονο*.; Joannes Bona, Rerum liturgicarum libri duo ed. Robert Sala. Tom. II. Augustae Taurinorum 1749 S. 348 bis 355; Henricus Denzinger, Ritus Orientalium, 2 Bde, Wirceburgi 1863/64; Joh. Nep. Seidl, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung. Eine kirchenrechts-geschichtliche Abhandlung. Regensburg 1884; G. Uhlhorn. Die christliche Liebesthätigkeit, Bd 1. 2. Aufl. Stuttgart 1882, Bd 3, 1890; R. Sohm, Kirchenrecht, Bd 1, Leipzig 1892 S. 121–137.

I. Die ältesten Zeugnisse über die Diakonen reichen bis in die apostolische Zeit zurück und stammen aus verschiedenen Gegenden der Kirche aus den Heiden (Phi 1, 1; 1 Ti 3, 8–13; 1 Clemens 42, 4. 5; Didache XV 1. 2; Hermas Vis. III 5, 1; Simil. IX 26, 2). Aus ihnen läßt sich entnehmen, daß die Diakonen gewählte Beamte der Gemeinden waren; daß sie ähnliche Funktionen wie das Kollegium der Bischöfe hatten, da sie meist mit diesen zusammen genannt werden; daß sie aber, wie schon ihr Name sagt, den Bischöfen untergeordnet waren, sodaß die Bischöfe mehr die leitenden, die Diakonen mehr die ausführenden Beamten waren; und daß ihrer beider Funktionen darin bestanden, daß sie die Gottesdienste der Gemeinden leiteten. Ein wesentlicher Bestandteil des Gottesdienstes war die Annahme und Verteilung der Liebesgaben. Insofern kann man sagen, daß die alten Bischöfe und Diakonen die Finanzbeamten der Gemeinden waren, obwohl der ganze Umfang ihrer Thätigkeit damit nicht umschrieben ist, und das Ehrfurchtgebietende ihres Amtes darin lag, daß sie den Gemeinden den Dienst der Propheten und Lehrer leisteten, d. h. das Wort Gottes verkündeten. Als die Verfassung sich konsolidierte, und aus dem Kollegium der Bischöfe in der Gemeinde der monarchische Episkopat entstand – eine Entwicklung, die sich im Laufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vollzog, und deren erster Zeuge die Briefe des Ignatius sind – änderte sich die Stellung der Diakonen nur insofern, als jetzt die Unterordnung unter den Bischof stärker betont wurde

als bisher, und daß zwischen Bischof und Diakonen sich das Kollegium der Presbyter einschob, sodaß der ordo der Diakonen an die dritte Stelle im Klerus rückte. Da die Bedeutung des Episkopats noch lange Zeit im Steigen blieb, und andererseits auch die nahe amtliche Beziehung zwischen Bischof und Diakonen fortdauerte, sind Jahrhunderte lang von den Diakonen Versuche gemacht worden, die Unterordnung unter die Presbyter wenigstens in praxi zu brechen, was aber zur Folge hatte, daß ihre Inferiorität von Kirchenmännern und Synoden stets aufs Neue hervorgehoben wurde, und ihnen zu diesem Zweck die Ausübung aller wichtigeren kirchlichen Funktionen untersagt, dagegen subalterne Dienste zugeschoben wurden. Im allgemeinen aber sind die Amtsbefugnisse der Diakonen in den bischöflich verfaßten Kirchen auch unter total verschiedenen Verhältnissen fast stets dieselben geblieben, sodaß es zuweilen schwer fällt, eine Entwicklung des Instituts wahrzunehmen; im einzelnen sind freilich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten viele Verschiedenheiten des Brauches zu beobachten, und noch mehr zu vermuten.

Der Diakon ist der Adjutant des Bischofs. Wenn der Bischof zu ehren ist wie Gott der Vater, so die Diakonen wie Jesus Christus. Beim bischöflichen Gericht sind sie Beisitzer (Syrische Didaskalia c. 11; Sohm 240 ff.). Beim Gottesdienst hat der Diakon für Ordnung und Ruhe zu sorgen, hier und da auch an den Kirchthüren zu stehen. Er hat das Evangelium zu verlesen, während die Lesung des AT. meist den Lektoren oblag. Wie verschieden aber die gottesdienstliche Lektion um die Mitte des fünften Jahrhunderts gehandhabt wurde, bemerkt Sozomenus (VII, 19, MSG 67, 1477): in Alexandrien verlese der Archidiakon die Evangelien, an andern Orten die Diakonen, an vielen andern die Presbyter; anderwärts lag an den Haupttagen der Feste dem Bischof die evangelische Lektion ob, so in Konstantinopel am Osterfest; in früheren Zeiten sei das überall Sache des Lektors gewesen. In den orientalischen Liturgien hat der Diakon die Gebete anzukündigen; dies *κηρύσσειν* ist seine spezielle Befugnis (vgl. Suicer s. v. *κ.*); daher wird er *ἱεροκῆρυξ* genannt. Nur wenige Gebete hält er selbst, so das über die Gemeinde und die Kirche (Suicer I, 872). Er hat die Vorbereitung der Katechumenen zur Taufe in der Hand, hat sie anzunehmen und zu prüfen, und dann zu unterrichten — auch das nicht überall; die Lehrthätigkeit der Diakonen wird selten erwähnt (Gregorius Pachymeres 13. Jahrh. MSG 3, 521). Die wichtigste Befugnis des Diakonats, die ihm sein Gepräge und seine Bedeutung giebt, ist der Altardienst und die Almosenpflege; mensarum et viduarum minister nennt ihn Hieronymus (ep. 146 MSL 22, 1194; in Ez c. 48 MSL 25, 505). Er nimmt die Gaben der Einzelnen im Gottesdienst im Empfang und citiert die Namen der Spender, teilt Brot und Wein aus in früherer Zeit, während in den Apostolischen Konstitutionen VIII, 13, 4 der Bischof das Brot, der Diakon den Wein reicht. Den Abwesenden bringt er die Eucharistie ins Haus (Justin Apol. I, 67), und versorgt die Armen und Kranken, Märtyrer und Gefangenen mit den Almosen der Gemeinde. Auch hierbei ist er, wie oft betont wird, nicht selbstständig, sondern an die Anordnungen des Bischofs gebunden. Der Bischof hat die Kasse in der Hand; der Diakon ist sein Ohr, Auge und Mund, sein *ἄγγελος καὶ προφήτης*. Wenn auch alles durch die Hand des Diakonen geht, so ist er doch nur das ausführende Organ. Aber aus der Gemeindekasse entnahmen Bischof und Diakonen — nicht immer die Presbyter (Syrische Didaskalia c. 9) — auch den eigenen Unterhalt, und so konnte es nicht ausbleiben, daß die persönlichen Einnahmen der Diakonen verhältnismäßig groß waren (Hieronymus ep. 146 a. a. O., in Ez 48 a. a. O.), und daraus folgte wieder, daß ihr Ansehen vielfach größer war als man nach ihrem Rang und den damit verbundenen liturgischen Handlangerdiensten erwarten sollte. So wurde das Avancement zum Presbyter vom Diakonen gar nicht als Beförderung empfunden (Hieronymus in Ez 48 a. a. O.); sehr häufig aber ist es bezeugt, daß ein Diakon zum Bischof gewählt wurde, vielleicht ebenso häufig, als dies einem Presbyter geschah. Das sind die Gründe, weswegen Schriftsteller und Versammlungen der Kirche seit dem vierten Jahrhundert so oft Gelegenheit nehmen, die Unterordnung des Diakonen unter den Presbyter zu betonen. Man nennt ihn mit Nachdruck minister; betont, daß er während des Gottesdienstes sich nicht im Fond der Kirche setzen darf, wie Bischof und Presbyter, oder daß er wenigstens die Aufforderung eines Presbyters, sich zu setzen, abwarten muß; daß er kein Priester ist, sondern ein Levit, ein Diener des Presbyters, nicht einmal sein Stellvertreter. Er darf nicht predigen, oder doch nur, wenn der Bischof ihn dazu autorisiert; darf taufen auch nur auf Befehl, oder wenn er etwa einer kleinen Gemeinde allein vorsteht; darf auch das Abendmahl nur auf Befehl des Bischofs oder Presbyters austeilen, aber nicht selbst das Opfer darbringen. Deswegen wird auch im Ordinationsritus der Abstand des Diakonats vom Presbyterat markiert (Ägyptische

KO c. 33 (23), TU VI, 4 S. 64 ff.; Statuta ecclesiae antiqua c. 4; andere Apost. Konst. VIII, 17). Dies alles tritt in noch schärferes Licht, wenn man bemerkt, daß andererseits dem Diakonen Dienste auferlegt werden, die sonst wohl den ordines minores zufielen. Das Bewachen der Kirchtüren war sonst Sache der Ostiarier (Apost. Konst. II, 57, 7) oder der Subdiakonen (Maximus Confessor MSG 4, 165); das Anzünden der Lichter, als Pflicht der Diakonen in den Canones Hippolyti c. XXXII § 164 und bei Eusebius h. e. VI, 9, 2 erwähnt, Sache der Akoluthen (s. d. A. Bd I S. 282, 51); die Verlesung der heiligen Schriften Sache des Lektors, und Kranke durch Beschwörung und Gebet zu heilen (vgl. Canones Hippolyti c. V § 40) Sache des Exorcisten.

Die Zahl der Diakonen richtete sich in der ältesten Zeit nach dem jeweiligen Bedürfnis und der Größe der Gemeinden, wie u. a. die Syrische Didaskalia c. 16 deutlich ausspricht. Weder die Didache noch die Canones Hippolyti oder die Ägyptische KO. schreiben eine bestimmte Anzahl vor; die Apostolische KO. hält drei Diakonen für ihre kleine Gemeinde für genügend. Seit dem dritten Jahrhundert wurde die Siebenzahl kanonisch (Eusebius h. e. VI, 43, 11; Neocaesarea, nach 314, c. 15), da man allgemein annahm, daß die sieben Almosenpfleger in Jerusalem AG 6 die ersten christlichen Diakonen gewesen seien (dagegen nur Trullanum 692 c. 16 und seine Interpreten). Und wenigstens in Rom ist man bis im spätern Mittelalter bei der Siebenzahl stehen geblieben und hat lieber zu verschiedenen Zeiten neue Rangstufen geschaffen, um die Diakonen zu entlasten, als daß man ihre Zahl vermehrt hätte. Als Fabian von Rom (236 bis 250) die kirchliche Armenpflege der augustischen Stadteinteilung zu vierzehn Regionen anpaßte, stellte er den Diakonen sieben Subdiakonen zur Seite und übertrug je einem Diakon oder Subdiakon die Verwaltung je einer Region (vgl. Harnack in TU II, 5 S. 100 ff.); die übrigen ordines minores wurden zur selben Zeit geschaffen und zum Teil auch in derselben Absicht, um dem Diakonat einige mehr mechanische Dienste abzunehmen. Seit dem fünften Jahrhundert hatte man in Rom eine kirchliche Regionseinteilung, bei der die Zahl der Regionen den sieben Diakonen entsprach. Das Haupt der Diakonen wurde der Archidiakon. Die Akten der römischen Synode unter Symmachus 501 unterschreiben sechs Diakonen, jeder mit Angabe seiner Region. Jeder hatte unter sich eine Diakonia, eine Anstalt für die Armen und Kranken seiner Region, bei deren Verwaltung ihn der pater diaconiae als Hausvater unterstützte. Ihm zuerteilt war auch der subdiaconus regionarius mit einer Anzahl von Akoluthen. Übrigens entband ihn die Armenverwaltung nicht von seinen liturgischen Pflichten: bei den Gottesdiensten des Papstes mußte er assistieren. Unter solchen Umständen genügte die Siebenzahl erst recht nicht. Daher gab es bald neben den sieben diaconi regionarii noch andere Diakonen für die Titularkirchen, die unter den Titularpresbytern standen; so ist es zu verstehen, wenn von Gregor dem Großen berichtet wird, daß er neunzehn Diakonen gehabt habe (MSL 75, 133). Die Siebenzahl aber galt nach wie vor als kanonisch. Erst unter Honorius II. (1124—30) wurde sie endgültig aufgegeben; er setzte achtzehn Diakonen ein, von denen zwölf diaconi regionarii für die Armenpflege, sechs als palatini für den Altardienst beim Papste bestimmt waren. Die Vermehrung hängt wohl damit zusammen, daß die alten kirchlichen Sprengel Roms allmählich in Vergessenheit geraten waren, und man andererseits seit dem zehnten Jahrhundert zwölf bürgerliche Regionen in Rom zählte (F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 3. Aufl. Bd 3 S. 522 f.). Weiter hören wir, daß zur Zeit Alexanders III. (1159—81) und Gregors XI. (1406—9) die Zahl der Diakonien achtzehn betrug, und die Zahl aller dem Namen nach bekannten Diakonien im späteren Mittelalter ist einundzwanzig; es ist anzunehmen, daß die Zahl der Diakonen der der Diakonien immer entsprach. Sixtus V. endlich setzte 1586 die Zahl der Diakonien und der Kardinal-Diakonen auf vierzehn fest (Mabillon, Museum italium Bd 2, Paris 1724, S. XVI—XVIII; G. Phillips, Kirchenrecht Bd 6 S. 65 bis 77). — Im Orient scheint man die Siebenzahl überschritten zu haben, sobald das Bedürfnis es forderte (Sozomenus VII, 19, MSG 67, 1476). Schon zur Zeit des Arius hatte Alexandrien eine größere Anzahl; eine Eingabe der Kirche von Edessa aus dem Jahre 451 unterschreiben achtunddreißig Diakonen (Mansi VII, 255); Konstantinopel hatte unter Justinian allein an der Hauptkirche deren hundert (Novella 3, 1), unter Heraklius (610—640) gar hundertfünfzig (Syntagma canonum I, 30, MSG 104, 556).

Eine Altersgrenze gab es in den ersten Jahrhunderten für den Diakonen so wenig, wie für irgend ein kirchliches Amt. Siricius von Rom setzte 385 zuerst das dreißigste Jahr als Minimum fest. Später galt im Osten wie im Westen das fünfundzwanzigste Jahr, das Nu 8, 24 für die Leviten gefordert wird. Das Konzil von Vienne 1311

unter Clemens V. setzte das zwanzigste nach 1 Chr 23, 24. 26; 2 Chr 31, 17, das von Trient das dreiundzwanzigste Jahr fest (sessio 23 c. 12 De reformatione).

Bestimmungen, welche die Ehe der Diakonen einschränken oder verbieten, sind sehr alt; sie sind seit dem vierten Jahrhundert fortschreitend verschärft worden, und zwar im Abendland mehr als im Orient. Eine nur einmalige Ehe fordert für Diakonen wie für Bischöfe schon 1 Ti 3, 12; für die Diakonen ebenso die Apostolische KO. c. 20. Die Synode von Elvira ca. 306 (oder ca. 300) c. 33 fordert bei Strafe der Absetzung Enthaltsamkeit für die verheirateten höheren Kleriker alle; die Synode von Nicäa 325 plante ein ähnliches Gesetz, wurde aber durch den Einspruch des Paphnutius daran gehindert (Sokrates h. e. I, 11, Sozomenus I, 23), der es aber zugleich als alte Überlieferung bezeichnete, daß niemand als Kleriker eine Ehe eingehe. Diese milde Stellung mit den beiden Einschränkungen der Monogamie und der Ehe vor der Weihe blieb charakteristisch für den Orient; nur für den Bischof wurden strengere Bestimmungen getroffen. Im Westen wurde der Cölibat Gesetz, von Anfang an auch für die Diakonen. **Hans Achelis.**

II. In der evangelischen Kirche besteht der Diakonat in verschiedener Weise. Die anglikanische Kirche schließt sich in ihren Bestimmungen fast ganz an das ältere kanonische Recht an, wogegen in den übrigen evangelischen Kirchen von einer besonderen Diakonatweihe nicht die Rede ist. Wo sich, und zwar zunächst in der lutherischen Kirche, Geistliche unter dem Namen Diakonen vorfinden, sind es ursprünglich aus der römischen Kirche beibehaltene Kapläne und Hilfsgeistliche, welche später feste Stellen in den Gemeinden erhielten und unter dem früheren Namen fortwirkten. Sie wurden nun zweite Pfarrer, wobei eine besondere Verteilung der Amtsgeschäfte vorgenommen wurde. Wo die Zahl der Geistlichen an einer Kirche größer war, unterschied man noch einen Archidiakonus und Subdiakonus. Während anfangs diese Diakonen in äußeren Beziehungen und in der Disziplin dem Pfarrer untergeordnet blieben (vgl. die Brandenburg. Visitations- und Konsistorialordnung von 1573; H. v. Mühler, Geschichte der Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 81 ff.), kam es nach und nach zu fast allgemeiner Gleichstellung. In neuerer Zeit ist der Titel Diakonus bei den Geistlichen öfter abgeschafft und durch die Bezeichnung zweiter, dritter Pfarrer ersetzt worden. So in Baiern durch das Reskript des Oberkonsistoriums vom 27. Nov. 1824 (Döllinger, Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen, Bd VIII, S. 1370). — Von den bisher genannten Diakonen unterscheiden sich diejenigen, unter dem Namen Diakonen vorkommenden Kirchenbeamten, welche zur Klasse der Ältesten gehören. Eine Herstellung des Amtes in apostolischer Weise wünschten die Reformatoren dringend. Luther erklärte, der Diakonat solle wieder bestehen, daß er „nicht ein Dienst sei, das Evangelium oder die Epistel zu lesen, wie heutzutage gebräuchlich, sondern die Kirchengüter den Armen auszuteilen ... denn mit diesem Rat, wie wir Actor. VI. lesen, sind die Diakonen gestiftet worden ... Nach dem Predigtamt ist in der Kirche kein höher Amt, denn diese Verwaltung, daß man mit dem Kirchengut recht und aufrichtig umgehe, auf daß den armen Christen, die ihre Nahrung selbst nicht schaffen und gewinnen mögen, geholfen werde, daß sie nicht Not leiden" (Luthers Werke von Walch, B. XIII, S. 2466). Demgemäß enthalten auch schon die ältesten lutherischen Kirchenordnungen eigene Bestimmungen über die Einrichtung eines gemeinen Kastens und die Anstellung von Diakonen. So die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 116, 117; Hamburger Kirchenordnung 1519, Minden 1530 u. v. a. (a. a. O. S. 132 ff., 140). Nicht minder haben von jeher die Reformierten darauf ein großes Gewicht gelegt. In der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 ist vorgeschrieben, daß in jeder Gemeinde der Pfarrer (episcopus) wenigstens drei Diakonen als Gehilfen zur Armenpflege u. s. w. haben soll (cap. 24, 25 bei Richter a. a. O., Bd I, S. 67). Die Basler Kirchenordnung von 1529 bestimmt ebenfalls, daß jeder Pfarrer (Lütpriester) Diakonen als Gehilfen habe, die ihn auch im Notfall vertreten (a. a. O., Bd I, S. 122, 123). Calvin sieht das Amt der Diakonen als eines der vier an, welche zur Kirchenregierung unentbehrlich sind, und unterscheidet eine doppelte Art derselben, nämlich Almosen-Sammler und -Verwalter, und Kranken- und Armenpfleger (s. die Genfer Kirchenordnung von 1541, bei Richter a. a. O., B. I, S. 346 u. a. m.). Ebenso sieht Johannes v. Lasky die Diakonen als solche an, ohne welche die Gemeinde nicht gut bestehen kann (s. die Kirchenordnung der Niederländer in London 1550, a. a. O., Bd II, S. 100, 101). Auch die Bekenntnisschriften der Reformierten zeichnen die Diakonen als notwendig besonders aus: Conf. Gallicana art. XXIX, Belgica art. XXX, XXXI, Bohemica

art. IX. Daraufhin ist fast in allen späteren evangelischen Kirchen dieses Amt als ein hochnötiges anerkannt und in seinen Funktionen festgestellt worden. Man siehe z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835, § 7, 17, die württemberg. königl. Verordnung über die Einführung von Pfarrgemeinderäten vom 25. Januar 1851, insbesondere § 2, 29 u. v. a. **Mejer † (H. F. Jacobson †).**

Diakonen- und Diakonissenhäuser. — I. Ueber Diakonen- und Diakonissenhäuser: Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit [1] III, Stuttg 1890 S. 347 ff., 365 ff.; [2] Stuttgart 1896 S. 718 ff., 729 ff.; Achelis, Prakt. Theol. II, Freiburg 1891 S. 350 ff.; P. Wurster, Die Lehre von der J. M., Berlin 1895 S. 41 ff., 45 ff. ꝛc.; Th. Schäfer, Leitfaden der J. M.[3], Hamburg 1893 S. 221 ff., 229 ff. — Aktenstücke aus der Verwaltung des ev. Oberkirchenraths, Berlin III, 1856 IV, 1857 (enthaltend: Bd III, Denkschrift die Diakonie und den Diakonat betr. Heft 1 S. 9 ff. und Heft 2 Gutachten darüber von Schmieder S. 79 ff., Kuntze S. 92 ff., Fliedner S. 108 ff., Wichern S. 127 ff., Jakobi S. 198 ff. In Bd IV finden sich Referate über diese Gutachten von Wiesmann S. 156 ff., Ball S. 164 ff, Jaspis S. 171 ff., Bluhme S. 176 ff., Vorschläge und Diskussion S. 180 ff. (viel zu wenig bekannt und beachtet). II. Ueber Diakonenhäuser: Kobelt. Briefe über die J. M. I. Ueber die Brüderhäuser (Schäfer, Monatsschrift für Diakonie und J. M. IV, 1879/80 S. 203 ff.); Zegers, Diakonen und Diakonenarbeit (Schäfer, Monatsschrift für J. M. XIII, 1893 S. 148 ff.); Zegers, Der Diakonat (Schäfer, Monatsschr. für J. M. XIII, 1893 S 272 ff.). — Berichte des Rauhen Hauses, namentlich 1844, 1878/79, 1880, 1882—85, 1883—86, 1886—90. — Die Brüderschaft des Rauhen Hauses (Flieg. Blätter 1896 S. 272 ff.). — J. Wichern, D. J. H. Wichern und die Brüderschaft des Rauhen Hauses, Hamburg 1892; J. Wichern, Das Rauhe Haus und die Arbeitsfelder der Brüder des Rauhen Hauses 1833—1883, Hamb. 1883. III. Ueber Diakonissenhäuser: Th. Schäfer. Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt[2], Stuttgart 1887—94 1. Bd Geschichte der weiblichen Diakonie. 2. Bd Arbeit der weiblichen Diakonie. 3. Bd Diakonissin und Mutterhaus (enthält ausführlichste Litteraturangaben, deren Wiederholung den ganzen hier zur Verfügung stehenden Raum füllen würde); E. Wacker, Der Diakonissenberuf nach seiner Vergangenheit und Gegenwart[2], Gütersloh 1890; Fr. Meyer, Von den Diakonissen und ihrem Beruf[2], Nördlingen 1883; K. Götz, Der Diakonissenberuf in seinen Grundanschauungen und seiner Ausgestaltung in den Diakonissenhäusern unserer Zeit (Zimmers Handbibl. der prakt Theol. Bd XI—XIV, Abt. 5), Gotha 1890. — Ueber das amerikanische Diakonissentum, das erst in den letzten Jahren sich entfaltet hat und deshalb in den genannten Werken noch nicht eingehend berücksichtigt werden konnte vgl. Schäfer, Monatsschrift f. J. M. XVI, 1896 S. 43 ff., XVII, 1897 S. 199 ff., 212 ff., 254 ff.

1. Bedeutung. Diakonen- und Diakonissenhäuser sind eine Frucht der kirchlichen Bewegung unsres Jahrhunderts, welche den Namen J. M. trägt. Die J. M. forderte zur Reichsgottesarbeit innerhalb der Kirche auf. So sehr dabei die allgemeine Wehrpflicht betont wurde und so sehr man jede Mitarbeit, die von wahrhaft christlicher Gesinnung ausging und sich in hingebender Liebe bethätigen wollte, willkommen hieß — eine Armee aus lauter ungeübten Freiwilligen, eine Helferschar von lauter Dilettanten wird stets nur Minderwertiges leisten. Die Bedeutung des Fachmanns, der Wert des Berufsarbeiters mußte sich aufdrängen, sobald die Arbeit ernstlich in größerem Maßstab angefaßt wurde. — So gings auch auf dem Gebiet der J. M. Noch ehe dieselbe sich begrifflich erfaßt, ja noch ehe sie sich einen Namen zugelegt hatte, mußten Berufsarbeiter und -Arbeiterinnen für sie gewonnen und ausgebildet werden.

Und gerade dies ist wohl die Hauptthatsache, durch welche die J. M. einen wesentlichen Schritt über frühere Bestrebungen auf demselben Arbeitsgebiet hinausgethan hat. Was bis zum Anfang der dreißiger Jahre in Bibelverbreitung, Traktatwesen, Rettungshaussache ꝛc. gethan war, blieb im Grund in der gleichen Spur. Es entstanden nur neue Exemplare derselben Gattung. „Jetzt erst kommt etwas wirklich Neues, die Ausbildung von berufsmäßigen Arbeitern und Arbeiterinnen für die Werke der Barmherzigkeit. Daß es daran fehlte, war ein Hauptmangel der bisherigen Liebesthätigkeit, darin stand der Protestantismus hinter dem Katholicismus weit zurück. Sollte es zu einer reicheren Entfaltung der Liebesthätigkeit kommen, so bedurfte es vor allem einer Schar von Arbeitern und Arbeiterinnen, die sich ganz in den Dienst der Barmherzigkeit stellten, die auf diesen Dienst nicht bloß diejenige Zeit und Kraft verwendeten, welche ihnen ihr sonstiger Beruf übrig ließ, sondern diesen Dienst als Lebensaufgabe betrachteten und dafür auch, was nicht minder wichtig war, erzogen und geschult wurden. Fast gleichzeitig hat Wichern Diakonenhäuser oder, wie sie meist genannt werden, Brüderhäuser, Fliedner Diakonissenhäuser ins Leben gerufen. Die Gründung des Rauhen Hauses in Horn bei Hamburg

(1833) und des ersten Diakonissenhauses in Kaiserswerth (1836) sind die epochemachenden Ereignisse auf dem Gebiet der Liebesthätigkeit unsres Jahrhunderts" (Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit III, 348 f.).

Man hat über Einrichtung, Notwendigkeit, Wert und Bedeutung der Diakonie für die Kirche unserer Tage vielfach eingehende Verhandlungen gepflogen. Als ein Beispiel und Extrakt derselben können die oben citierten Gutachten ꝛc. in den Akten des Oberkirchenrats gelten. Mehr aber als durch alle wissenschaftlichen und Konferenzdebatten ist die Erkenntnis der Sache durch die geschichtlichen Thatsachen und Erfahrungen seit dem Entstehen der neuzeitlichen Berufsdiakonie gefestigt, gemehrt und geklärt worden.

2. Diakonenhäuser. Johann Hinrich Wichern (vgl. Oldenberg, J. H. Wichern, sein Leben und Wirken, 2 Bde Hamburg 1884 u. 1887 u. Th. Schäfer, Art. Wichern PRE² XVII, 40 ff.) begründete 1833 das Rauhe Haus zu Horn bei Hamburg als eine Rettungsanstalt für sittlich-verwahrloste Kinder. In dem genialen Geist des damaligen Kandidaten baute sich das Haus alsbald zu einer ganzen Kolonie, zu einem „Rettungsdorf" aus, in dessen einzelnen Häusern die familienartigen Kindergruppen teils wohnten, teils ihre Andachts-, Schul- und Arbeitsräume fanden. In diesen Häusern mußten Mitarbeiter, Erziehungsgehilfen den Hausvater teilweise ersetzen: „Gehilfeninstitut". Aber indem sich das Rettungsdorf zu dem Gedanken der Inneren Mission ausweitete, zu einem ganzen Netz von rettenden und bewahrenden Veranstaltungen in Volk und Kirche, ergab sich auch für diese Erziehungsgehilfen eine weitere Verwendung in allen diesen Arbeiten. Das Rauhe Haus wurde dann Seminar, Ausbildungsanstalt, geistiger Mittelpunkt dieser Helferschar: in die Kinderrettungsanstalt hatte sich eine viel weiter greifende Organisation von Berufsarbeitern der J. M. eingegliedert, resp. war aus ihr ausgeboren worden. Unter den Lehrern der von ihm bis dahin geleiteten Sonntagsschule, unter den Mitgliedern seines Armenbesuchsvereins hatte Wichern Männer einfacher Bildung, tüchtiger Gesinnung, christlichen Opfermuts kennen gelernt, welche sich zu diesem Beruf gewiß eignen und hergeben würden. Andre von ähnlicher Qualität würden sich später aus andern Kreisen des Lebens und des Vaterlandes hinzufinden. Er nannte die Betreffenden „Brüder", weil sie den zu erziehenden Kindern als ältere, bereits erzogene Brüder zur Seite stehen sollten, zugleich aber auch als solche, welche in Christo miteinander verbunden waren. — So rasch und konsequent sich diese Einrichtung in Wicherns Geist aufgebaut hatte, und so einfach sich die Anwerbung der ersten Brüder in der Not der sichtlich vorliegenden Tagesaufgaben vollzog, so schwierig und drangvoll war die Weiterentwicklung. Der Freundeskreis, welcher sich zu einem Vorstand für die Kinderanstalt zusammengeschlossen hatte, war für die weiteraussehenden Gedanken Wicherns nicht zu haben. Es fehlte den Männern der Weit- und Tiefblick, welcher zu einem vertrauensvollen Angreifen dieser weit größeren Aufgabe notwendig war. Das Resultat langer, zum Teil peinlicher Verhandlungen war dies, daß der Vorstand Wichern mit seiner Brüderanstalt innerhalb der Kinderanstalt zwar gewähren ließ, aber alle Verantwortung und auch die Sorge für die nötigen Geldmittel auf Wichern abschob. Solche Schwierigkeiten konnten Wichern nur veranlassen, auf dem als richtig erkannten Weg mit doppelter Energie voranzugehen. Er zog weitere Kreise ins Interesse; es fanden sich die Mittel, die Persönlichkeiten, und schließlich wurde auch vom Vorstand als wichtig und bedeutungsvoll anerkannt, was früher abgelehnt worden war. — Indem aber Wichern die für die Arbeit der J. M. zu Bildenden zu einer Genossenschaft zusammenschloß, lehnte er sich an gewisse mittelalterliche Vorbilder wie die Brüder vom gemeinsamen Leben an, deren Grundidee er in der evangelischen Kirche verwirklichen wollte. Dies und nicht die Wiedererweckung des altkirchlichen Diakonenamts in den genossenschaftlichen Formen, wie sie einerseits die kirchliche Zerfahrenheit, andererseits der Associationstrieb unserer Zeit vernotwendigte, war Wicherns Absicht. In diesem Sinn spricht er sich in der ersten Auflage dieser Encyklopädie aus. Nur widerwillig und unter steten Verwahrungen fügt er sich in den Namen „Diakonenhaus". Er meint: ein Brüderhaus zu errichten und Bruder zu sein, sei Sache der christlichen Freiheit; dagegen Diakonen zu bilden und anzustellen und den Namen zu verleihen, stehe nur der organisierten Kirche zu. Man kann das unter rein theoretischem Gesichtspunkt zugeben; man kann auch Wicherns Auffassung und die Zähigkeit, mit welcher er daran festhielt, aus den Verhältnissen der Anfangszeit seines Werks verstehen: allein er hatte doch die praktische Bedeutsamkeit eines verständlicheren Namens, die Wichtigkeit eines geschichtlichen Anschlusses an urkirchliche Vorlagen — wenn auch in einer der Gegenwart angepaßten Form —, die Zugkraft eines so klaren kirchlichen Zieles, wie es jener Name ausspricht, unterschätzt. Der Begriff eines „Bruders" ist von dem kirchlichen Bewußtsein meist gar nicht oder doch

nur schwer und zögernd erfaßt worden, während man einen „Diakon" begreift. Daß er Bruder angeredet wird, nimmt man in den Kauf. Und das Schwergewicht der Thatsachen, wie es sich in der Entwicklung der Brüdersache ausspricht, hat immer mehr auf den „Diakonen"-Namen, die „Diakonenanstalt" hingedrängt, während „Bruder" und „Brüderhaus" keine Eroberungen macht. Alle neuerdings gegründeten derartigen Anstalten heißen „Diakonenhaus". Sachlich bestand von jeher kein Unterschied zwischen beiden. Es handelt sich nur um verschiedene Namen und verschiedene historische Anknüpfungen für dieselbe Sache.

An Wicherns Vorgang schlossen sich alle späteren ähnlichen Anstalten an, mit Absicht und Bewußtsein von ihm als dem Meister lernend. Nur in dem immer mehr aufkommenden Namen Diakonenanstalt (zuerst die von Fliedner 1845 in Duisburg gegründete) und in der Pflege von zum Teil andren Arbeitszweigen zeigten sich Unterschiede dieser Nachbildungen von ihrem Urbild.

Um diese Diakonenanstalten, welche prinzipiell alle Arbeiten der J. M. umfassen, wenigstens keine ausschließen, gruppieren sich eine Anzahl ältere und neuere Anstalten, welche einzelne Spezialzwecke der J. M. pflegen. So die nur in Südwestdeutschland vorhandenen Armenschullehrerbildungsanstalten (Beuggen, Lichtenstern, Tempelhof), welche aus dem vorwiegend pädagogischen Zeitalter der J. M. stammen; ferner die hauptsächlich für Laienpredigt thätigen (Chrischona, Johanneum-Barmen), endlich die für die deutsche Diaspora wirksamen (Neuendettelsau, Kropp, Breklum). Als Brüderanstalten sind eingegangen, wenn sie auch andere Arbeiten noch fortsetzen: Ducherow, Düsselthal, Puckenhof. — Die Organisation der Diakonenanstalt ergiebt sich aus der Sachlage von selbst und ist der aller Anstalten christlicher Liebe ähnlich: ein theologischer Vorsteher, dem ein Kuratorium (Verwaltungsrat) als eigentliches Rechtssubjekt zur Seite steht, und welcher von Hilfskräften in Unterricht und Erziehung (Kandidaten der Theologie als „Oberhelfer") sowie für die Geschäftsführung in Bureau und Ökonomie unterstützt wird.

Die Aufnahmebedingungen der verschiedenen Häuser sind einander sehr ähnlich. Wir geben, um möglichst konkret zu sein, einen Auszug aus denen des Rauhen Hauses: „1. Eine ernste christliche Gesinnung und ein bis dahin unbescholtener Lebenswandel. Personen, deren Wandel irgendwie bescholten ist, können nie in die Reihe der Brüder eintreten. — 2. Der sich Meldende muß bereits in einen ordentlich erlernten Lebensberuf (z. B. als Lehrer, Kaufmann, Handwerker, Landmann u. s. w.) eingetreten sein. Solcher Beruf wird es ihm möglich machen, event. künftig bei etwa notwendig werdendem Rücktritt in seinen früheren Beruf sich selbstständig zu ernähren. — Die Aufnahme in die Brüderanstalt kann nie zu dem Zwecke geschehen, dem Aspiranten ein sonst ihm fehlendes Unterkommen zu verschaffen. — 3. Der sich Meldende muß entweder den Besitz guter Schulkenntnisse nachweisen, oder doch die Fähigkeit haben, etwaigen Mangel leicht nachzuholen. — 4. Der Aspirant muß bereit sein, unbedingten Gehorsam gegen die Hausordnung der Anstalt zu beweisen, und willens sein, in derselben sich nicht bloß für einen künftigen Beruf vorzubereiten, sondern die hiesige Arbeit schon als einen gegenwärtigen Beruf für das Reich Gottes mit allem Ernst zu thun, ferner sich jeder, auch der untergeordnetsten Arbeit gern und willig zu unterziehen. — 5. Aspirant muß bis zu seiner definitiven Entsendung unverlobt bleiben. Wenn er in der Lage ist, einen Hausstand begründen zu können, wird erwartet, daß er mit dem Vorsteher vor der Wahl einer Lebensgefährtin in vertraulicher Weise Rücksprache nehme. — 6. Der Aspirant muß seiner Militärpflicht genügt haben. — 7. Der sich Meldende soll mindestens 20 und höchstens 29 Jahre alt sein. — 8. Der Aspirant muß im stande sein, Reisekosten, Lehrbücher (ca. 20 Mk.) und Kleidung auf ein Jahr aus eigenen Mitteln zu beschaffen. — Desgleichen hat jeder neu Eingetretene an die Hilfskasse der Brüderschaft einen ersten Beitrag von mindestens 3 Mk. zu zahlen. — 9. Der Kursus währt der Regel nach drei Jahre, für Brüder, die minder befähigt oder für verantwortlichere Stellungen in Aussicht genommen sind, event. 5 bis 6 Jahre. Mindestens das erste Halbjahr gilt aber als Probezeit. — 10. Aspiranten dürfen nicht zum voraus bestimmen, welchem speziellen Dienst der Inneren Mission sie sich widmen wollen. — 11. Brüder, die dazu geeignet befunden werden, sollen bereit sein, sich interimistisch auf einige Jahre in kleinere, mit dem hiesigen Brüderhause verbundene Anstalten entsenden zu lassen, um später ihren Kursus hier zu vollenden. Urlaub wird nur in Notfällen gewährt. — 12. An Papieren hat der Aspirant einzusenden, und zwar, wie alle die Anmeldung betreffenden Schreiben, portofrei: a) Einen eigenhändig und ohne jede fremde Beihilfe geschriebenen Lebenslauf, in welchem er Nachricht zu geben hat über die Verhältnisse der Eltern, Geburtsort, Geburtsjahr, Schuljahre, Lehr-

jahre, etwaige Wanderjahre, über die Verhältnisse, unter denen der Betreffende gegenwärtig lebt, ferner über seinen inneren Entwicklungsgang und überhaupt seine wichtigsten Lebensverhältnisse. Auch muß er angeben, welche Bücher er in den letzten Jahren gelesen, ferner, welche Pastoren er mit Vorliebe gehört hat. — In diesem Lebenslauf muß klar auseinander gesetzt werden, aus was für Beweggründen der sich Meldende den bisherigen Beruf zu verlassen und in den neuen einzutreten willens ist. Der Aspirant hat ausdrücklich zu erklären, daß er den Lebenslauf, Meldung ꝛc. eigenhändig und ohne jede fremde Beihilfe geschrieben habe. b) Zeugnisse über christliche Gesinnung und Unbescholtenheit. c) Beantwortung eines Fragebogens, der die hier mitgeteilten und noch einige weniger wichtige Bestimmungen enthält. d) Zeugnisse von den Eltern oder Vormündern, daß dieselben mit der Übernahme des neuen Berufs zufrieden sind. e) Tauf- und Konfirmationsschein. f) Ein ärztliches Attest, daß der sich Meldende eine kräftige Gesundheit besitze und ohne körperliche Gebrechen sei; zu letzteren gehören auch allzu große Kurzsichtigkeit und Schwerhörigkeit. g) Heimat- oder Reichsangehörigkeitsschein. h) Das amtliche Zeugnis, daß der sich Meldende vom Militärdienst befreit ist, resp. das Gestellungsattest oder den Losungsschein, der über das Resultat der bisherigen Stellungen Auskunft giebt. i) Abzugs-Attest (Abmeldebescheinigung)."

Der Herkunft nach entstammen die meisten Brüder dem Handwerker- und Bauernstand. Sehr häufig haben sie vor dem Eintritt einem evangelischen Jünglingsverein angehört; da werden die Interessen und der Geist gepflegt, welche in der Diakonenanstalt ihre Ausprägung finden. Auch einzelne Pastoren, welche den Arbeiten der J. M. näher stehen, weisen geeignete Aspiranten zu. Freilich muß unter den namentlich in Zeiten, wo die Geschäfte flau gehen, reichlich zuströmenden Persönlichkeiten eine scharfe Sichtung vorgenommen werden. Es melden sich da viele unklare, auch unlautere Elemente. „Wie die Ignoranz vom Wesen der J. M. überhaupt vorhanden ist, so sieht auch das Brüderhaus in dem Kopf und Herzen so manches christlichen Jünglings oft recht wenig sich selbst ähnlich . . . . Es giebt auch manche Aspiranten, welche in der an sich löblichen Absicht kommen, eine alte Mutter zu versorgen, oder Heidenmissionar oder Elementarschullehrer, und dieses bald möglichst, zu werden, damit sie ihr Brot haben möchten . . . . Schlimmer sind diejenigen Fälle, in welchen Leute ins Brüderhaus wollen, welche wohl Objekte aber nicht Subjekte der J. M. sind, und bei welchen das Rettungshaus, das dem Brüderhaus eingegliedert ist, die Vorstellung einer immer offenen Freistätte weckt, in welche man sich nach dem Kampf des Lebens zurückzieht" (Kobelt in Th. Schäfer, Monatsschrift für Diak. u. J. M. IV, 1879/80, 209 f.). Vielmehr kann man sagen: Die Besten sind gerade gut genug zum Eintritt ins Diakonenhaus. Es müssen fromme, tüchtige, lernwillige und arbeitsfreudige Leute sein.

Die Ausbildung hat als Hauptziel die Ausgestaltung der christlichen Persönlichkeit zu erstreben. „Die Begabung und der Beruf sind mancherlei, es ist unmöglich, von allen alles zu verlangen, aber daß jeder Bruder eine christliche Persönlichkeit (immer mehr) werde, das muß von ihm selbst als das Ziel seiner Bildung erkannt werden . . . . Es ist die Aufgabe der Brüderhäuser, den Brüdern der J. M. zum Bewußtsein zu bringen, daß die Arbeit im Reiche Gottes nur von erweckten und bekehrten Menschen erfolgreich getrieben werden kann, daß die Arbeiter im Weinberg des Herrn zugleich Beter sein müssen" (Kobelt a. a. O. S. 309 vgl. auch S. 397). Persönlichkeiten aber bilden sich an Persönlichkeiten. So ist der bedeutendste menschliche Faktor in der Brüderausbildung die Persönlichkeit des Leiters und Vorstehers der Anstalt resp. seiner Gehilfen. Und es ist erstes Erfordernis aller Ausbildungseinrichtungen, daß zwischen dem Vorsteher und seinen Schülern eine breite Berührungsfläche hergestellt und die Arbeit so eingerichtet werde, daß dessen Persönlichkeit sich ausleben und ihr Einfluß auf die jungen Brüder sich bethätigen könne. So darf also der Vorsteher mit Verwaltungsgeschäften nicht übermäßig belastet sein. Sondern er muß als Anstaltspastor und Brüderlehrer sich zu entfalten Zeit und Kraft behalten (Kobelt a. a. O. 312, 399). „In Bezug auf die intellektuelle Bildung wird zwar nicht immer, aber in der Regel der Bruder auf einer Stufe mit dem Volksschullehrer oder kleinen Beamten stehen. Als Maßstab dafür nehme ich den deutschen Aufsatz oder Brief, welcher in orthographischer, grammatischer und stilistischer Hinsicht fehlerfrei sein und eine gewisse Übung und Sicherheit, Selbstständigkeit der Auffassung und Fähigkeit richtiger und sachgemäßer Darstellung bekunden muß. Außerdem aber muß der ausgebildete Bruder der J. M. vor allen Dingen in seinem Arbeitsgebiete bewandert sein und die J. M. speziell kennen; er muß als Rettungshausvater die wichtigsten pädagogischen Grundsätze inne haben, die Geschichte der Pädagogik in ihren bedeutendsten Epochen, wenn auch nur an den

einflußreichsten Pädagogen und in biographischer Form, kennen gelernt haben und ebenso die Hauptkapitel aus der Didaktik und Methodik, namentlich aber die Katechese gründlich verstehen. Dazu muß er die Geschichte des Reiches Gottes und der Welt, namentlich auch die Bewegungen der Gegenwart kennen und christlich auffassen und mit innerstem Bewußtsein die christliche Weltanschauung inne haben und in seiner Weise aussprechen können. Soll er Kolporteur werden, so muß er eine spezielle Kenntnis des christlichen Schriftenwesens besitzen; geht er zur Blödenpflege über, so muß er das ganze elementare Unterrichtgeben verstehen und auch eine populäre Psychologie sich angeeignet haben, auch Kindergottesdienste und eine häusliche Erbauungsstunde in einem größeren Kreise mit christlichem Anstand und Freiheit halten können" (Kobelt a. a. O. S. 310 f.). Es muß also neben der allgemeinen, für alle gleichen Bildungsunterlage für Spezialberufe eine entsprechende Sonderausbildung in den Elementen erstrebt werden. — Die Schwierigkeiten eines solchen Unterrichts sind nicht gering. Die Schüler besitzen zum Teil nur die Schulkenntnisse von Kindern, aber die Lebenserfahrung von Jünglingen und Männern. Da gilts Einfachheit mit Tiefe in der Darstellung und in Darbietung des Unterrichtsstoffs zu verbinden. An Lehrmitteln, welche speziell für diesen Unterricht zugeschnitten sind, fehlt es noch sehr. — Neben dem Unterricht und Hand in Hand mit ihm geht die praktische Arbeit her. Schwimmen lernt man nur im Wasser und Arbeiten nur in der Arbeit. So ist denn jedes Diakonenhaus mit einer oder mehreren Anstalten der J. M. verbunden, welche für den jungen Bruder als Schule seiner künftigen Arbeit dienen, und zwar so, daß er reell in ihnen mitarbeitet. Die meisten Diakonenanstalten, namentlich früher, waren mit einem Rettungshaus verbunden, einzelne haben ein Krankenhaus, noch andere Blöden- und Epileptischenanstalten 2c. Wo rechte tägliche Arbeit fehlt resp. noch fehlt, wird es als ein Mangel schmerzlich empfunden. Es kann nicht jedes Diakonenhaus mit sämtlichen Arten von Arbeitsmöglichkeit ausgestattet sein, welche etwa später für seine Brüder wichtig werden könnten. Eine Arbeit bildet mit für die andere aus. So die Schule des Rettungshauses für die Blödenschule, das Krankenhaus für die Epileptischenpflege 2c. Oder wo Derartiges nicht ausreicht, da tritt nach Ablauf einer gewissen Zeit Entsendung der jungen Brüder in Gehilfenstellen nach auswärts ergänzend ein. — Eine gewisse, zu fast allen Arbeiten nötige ökonomische Schulung giebt das Anstaltsleben allen, die in ihm stehen. — Von wesentlicher Bedeutung ist auch das kirchliche Leben, an welchem die Glieder des Diakonenhauses teilnehmen, sei es, daß sie sich im Kirchgang 2c. als Teile der Ortsgemeinde bethätigen, in welcher die Anstalt liegt, sei es, daß sie eine selbstständige Anstaltsgemeinde bilden. Die erste Weise ist die des Rauhen Hauses. Sie hat in Wicherns persönlichen Verhältnissen der Anfangszeit ihren Hauptgrund und konnte auch nicht ohne mannigfache Durchbrechungen der gewöhnlichen Gemeindeordnungen (z. B. bei der Konfirmation der Kinder) bis heute festgehalten werden. Die weitaus meisten andern Diakonenanstalten haben in diesem Stück wie in betreff des Namens den Weg des Meisters verlassen (selbst Wicherns Gründung, das Johannesstift bei Berlin, ist hierin anders organisiert, als das Rauhe Haus) und sind selbstständige Anstaltsgemeinden geworden. In manchen Anstalten, wie z. B. im Lindenhof zu Neinstedt mit seiner stattlichen Kirche, seinen herrlichen Gottesdiensten, hat diese Einrichtung ganz besonders köstliche und segensreiche Früchte gezeitigt.

Die Aussendung eines Bruders erfolgt, wenn er nach bestandener mehrmonatlicher Probe- und mehrjähriger Lernzeit zur Bekleidung eines selbstständigen Postens verwandt werden soll. Diese Abordnung oder Aussendung geschieht in einer je nach der Eigenart des Diakonenhauses verschiedenen häuslichen oder kirchlichen Feier (über die dabei gebräuchlichen Weisen und Formulare vgl. Th. Schäfer, Agende für die Feste und Feiern der J. M., Berlin 1896 III, S. 14 ff., 36 ff.). Ueber die berufliche und geschäftliche Seite der Aussendung, das Verhältnis zum Diakonenhaus sowie zu dem Vorstand des zu übernehmenden Arbeitsfeldes sagen die Ordnungen der Brüderschaft des Rauhen Hauses (denen die der andern Anstalten ähnlich sind) in ihrer Fassung vom Jahr 1893: „Nachdem ein Bruder sich in den Jahren der Vorbereitung bewährt hat, wird ihm nach seinen Fähigkeiten und nach der durch vorliegende Brüderforderungen vorhandenen Möglichkeit durch den Vorsteher der Brüderschaft eine Berufsstellung angeboten. Der Vorsteher berät den berufenden Vorstand in Bezug auf die zwischen dem letzteren und dem zu entsendenden Bruder zu treffenden Vereinbarungen. Die Annahme der angebotenen Stellung ist von der Entschließung des Bruders abhängig. Bei seiner Entsendung empfängt der Bruder ein schriftliches Zeugnis. Hat der Bruder sein aus freier Entschließung übernommenes Amt angetreten, so trägt er lediglich selbst die volle Verantwortung für die gewissenhafte Erfüllung der mit demselben übernommenen

Verpflichtungen. In spezielle Angelegenheiten seines Berufes findet seitens des Rauhen Hauses keinerlei Einmischung statt. Sollte der Bruder eine Kündigung seiner Stelle für notwendig halten, so wird erwartet, daß er sich vorher vertrauensvoll mit dem Vorsteher des Brüderhauses verständigt. Unterläßt er diese Verständigung, oder handelt er wider den Rat des Vorstehers, so kann das Rauhe Haus ihm eine anderweitige Berufsstellung nicht zuweisen. Der Bruder muß dann für seine fernere Zukunft selbst sorgen. Wenn ein Bruder seinen Beruf im Dienste der J. M. aufgiebt — es sei denn durch Pensionierung — so scheidet er damit aus der Brüderschaft aus; will er aber derselben auch fernerhin angehören, so muß er beim Kuratorium einen Antrag stellen und kann dann event. „Freibruder" (vgl. unten) werden." Mit der Aussendung ist meist die Notwendigkeit der Verheiratung für den Bruder gegeben. Die Wahl einer Frau ist eine um so ernstere Lebensfrage für ihn, als es sich in vielen Fällen nicht nur darum handelt, eine Gehilfin seines persönlichen Lebens zu finden, sondern auch eine Gehilfin seines Amtes. In vollem Maß ist das beim Hausvater jeder Anstalt der Fall, weniger beim Stadtmissionar, Kolporteur 2c.

Schon im Bisherigen ist das Wort „Brüderschaft" mehrfach genannt. Für sie ist das Diakonenhaus Ausbildungsseminar und geistiger Mittelpunkt. Ich gebe wieder die betr. Bestimmungen des Rauhen Hauses: „Die Brüderschaft des Rauhen Hauses steht um das Rauhe Haus als ihren geistigen Mittelpunkt in brüderlicher Gemeinschaft gesammelt. Ihre Aufgabe ist es, unserem Volke an solchen Stellen, wo es zur Pflege der der Kirche und ihren Gütern Entfremdeten des Dienstes gewissenhafter und wohl vorbereiteter Männer bedarf und das Vertrauen der zu ihrer Berufung berechtigten Behörde sich an das Rauhe Haus wendet, solchen Dienst in selbstloser Hingabe um Christi willen zu thun. Die Brüderschaft steht in Bekenntnis und Leben innerhalb unserer evangelischen Kirche und weiß sich an deren Ordnungen gebunden. Jeder Genosse der Brüderschaft hat das Recht, jederzeit aus derselben auszutreten." „Voraussetzung des Eintritts ist vor allem eine in durchaus unbescholtenem Lebenswandel bewährte christliche Gesinnung." Nach bestandener halbjähriger Probezeit wird der Aspirant in die Brüderschaft aufgenommen. Wird er nach vollendeter Lehrzeit ausgesandt, so heißt er Sendbruder im Unterschied von den Freibrüdern, welche nicht im Rauhen Hause ausgebildet sind, anderen Lebensberufen angehören und sich nur im Interesse an der Brüderschaft und ihren Bestrebungen ihr in ganz freier Weise anschließen. Der Eintritt derselben ist bei dem Kuratorium der Brüderschaft zu beantragen. — Während in den kleineren Brüderschaften, die ohnedem ihre meisten Angehörigen im eigenen Lande resp. Provinz stationiert haben, der Verkehr zwischen Anstalt und Brüdern sich unschwer und ohne größeren Apparat pflegen läßt, war für die Brüderschaft des Rauhen Hauses, deren Glieder in ganz Deutschland und darüber hinaus zerstreut sind, eine decentralisierende bez. Organisation nötig. Sie ist hergestellt worden durch Landes- resp. Provinzialverbände, die alle Jahre unter ihrem Verbandsvorsteher eine Versammlung abhalten zur Förderung im Beruf und zur Pflege der Gemeinschaft. Daneben finden auch Spezialkonferenzen für solche, welche in gleicher Arbeit stehen (z. B. der Herbergsväter) und allgemeine Brüdertage im Rauhen Hause statt. Vorsteher ist der jedesmalige Vorsteher des Rauhen Hauses, dem das Kuratorium der Brüderanstalt (Sektion des Verwaltungsrats des Rauhen Hauses) zur Seite steht. Eine Hilfskasse, aus Eintrittsgeldern, jährlichen Beiträgen und außerordentlichen Zuwendungen gebildet, sucht in besonderen Notlagen einzelner Brüder helfend einzutreten. Das sind die Grundzüge der Organisation der Brüderschaft des Rauhen Hauses (welcher die anderen Brüderschaften in der Hauptsache durchaus nachgebildet sind), welche einst von Dr. F. v. Holtzendorff in seiner Schrift: Die Brüderschaft des Rauhen Hauses, ein protestantischer Orden im Staatsdienst. Aus bisher unbekannten Papieren dargestellt (Berlin 1861, Lüderitz) dem deutschen Volke denunziert worden ist (näheres vgl. Oldenberg, Joh. Hinr. Wichern, sein Leben und Wirken II, Hamburg 1887 S. 291 ff.). Wie über so manche Anfeindungen von seiten der Kritiker, so ist auch über diese die Geschichte zur Tagesordnung übergegangen. Aber zeitweilig hat dergleichen doch nicht nur dem „Vater der J. M." schwere Stunden genug bereitet, sondern auch den Fortschritt der segensreichen Entwicklung seines Werks sehr aufgehalten.

In betreff der Arbeitsfelder, auf welchen die Diakonen thätig sind, hat jedes Brüderhaus seine Eigenart und sein Charisma, aber auch hier läßt sich das Fluten der Zeitströmungen, die mit ihren Nöten und deren Abhilfe an die Thüren des Brüderhauses pochen, wahrnehmen. Anfangs prävalierte im Rauhen Haus und seinem Arbeitskreis das Rettungshaus, Duisburg legte von Anfang an besonderes Gewicht auf die Krankenpflege;

eine Blütezeit der Gefangenenpflege schien sich mit Wicherns Berufung nach Berlin anzubahnen, aber der Meltau fiel hinein — dann kamen an manche Anstalten zahlreiche Bitten um Kolonistenprediger, Stadtmissionare, Blödenpfleger, Hausväter, Aufseher in Arbeiterkolonien und Verpflegungsstationen — kurz: an den Schwankungen der Brüderforderungen läßt sich ein großer Teil der Geschichte der J. M. in den letzten Jahrzehnten erkennen und nachweisen. Mehr oder minder stark sind Brüder (Diakonen) im Lauf der Zeit auf folgenden Arbeitsfeldern thätig gewesen: Rettungsanstalten, Waisenhäusern, Armenkinderanstalten, Armen- und Arbeitshäusern, Krankenhäusern, Blöden- und Epileptischen- und Irrenanstalten, Hausfleißschulen, Herbergen zur Heimat, Vereinshäusern, Stadt- und Hafenmissionen, Strafanstalten, Trinkerasylen, Arbeiterkolonien, Verpflegungsstationen, als Lehrer, Kolporteure, Kolonistenprediger, Pastoren in Amerika und Australien, im Kriege als Felddiakonen.

Eine Konferenz der Vorsteher aller ev. Brüderhäuser hat sich gebildet zur Beratung gemeinsamer Interessen. Sie hat zuerst mehrmals im Rauhen Hause getagt (unter dem Vorsitz von Direktor J. Wichern); jetzt ist sie eine alle zwei Jahre zusammen kommende Wanderkonferenz, die auf Einladung in einem der Brüderhäuser tagt (unter Vorsitz von P. Kobelt aus Reinstedt).

3. Diakonissenhäuser. Pastor Theodor Fliedner (Th. Schäfer, Weibl. Diakonie² I, Stuttgart 1887 S. 82 ff. und G. Fliedner, Art. Fliedner PRE² IV, 581 ff.) begründete 1836 das erste Diakonissenhaus der Neuzeit in einem zu diesem Zweck angekauften wüsten und unwohnlichen Haus, nachdem er schon 1833 in einem kleinen Häuschen des Pfarrgartens ein Magdalenenasyl in der denkbar kleinsten Gestalt und 1835 eine Kleinkinderschule eingerichtet hatte. In der unmittelbar vorhergehenden Zeit hatten auch andere Persönlichkeiten ähnliche Gedanken und Wünsche; so wollte Pfarrer Klönne in Bislich bei Wesel aus den Frauenvereinen, die sich in den Freiheitskriegen trefflich bewährt hatten, Diakonissen erwachsen sehen. Graf Adalbert von der Recke-Volmerstein hatte den Plan, ein „Diakonissenstift" mit Äbtissin, Archidiakonissen, Diakonissen unter nachdrücklicher Betonung der Diakonie als eines kirchlichen Amtes zu schaffen. Der Freiherr von Stein riet zur Begründung einer evangelischen Barmherzigen-Schwesternschaft und die Hamburger Amalie Sieveking plante eine solche. Es blieb aber überall bei dem Vornehmen. Den Weg der That beschritt der junge Pfarrer Fliedner. Er war auf folgende Art dazu angeregt worden. Zu Gunsten seiner armen, in besondere Bedrängnis geratenen kleinen Gemeinde hatte er eine Kollektenreise ins Rheinland, nach Holland und England unternommen. Außer dem Geldertrag hatte er tiefe Eindrücke gewonnen von der reichen Liebesthätigkeit jener Länder. Namentlich in Holland hatte er bei den Mennoniten eine Einrichtung gefunden, welche ihm der Nachahmung in unserer Kirche wert schien. Er sagt in seiner Reisebeschreibung darüber: „Es giebt in den Gemeinden auch noch Diakonissen, welche vom Kirchenvorstande gewählt werden, unter diesem stehen und sich mit der weiblichen Armenpflege befassen. Sie besuchen die Hütten der Armut, teilen die bewilligten Kleidungsstücke aus, sorgen für das Unterkommen der Mädchen als Dienstboten u. s. w. Sie sind so wenig wie die Diakonen besoldet, gehören zu den angesehensten Familien der Gemeinden und unterziehen sich dabei ihrem viele Aufopferung an Zeit ꝛc. erfordernden Geschäft mit großer Willigkeit. Diese lobenswerte urchristliche Einrichtung sollte von den andern evangelischen Konfessionen billig nachgeahmt werden. Die apostolische Kirche führte schon das Amt der Diakonissen ein (Rö 16, 1), wohl wissend, daß das zarte, weibliche Gefühl und der feine weibliche Takt für Linderung der leiblichen und geistlichen Not, vorzüglich unter ihrem eignen Geschlecht, durch Männerpflege nicht ersetzt werden könne. Warum hat die spätere Kirche diese apostolische Einrichtung nicht beibehalten? Hebt der Mißbrauch allen guten Gebrauch auf? Zeugt nicht die Erfahrung dieser unserer Schwesterkirche, zeugen nicht die Frauenvereine seit den letzten Kriegsjahren, zeugt nicht die heilige Thätigkeit einer Elisabeth Fry und ihrer Gehilfinnen in England, und der nach diesem Vorbild bereits in anderen Ländern, als Rußland und Preußen, gebildeten weiblichen Vereine zur Leibes- und Seelenpflege der gefangenen Weiber, welche große Kräfte die weibliche Frömmigkeit zum Aufbau des Reiches Gottes besitzt, sobald sie nur freien Raum zu deren Entwicklung findet. Wie unrecht und unweise handeln darum die andern evangelischen Kirchen, daß sie ihr keinen bestimmten Wirkungskreis einräumen durch Überweisung der Pflege der weiblichen Armen, Kranken und Gefangenen! Wie vielen Frauen, Witwen, namentlich Pfarrerswitwen, und älteren Jungfrauen würde dadurch ein neues liebliches Feld eröffnet, Thränen des Elends zu trocknen und Sünderinnen mit ihrem Heiland und der Welt zu versöhnen, welches in diesem Umfange jetzt unaufgefordert zu thun, ihnen

die Schranken der weiblichen Bescheidenheit verbieten" (Näheres über die mennonitischen Diakonissen vgl. Th. Schäfer, Weibliche Diakonie [2] I, Stuttgart 1887 S. 289 ff.). Das ist der thatsächliche Ursprung des Fliednerschen Werks. Man hat ohne Kenntnis der Urkunden anderes sich ausgedacht, ohne damit die geschichtliche Wahrheit zu treffen (vgl. eine eingehende Untersuchung dieser Frage: Th. Schäfer, In wie weit haben wir ein Recht, die heutige weibliche Diakonie als Erneuerung und Fortsetzung der apostolischen anzusehen? Monatsschrift f. J. M. X, 1890, S. 433 ff.). Vor allem ist aus obigem ersichtlich, daß Fliedner sein Werk über die Brücke der mennonitischen Vorlage hinüber mit vollem Bewußtsein an das altkirchliche Diakonissenamt anknüpfen wollte. Aber er konnte das in Anbequemung an die Verhältnisse und Bedürfnisse unserer Zeit nur in anderen Formen thun. Sollte die Sache nicht im Subjektivismus der Gegenwart zerflattern, so mußte er sie in den anstaltlichen und genossenschaftlichen Rahmen fassen. Von dieser Grundlage aus ergaben sich alle weiteren praktischen Maßnahmen, z. B. die Tracht, ganz von selbst. An katholische Vorbilder braucht man dabei gar nicht zu denken. So gut wie in manchem Mädchenpensionat, so gut wie im Heer hat die Uniform sehr große Vorzüge vor dem Gewand eignen Geschmacks. Und Fliedner war ein sehr praktischer Mann. Worüber der Ideologe sich zersinnt und debattiert, das erfaßte seine glückliche Hand mit einem Griff. Mit dem Diakonissennamen war die historische Basis und das kirchliche Ziel gegeben. Mochte dann auch die einstweilige Gegenwart noch an manchen Unfertigkeiten der Gestaltung und Eingliederung leiden. Das Woher und Wohin bestimmte Wesen und Weg. — Wie hierin so war Fliedner auch von Anfang an klar über den Reichtum der Arbeitsfelder. Die Ansicht, daß weibliche Diakonie lediglich Krankenpflege sei, hat an den Anfängen des Fliednerschen Werks nicht einmal einen Vorwand oder gar Anhalt. Prinzipiell war nichts ausgeschlossen, was einem berufsmäßigen weiblichen Wirken zugänglich war. Alle Diakonissenhäuser teilen diese Anschauung. Einen klassischen Ausdruck hat sie in einem Wort Löhes gefunden: „Ich bin weder ein Maler, noch ein Sänger, wenn ichs aber wäre, so malte ich die Diakonissin, wie sie sein soll in ihren verschiedenen Lebenslagen und Arbeiten. Es gäbe eine ganze Reihe von Bildern und eben so viele Lieder. Malen würde ich die Jungfrau im Stall — und am Altare, in der Wäscherei — und wie sie die Nackenden in reines Leinen der Barmherzigkeit kleidet, — in der Küche — und im Krankensaale, auf dem Felde — und beim Dreimalheilig im Chor und wenn sie ganz allein den Kommunikanten Nunc dimittis singt, — ich würde alle möglichen Bilder vom Diakonissenberufe malen: in allen aber e i n e Jungfrau, nicht immer im Schleier, aber immer e i n e Person. „Und warum denn? 's ist ganz poetisch, ohne daß du zu den Bildern die Lieder singst". Warum? Weil eine Diakonissin das Geringste und das Größte können und thun, sich des geringsten nicht schämen, das höchste Frauenwerk nicht verderben soll. Die Füße im Kot und Staub niedriger Arbeit — die Hände an der Harfe — das Haupt im Sonnenlichte der Andacht und Erkenntnis Jesu, so würde ich sie aufs Titelkupfer der ganzen Bildersammlung malen. Darunter würde ich schreiben: „Alles vermag sie — arbeiten — spielen — lobsingen" (Th. Schäfer, Weibl. Diakonie [2] II, Stuttgart 1893, S. 1 f.).

Die Diakonissensache hat nach den Fliednerschen Anfängen eine überaus reiche Entwicklung gehabt, nicht nur in die Weite, sondern auch in die Tiefe und Höhe. Kaiserswerth selbst hat seine Tochteranstalten bis in den Orient hinein. Diakonissenarbeit ist jetzt in allen fünf Weltteilen vertreten. Ausgezeichnete geistige Kräfte haben in der Einpflanzung der Diakonie an ihrem Ort, in der Pflege, Ausgestaltung und Durchbildung derselben ihre Lebensaufgabe erkannt; ich nenne nur bereits Entschlafene: Härter in Straßburg, Löhe in Neuendettelsau, Schultz in Bethanien-Berlin, Fröhlich in Dresden, von den Frauen zu schweigen. Von einem Land, von einem Kirchengebiet zum andern hat die Diakonissensache ihren Weg gemacht, nach Volkstum und Kirchentum sich etwas modifizierend, in Organisation und Technik dieselbe. Alle b i s h e r i g e n Änderungsversuche, zum Teil von hervorragenden Kräften wie Goßner (Th. Schäfer, Weibl. Diakonie [2] I, Stuttgart 1887, S. 110 ff.) und Löhe (Ebenda S. 138 ff.) ausgehend, haben sich als unnötig und unmöglich erwiesen. Nicht als ob die heutige Form an sich eine unverbesserliche und die allein mögliche wäre. Aber sie ist als die für unsere Zeit bis jetzt beste durch die That erwiesen. Und wenn man sagt: Es muß doch auch auf andere Weise gehen, denn in der alten Kirche ging es auch anders; so liegt der Einwand nahe: Wir wollen mit der Einrichtung der Diakonie in den Formen der alten Kirche warten bis wir — wieder die alte Kirche haben (über neue Formen der Diakonie vgl.: Th. Schäfer, Die Diakonissen der protestantisch-bischöflichen Kirche in New-York [Monatsschr. f. J. M. XIII, 1893,

S. 494 ff.]; Fr. Zimmer, Der evangelische Diakonieverein³, Herborn 1896; Al. von Oettingen, Die Diakonissenfrage, Riga 1894; G. Uhlhorn, Zur Diakonissenfrage [Heft XVI der Kl. Bibl. f. J. M.], Dresden 1895).

Die Organisation der Diakonissenhäuser ist meist die, daß einem Pastor als Vorsteher (Rektor) und Hausgeistlichen eine weibliche Kraft (Oberin oder Oberschwester) beigegeben ist; dann pflegen in der Führung der Sache im großen, sowie in dem pastoralen und unterrichtlichen Thun der Rektor, im hauswirtschaftlichen, hausmütterlichen Walten die Oberin selbstständig, in den Personalfragen beide gemeinsam zu handeln. In einigen wenigen Anstalten besteht die aus römischen Vorbildern erklärliche, aber keineswegs mit Fliedners Gedanken sich deckende Einrichtung, daß die Oberin die eigentlich allein regierende, jedenfalls entscheidende Instanz, der Pastor nur ihr Berater und der Seelsorger der Schwesternschaft ist — wenigstens auf dem Papier. Es ist zu hoffen, daß diese Verfassung sich bei fortschreitender Erkenntnis des kirchlichen Wesenscharakters der Diakonissenmutterhäuser in die richtige umwandeln wird. — Ein Kuratorium oder Komitee als Rechtssubjekt in betreff des Eigentums der Anstalt 2c. hat natürlich fast jedes Diakonissenhaus. Fast alle Diakonissenanstalten sind kirchlich als mehr oder weniger konsolidierte Anstaltsgemeinden verfaßt und haben besondere Gottesdienste mit Wort und Sakrament.

Die Aufnahmebedingungen sind in allen Häusern bis auf Kleinigkeiten gleich. Ich gebe einen Auszug derjenigen des Altonaer Hauses: 1. Für die gesegnete Wirksamkeit einer Diakonissin ist ein unbescholtener Ruf ein unerläßliches Erfordernis. Einer neu eintretenden Schwester muß daher über ihr Betragen in den früheren Lebensverhältnissen, es sei gegen Eltern, Geschwister, Herrschaften oder sonstige Vorgesetzte, sowie über ihr sittliches und christliches Verhalten ein gutes Zeugnis gegeben werden können. — 2. Eine hinreichende körperliche Gesundheit darf einer Diakonissin nicht fehlen. Zwar wird dabei nicht auf besondere Größe und Stärke des Körpers gesehen, aber es muß doch die nötige Kraft zur Ausdauer in den Anstrengungen vorhanden sein. Die Erfahrung lehrt übrigens, daß auch Jungfrauen von wenig kräftiger Konstitution im Diakonissenberufe oftmals erstarken und in des Herrn Kraft gesegnete Dienste zu leisten vermögen. — 3. Das Alter soll in der Regel nicht unter 18 und nicht über 36 Jahre sein, doch können unter Umständen auch Ausnahmen eintreten. — 4. Eine jede Schwester soll beim Eintritt lesen, schreiben und rechnen können, überhaupt mindestens die Kenntnisse besitzen, welche eine Konfirmandin der Volksschule hat. Es ist sodann zu wünschen, daß sie schon Kenntnis von häuslichen Arbeiten habe; fehlt es ihr darin, so muß sie jedenfalls mit bereitwilligem Herzen jede Arbeit angreifen und zu lernen trachten, so ungewohnt und schwierig sie ihr auch vorkomme. Immerhin wird jedoch bei der Anweisung der Arbeiten alle billige Rücksicht auf die körperliche Beschaffenheit und sonstige Verhältnisse genommen. — 5. Bleibt eine Jungfrau, die einen Beruf zum Diakonissendienst zu haben glaubt, nach einer sorgsamen Prüfung (welche sich namentlich auf die rechte Gesinnung, das Fehlen näherer Pflichten, etwa gegen Eltern, das Vorhandensein der körperlichen und geistigen Erfordernisse bezieht) fest in dem Entschluß, sich zur Aufnahme zu melden, und fühlt sie, daß, wenn gleich alles noch sehr mangelhaft bei ihr zu finden, doch ein aufrichtiges Verlangen vorhanden sei, so richte sie ein schriftliches Gesuch an den Pastor der Anstalt und lege demselben folgende Papiere bei: a) einen kurzen, von ihr selbst verfaßten und geschriebenen Lebenslauf, welcher namentlich über folgende Punkte sich ausspricht: Namen und Stand der Eltern, den eignen Geburtsort und -Tag, Verhältnisse der Geschwister und der Familie, etwaige besondere Eindrücke aus dem elterlichen Hause, Schulbesuch und Schulkenntnisse, Konfirmandenunterricht, ob sie bis jetzt bei den Eltern gewesen oder wo sonst und in welchen Verhältnissen sie sich aufgehalten hat, ob sie mit der Haushaltung Bescheid weiß, ob und in welchen häuslichen oder sonstigen Arbeiten sie Fertigkeit gewonnen hat, womit sie sich mit Vorliebe beschäftigt hat, durch welche Anregungen und Erfahrungen sie auf den Gedanken kam, Diakonissin zu werden und seit wann; b) ein schriftliches Zeugnis ihrer Eltern oder Vormünder, daß sie mit deren Einwilligung diesen Beruf erwählt; c) ein Zeugnis ihres Seelsorgers (am besten versiegelt) über ihr bisheriges Verhalten. Wünschenswert ist es, daß in diesem Zeugnis auch von ihrem Charakter und ihrer natürlichen Gemütsanlage Meldung geschehe, namentlich ob sie verträglich, freundlich, arbeitsam, nicht zu Trübsinn und übermäßiger Empfindlichkeit geneigt sei; d) ein Zeugnis eines Arztes über ihren Gesundheitszustand; e) einen Tauf- und Konfirmationsschein. — Nach Einreichung dieser Papiere erhält sie Nachricht, ob der Aufnahme nichts im Wege steht.

Fragt man nach der Herkunft der Probeschwestern, so ergiebt sich die größte Mannigfaltigkeit. „Bei der Zählung und Klassifizierung einer größeren Anzahl von Schwestern

fand sich, daß bei 177 die Väter Theologen, bei 164 Professoren, Lehrer, Künstler, bei 22 Ärzte, bei 513 Militär- und Civilbeamte, bei 186 Kaufleute, bei 77 Gutsbesitzer, bei 805 Bauern, bei 1042 Handwerker, bei 277 Tagelöhner und Fabrikarbeiter waren" (Th. Schäfer, Im Dienst der Liebe. Skizzen zur Diakonissensache², Gütersloh 1896 S. 62). — Schon bei der Anmeldung zeigen sich manche Aspirantinnen als völlig ungeeignet. Dem Verf. dieses Artikels kam einst eine Mutter mit dem Antrag, ihre Tochter als Probeschwester aufzunehmen: „sie ist aber etwas geistesschwach". Hierauf abgewiesen, erscheint sie nach einigen Stunden mit demselben Antrag in noch dringlicherer Weise. Eine junge Frau wünscht sehr, „Schwester zu werden": „ich muß mich aber erst scheiden lassen". Eine junge Dame weiß ihr betr. Gesuch nicht besser zu unterstützen als durch Angabe der vortrefflichen Klöster, in welchen sie als Katholikin ihre Jugenderziehung empfangen habe u. s. w. So muß also die Zahl der Ankommenden sehr ernst gesichtet werden, um die Spreu vom Weizen zu sondern.

Dazu dient im Ausbildungsgang einer Diakonissin, wobei auch hier die Ausgestaltung der christlichen Persönlichkeit das weitaus wichtigste ist, hauptsächlich die Probezeit. Zunächst meist eine Vorprobe von einigen Wochen. Dann das eigentliche Probejahr. In ihm hat sich die „Probeschwester" äußerlich und innerlich in die Anstalt und in ihren Beruf einzuleben. Die Hauptsache dabei ist das Vorhandensein der rechten Gesinnung und Hingabe. Auf dieser Grundlage kann eine normal begabte, auch körperlich gesunde Jungfrau sich alles Notwendige nicht allzuschwer aneignen. In den meisten Mutterhäusern ist das Krankenhaus die erste und Hauptübungsschule. In der Krankenpflege entfaltet sich wie kaum in anderer Arbeit die ganze weibliche Begabung, kommen andererseits Fehler und Mängel am ehesten zu Tage, so daß ihre Beseitigung erstrebt werden kann. Neben der praktischen Bethätigung geht der theoretische Unterricht des Arztes einher. Wenn nötig, wird auch Nachhilfeunterricht in den Elementarfächern erteilt. Dadurch, sowie durch die ganze Erziehung des Hauses, sein gottesdienstliches Leben ꝛc. werden die Probeschwestern befähigt, den Unterricht zu empfangen, welchen der Pastor (Rektor) erteilt. Es bestehen in dieser Beziehung wesentlich zweierlei Einrichtungen. In manchen Häusern wird jahraus jahrein einige Stunden in der Woche Religions- und Berufsunterricht erteilt. So viele namentlich von den jüngeren Schwestern der Arbeit wegen abkommen können, nehmen daran teil. Wir verkennen den Segen und die anregende Kraft einer solchen Einrichtung nicht. Hie und da ist man auch wenigstens zeitweise gar nicht im stande, anders zu verfahren. Allein die Unvollkommenheit und Lückenhaftigkeit dieses Unterrichts bei dem häufigen notgedrungenen Wechsel der Schwestern liegt auf der Hand. Kaum je empfängt eine auf diesem Weg in irgend einer Disziplin etwas Ganzes. Es können immer nur Bruchstücke sein. Viel empfehlenswerter ist deshalb ein zusammenhängender Unterrichtskursus, etwa in der Art, daß man die jungen Schwestern im ersten oder zweiten Probejahr einige Monate, womöglich ein halbes Jahr lang, jeden Nachmittag von der Arbeit frei macht und diese Zeit mit Unterricht, Ausarbeitungen, Repetitionen füllt. Die Lehrgegenstände sind dann etwa: 1. spezielle Berufsfächer. Für alle Schwestern ist nötig ein Unterricht über Diakonie, der alle Zweige und Thätigkeiten, geschichtlich und technisch, umfaßt. Mehr oder weniger nötig und wünschenswert, je nach Umständen für alle oder einzelne, ein besonderer Unterricht über Krankenpflege, Krankenseelsorge, Erziehungslehre für Kleinkinderschulen, Vorbereitung für die Sonntagsschule, Paramentik, Buchführung, Hausordnung. 2. Religiöse Fächer. Für alle Schwestern sind nötig: Bibelkunde, bibl. Geschichte und Geographie (entweder als Anhang dazu oder als selbstständige Disziplin), Kirchengeschichte, Katechismus, Gottesdienstordnung. 3. Allgemein bildende Fächer: das Wichtigste aus Geographie und Naturkunde ꝛc. unter dem Titel „gemeinnützige Kenntnisse". Namentlich aber „Gesang" (Th. Schäfer, Weibliche Diakonie² III, Stuttgart 1894, S. 194). Auch gebildete Töchter gebildeter Familien können den Unterricht in den sub 1 und 2 genannten Disziplinen, wenn er wie es für erwachsene Menschen nötig ist erteilt wird, nicht entbehren resp. sehr wohl gebrauchen. — Nach zurückgelegtem Probejahr erfolgt in manchen Anstalten die Aufnahme in das „Noviziat" durch eine kleine häusliche Feier (über die Bedeutung und Form derselben vgl. Th. Schäfer, Weibliche Diakonie² III, Stuttgart, 1894 S. 50ff., namentlich auch Th. Schäfer, Agende der J. M., Berlin 1896, III, 18 und 55). — Nach zurückgelegten 2—6 Jahren (je nach Gaben, Kräften, Bemühung u. s. w.) erfolgt die Einsegnung. An dem betr. Tag gelobt sie Gehorsam, Willigkeit und Treue in dem erwählten Beruf zu beweisen und in ihm so lange zu bleiben, als sie der Herr darin läßt. Es ist ein durchaus evangelisches Gelübde, nicht nach dem römischen Grundsatz des do ut des, nicht ewig verpflichtend und damit Gottes

Vorsehung korrigierend resp. bindend, nicht im geringsten über das Taufgelübde hinausgehend, sondern nur eine Anwendung desselben auf den speziellen Beruf, ganz auf derselben Linie wie das Konfirmations-, Ehe-, Ordinationsgelübde oder die Verpflichtung der Beamten (vgl. Th. Schäfer, Weibl. Diakonie^2 III, Stuttgart 1894, S. 54 ff.; derselbe, Zur Erinnerung an die Diakonisseneinsegnung^2, Gütersloh 1893, S. 55 ff.). Der Einsegnungstag ist der große Freuden- und Ehrentag einer Schwester; die Feier ist ihrer Bedeutung gemäß liturgisch ausgestaltet (es ist hier einer der Punkte, wo die liturgische Fruchtbarkeit der J. M. sich am deutlichsten zeigt. Vgl. die reiche Sammlung von Formularen in Th. Schäfer, Agende der J. M., Berlin 1896, III, 18 ff.; 55 ff.). — Mit dem Tag ist die Probeschwester Diakonissin geworden und damit vollberechtigtes Glied der Schwesternschaft und Tochter ihres Mutterhauses, das nicht nur ihre geistige, sondern nun auch ihre äußere Heimat ist, von wo sie ihre Direktiven empfängt und wo sie in kranken oder alten Tagen ihre völlige Versorgung findet.

Während die Probeschwester im ersten Jahr thunlichst nur in den Filialen des Mutterhauses (den ihm als Eigentum gehörigen, wesentlich als Ausbildungsstätten dienenden Arbeitsfeldern) oder doch in den nahen Stationen (von anderen Vorständen geleiteten Arbeitsfeldern, für welche das Mutterhaus nur die persönlichen Kräfte stellt) beschäftigt worden ist, wird sie in den späteren Probejahren, lange vor der Einsegnung auch schon auf weiter entfernten Stationen in Arbeit gestellt. Gerade ihre Arbeit und ihre Führung daselbst ist ein Stück der nötigen Erprobung und Bewährung vor der Einsegnung. Aber auch wenn sie als eingesegnete Schwester entsendet wird, bleibt sie eine Tochter ihres Mutterhauses. Dasselbe überläßt nicht eine bestimmte Schwester einem bestimmten Arbeitsfeld, sondern übernimmt mit seinen Schwestern die betreffende Aufgabe, behält sich aber vor, die Persönlichkeiten auszuwählen und durch andere zu ersetzen. Die wichtigsten Gründe dieses oft wenig verstandenen Punktes der Diakonissenhausorganisation sind doch aus einer Vertiefung in die Sachlage als notwendig und segensreich verständlich (Th. Schäfer, Weibl. Diakonie^2 III, Stuttgart 1894, S. 197 ff.; derselbe, Im Dienst der Liebe^2, Gütersloh 1896, S. 68 ff.). Ebenso ist's mit einem andern Punkt: der Stellung zur Ehe. Auch hierin wird die Anschauung der Mutterhäuser oft garnicht gewürdigt. Aber auch hier wird eine tiefere Betrachtung die durchaus evangelische Auffassung der Diakonissenhäuser anerkennen müssen. Es sind wahrlich nicht Gedanken höherer Heiligkeit, sondern rein praktische, lediglich durch den Beruf geforderte Erwägungen im Sinne Pauli, welche hier in Frage kommen (Th. Schäfer, Weibl. Diakonie^2 III, Stuttgart 1894, S. 113 ff.; derselbe, Diakonissenkatechismus, Gütersloh 1895, S. 71 ff.; derselbe, Im Dienst der Liebe^2, Gütersloh 1896, S. 73 ff.).

Als Arbeitsfelder sind bereits eine große Zahl der für weibliche Kräfte zugänglichen in Angriff genommen worden, und zwar solche der verschiedensten Art. Auch unter diesem Gesichtspunkt erweist sich das Popularurteil: Diakonie sei christliche Krankenpflege als gründlich verkehrt. Unter der in der letzten Statistik von 1894 gezählten Gesamtsumme von 3641 Arbeitsfeldern waren 925 Krankenhäuser (inkl. Irren-, Blöden- und Epileptischen-Anstalten), 260 Armen- und Siechenhäuser, 1424 Gemeindepflegen, 167 Waisen-, Erziehungshäuser, Schulen, 572 Kleinkinderschulen, 69 Krippen, 31 Rettungshäuser, 3 Knaben- und Mädchenhorte, 17 Industrieschulen, 92 Mägdeanstalten, 28 Magdalenenasyle, 11 Gefängnisse, 19 Hospize und Pensionate.

Eine Konferenz der Pastoren und Oberinnen der Diakonissenmutterhäuser findet seit 1861 meist alle drei Jahre in Kaiserswerth statt (Th. Schäfer, Weibl. Diakonie^2 III, Stuttgart 1894, S. 218 ff.). Auch kleinere Konferenzen, welche in den Zwischenjahren tagen, haben sich nach lokalen oder kirchlichen Gesichtspunkten zusammengeschlossen.

4. Vergleichung. Die Gleichheit des Diakonen- und Diakonissentums der Gegenwart besteht in der wesentlichen Identität beider nach Ursprung und Ziel, in der Anpassung an die durch die Gegenwart geforderten Formen (Genossenschaft, Anstalt), in der Unfertigkeit der, allerdings in Anbahnung begriffenen, kirchlichen Eingliederung.

Die Verschiedenheit beider hat ihren Grund in dem Unterschied des Geschlechtes (und ist in diesem Betracht wesentlich und dauernd) und in geschichtlichen Verhältnissen (und ist in diesem Betracht nur nebensächlich, event. wandelbar). — Was den Namen anlangt, so hat beim Diakonentum ganz zu Anfang lediglich der Brudername (für den Berufsträger und die Anstalt) bestanden, später ist immer mehr das Wort Diakon (Diakonenhaus) als Berufstitel in Aufnahme gekommen, während der Brudername in der Anrede zwar bei den Näherstehenden geblieben ist, von Fernerstehenden aber nicht angewendet wird. Beim Diakonissentum hat als Berufstitel von Anfang an Diakonissin oder Dia-

konisse festgestanden; in der Anrede wird fast durchgehends Schwester gebraucht, Fräulein wird eine solche nur sehr selten und von ganz Unkundigen angeredet. — Dem entsprach auch die geschichtliche Anknüpfung. Wichern erstrebte ein evangelisches Abbild mittelalterlicher Genossenschaften (wie der Brüder vom gemeinsamen Leben), Fliedner eine Erneuerung des urkirchlichen Diakonissenamts in den Formen unserer Zeit. Die von Wichern vertretene Nuance des Gedankens hat sich im ganzen als weniger lebenskräftig und dauerhaft erwiesen und ist im Begriff, immer mehr in die Fliednersche Nuance einzulenken. — Bei den Diakonen hat sich eine bestimmte Amtstracht nicht durchsetzen können. Einige Versuche (eine mehr pastorenartige oder mehr der äußeren Arbeit angemessene Tracht) sind vereinzelt geblieben. In den Diakonissenhäusern ist allgemein eine bestimmte Tracht, wenn auch unter Einhaltung verschiedener Typen, im Gebrauch und hat sich vorzüglich bewährt. — Das Diakonenhaus rekrutiert sich wesentlich aus dem Stand der Handwerker, Landleute, kleinen Beamten und Kaufleute, etwa auch der Lehrer. Im Diakonissenhaus sind alle Stände vertreten von der Gräfin bis zur Magd. — Den Diakonen erlaubt ihr Beruf die Verheiratung, ja fordert sie oft, den Diakonissen ist die Eingehung einer Ehe durch ihren Beruf verwehrt. Verheiraten sie sich, so scheiden sie aus. — Das Diakonenhaus hat als regierende Spitze einen Pastor als Vorsteher. Im Diakonissenhaus steht demselben eine Oberin oder Oberschwester (wenn auch mit nicht überall gleichmäßig geordneter Kompetenz) zur Seite. — Das Diakonenhaus ist nur Ausbildungsstätte und die geistige Heimat des Bruders, das Diakonissenhaus auch die äußerliche Heimat der Schwester, wie überhaupt dieselbe viel fester in ihrem ganzen Sein und Leben mit ihrem Mutterhaus verbunden ist, indem sie in jeder Beziehung mit all ihren Bedürfnissen von ihm versorgt wird, auch in Krankheit und Alter. — Der Diakon übernimmt persönlich unter Beratung und Mithilfe seiner heimischen Anstalt ein Arbeitsfeld, die Diakonissin wird an den Ort gesendet, wo ihr Mutterhaus die Arbeit übernommen hat, und wird von dort je nach Umständen abgerufen und durch eine andere Persönlichkeit ersetzt, ohne daß das Verhältnis der „Station" zum Mutterhaus durch diesen Personenwechsel irgendwie berührt wird. — Die meisten Brüder haben in Erziehung von Kindern (oft mit Pflege, wie bei den Blöden und Epileptischen, verbunden) ihr erstes Übungs- und Arbeitsfeld, die meisten Schwestern in der Krankenpflege. — Der Schulunterricht ist in den Brüderhäusern im allgemeinen systematischer und reichlicher eingerichtet, als in den Schwesterhäusern. — In der gottesdienstlichen Versorgung stehen wohl die Diakonissenhäuser voran. Eine Ausprägung dieser Thatsache ist auch die weit entwickeltere liturgische Ausgestaltung der Schwesterneinsegnung. — In betreff der Arbeitsfelder haben die Brüderhäuser zuweilen einen gewissen Mangel zwar nicht an Arbeit überhaupt zu beklagen, wohl aber an solcher Arbeit, welche einen Mann mit Familie nährt, während von den Diakonissenhäusern stets weit mehr Arbeit verlangt wird, als sie leisten können. Dazu hat sich die Arbeit der Brüderhäuser zeitweilig verschoben, von einem Gebiet mehr auf anderes gedrängt, während sich die Diakonissenarbeit im ganzen stets nur erweitert hat. — Die Diakonensache hat sich fast nur in Deutschland (neuerdings ein wenig auch in der deutschen Schweiz und in Holland) ausgebreitet, die Diakonissensache in der ganzen Welt, über alle Hauptkultursprachen, Völker, Kirchen. — Die Diakonissensache hat eine verhältnismäßig reiche Litteratur erzeugt, die der Brüdersache steht noch ganz in den Anfängen. — Überhaupt ist die Diakonissensache sowohl an Zahl, Kraft und Wirkung mehr ausgebreitet, ins Bewußtsein der Frommen und Unfrommen tiefer eingewurzelt, in ihren Einrichtungen meist reicher und feiner durchgebildet als die Diakonensache. Diese Thatsache ist leicht zu konstatieren. Die Gründe dafür anzugeben, dürfte nicht ebenso einfach sein, würde jedenfalls einen breiteren Raum beanspruchen, als hier zu Gebote steht.

5. Übersicht der Anstalten. Diakonenanstalten: Kgr. Preußen: Ostpreußen: Carlshof bei Rastenburg (1883). Brandenburg: Berlin-Plötzensee, Johannesstift (1858); Pommern: Züllchow-Stettin (1850). Schlesien: Kraschnitz bei Militsch (1880). Sachsen: Neinstedt am Harz, Lindenhof (1850), Eckartsberga, Eckhartshaus. Westfalen: Bielefeld, Nazareth (1877). Rheinprovinz: Duisburg (1845). Hannover: Hannover, Stephansstift (1869). Kgr. Bayern: Nürnberg (1890). Kgr. Württemberg: Karlshöhe bei Ludwigsburg (1876). Kgr. Sachsen: Obergorbitz bei Dresden (1873). Freie Stadt Hamburg: Horn, Rauhes Haus (1833). Schweiz: Basel (1890). Holland: Haarlem (1884). — Im ganzen 15 Diakonenanstalten mit reichlich 2000 Diakonen (vgl. Th. Schäfer, Mon. XVII, 1897).

Diakonissenanstalten. Kgr. Preußen: Brandenburg: Berlin, Elisabethkrankenhaus (1837); Berlin, Bethanien (1847); Berlin, Lazaruskrankenhaus (1867); Berlin, Paul-

Gerhardt-Stift (1876); Berlin, Magdalenenstift (1888); Nowawes (1873); Frankfurt. a. O. (1891). Schlesien: Breslau (1850); Kraschnitz (1860); Frankenstein (1866); Kreuzburg (1888). Ostpreußen: Königsberg (1850). Westpreußen: Danzig (1862). Pommern: Neu-Torney bei Stettin: Bethanien (1869); Neu-Torney bei Stettin: Stift Salem (1868). Sachsen: Halle a. S. (1857). Posen: Posen (1865). Westfalen: Bielefeld (1869); Witten (1890). Rheinprovinz: Kaiserswerth (1836); Sobernheim (1889). Hannover: Hannover (1860). Hessen-Nassau: Kassel (1864); Frankfurt a. M. (1870). Schleswig-Holstein: Altona (1867); Flensburg (1874). Elsaß-Lothringen: Straßburg (1842); Ingweiler (1877). Kgr. Sachsen: Dresden (1844); Leipzig (1891). Bayern: Neuendettelsau (1854); Augsburg (1855); Speyer (1859). Württemberg: Stuttgart (1854). Mecklenburg-Schwerin: Ludwigslust (1851). Hessen: Darmstadt (1858). Baden: Karlsruhe (1851); Mannheim (1884). Oldenburg: Oldenburg (1890). Sachsen-Weimar: Eisenach (1891). Braunschweig: Braunschweig (1870). Waldeck: Arolsen (1887). Freie Stadt Hamburg: Hamburg, Bethesda (1860); Hamburg, Bethlehem (1877). Freie Stadt Bremen: Bremen (1868). — Frankreich: Paris, Rue de Reuilly (1841); Paris, Rue Bridaine (1874). Schweiz: St. Loup (1842); Bern (1844); Riehen (1852); Zürich (1858). Holland: Utrecht (1844); Haag (1865); Haarlem (1882); Arnheim (1885); Amsterdam, luth.; Amsterdam, ref.; Groningen. England: London, Tottenham (1867). Dänemark: Kopenhagen (1863). Schweden und Norwegen: Stockholm (1849); Christiania (1868). Rußland: St. Petersburg (1859); Mitau (1865); Riga (1866); Reval (1867); Sarata (1867); Helsingfors (1867); Wiborg (1869). Österreich-Ungarn: Pest (1866); Gallneukirchen (1877). Vereinigte Staaten von Nordamerika: Philadelphia (1888). — Im ganzen 72 Diakonissenanstalten mit 10412 Diakonissen; davon in Deutschland 45 Anstalten mit 8121 Diakonissen (vgl. Th. Schäfer, Mon. XV, 1895, 46 ff.). Dies die Zahl aus dem Jahr 1894; hinzugekommen ist seitdem Anhalt: Dessau (1895); die Zahl der Schwestern ist gewiß schon bis zu 12000 gestiegen. **Theodor Schäfer.**

Diakonissen, altkirchliche. — Eine Reihe von älteren Dissertationen verzeichnet J. E. Volbeding, Index dissertationum, Lipsiae 1849 S. 164. 166. 167; sie waren mir nur zum kleinsten Teil erreichbar. Von der mir bekannten Litteratur ist wertvoll: Caspar Ziegler, De diaconis et diaconissis veteris ecclesiae. Wittebergae 1678; Joh. Phil. Odelem, Dissertatio de diaconissis primitivae ecclesiae, Lipsiae 1700; Bingham-Grischovius I, 341—360; Suicer, Thesaurus s. v. *διακόνισσα*; J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis, Bd III, 2, Romae 1728 S. 847—856; J. Bona, Rerum liturgicarum libri duo ed. R. Sala Bd 2. Augustae Taurinorum 1749, S. 353—359; Th. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873 S. 580 bis 587; A. W. Dieckhoff, Die Diakonissen der alten Kirche (Monatsschrift für Diakonie und innere Mission. Erster Jahrgang, Hamburg 1877, S. 289—309, 348—357, 394—408); G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, Bd 1. 2. Auflage, Stuttgart 1882, S. 159—171, 402—404. — Manches bei Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt, Bd 1. Die Geschichte der weiblichen Diakonie, 2. Aufl. Stuttgart 1887. — Mir unerreichbar: A. J. Chr. Pankowski, De diaconissis commentatio archaeologica, Ratisbonae 1866.

Weibliche Diakonie hat es in der alten Kirche gegeben von der Zeit an, wo sie überhaupt Gemeindebeamte anstellte. Im Orient hat das Institut bis zum achten Jahrhundert oder noch länger bestanden; in Rom scheint es schon vor der Mitte des dritten Jahrhunderts entfernt zu sein. In manchen Sonderkirchen des Westens aber haben die Frauen bis tief ins Mittelalter hinein eine Rolle gespielt, die weit über die Stellung hinausging, die ihnen in der Großkirche des Ostens und Westens zugestanden war.

Eine Untersuchung der Geschichte des weiblichen Diakonats erfordert besondere Vorsicht, weil es unter verschiedenen Namen existierte: Witwe, Jungfrau, *ἡ διάκονος*, *διακόνισσα*; und weil andererseits die Namen weitergebraucht und auf Gemeindearme, Nonnen oder Frauen der Diakonen übertragen wurden, als es eine weibliche Gemeindediakonie in Wahrheit nicht mehr gab.

Als eine Vorläuferin der Diakonissen mag man die Überbringerin des Römerbriefes, Phöbe, ansehen. Paulus nennt sie Rö 16, 1. 2 eine *διάκονος* an der Gemeinde in Kenchreä, und hebt hervor, daß sie vielen, und so auch ihm, eine Beschützerin geworden sei. Aber Phöbe war zu diesem Dienst nicht von den christlichen Kenchreaten angestellt, sondern hatte ihn als freien Liebesdienst übernommen. Von der Gemeinde bestellte Frauen kommen zuerst um die Wende des ersten Jahrhunderts vor, in den Pastoralbriefen und in dem Christenbrief des jüngeren Plinius. In 1 Ti heißen sie *χῆραι*; in Bithynien wurden sie um 112 *διάκονοι* genannt (quae ministrae dicebantur, Plinius). Nach 1 Ti 5, 9. 10 sollen in die Liste der „Witwen" nur solche Frauen eingetragen werden,

„die wenigstens sechzig Jahre alt sind und Eines Mannes Frau, wohlbezeugt in guten Werken, wenn sie Kinder auferzogen, Gastfreundschaft geübt, den Heiligen die Füße gewaschen, den Bedrängten ausgeholfen hat, jedem guten Werk nachgegangen ist". Die guten Werke, die von ihnen verlangt werden, sollen sie im Dienst der Gemeinde fortan bethätigen; dafür werden sie von der Gemeinde unterstützt oder gar unterhalten; darum nennt sie Polykarp im Philipperbriefe IV, 3 den Altar Gottes. Eine solche „Witwe" wird die Grapte des Hermasbuches Vis. II 4, 3 gewesen sein, welche die Visionen des Hermas den Witwen und Waisen der Römischen Gemeinde vorlesen soll; solche „Witwen" verhöhnt Lucian De morte Peregrini 12 wegen ihrer Fürsorge um den gefangenen Schwindler Peregrinus Proteus, der sich an die Christen herangemacht hatte. An den strengen Aufnahmebestimmungen von 1 Ti hielt man übrigens auch in der alten Zeit nicht überall fest. Es war nicht einzusehen, warum nur Witwen, und nicht Jungfrauen, zum Gemeindedienst zuzulassen seien; so gab es denn in Smyrna schon zur Zeit des Ignatius „Jungfrauen, die Witwen hießen" (Smyrn. 13). Und andererseits mochte das Alter von sechzig Jahren auch zu hoch für einen thätigen Dienst erscheinen. So weiß Tertullian von einer Jungfrau zu berichten, die mit noch nicht zwanzig Jahren in den „Witwenberuf" eingeführt wurde (De virg. vel. 9); und die Kanones des Hippolytus kennen neben den „Witwen" auch „Jungfrauen", und verlangen als Eintrittsbedingung nur ein reiferes Alter (TU VI, 4 S. 71—73, 174 f.). Daß aber eine Witwe nur einmal verheiratet gewesen sein durfte, wenn sie in den Gemeindedienst trat, wird mehrfach betont. Am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts gab es, soviel wir wissen, überall in der Kirche einen weiblichen Diakonat unter dem Namen der „Witwen". Bei Aufzählungen der Gemeindebeamten werden sie miterwähnt (Clemens Hom. XII, 36, Recogn. VI, 15; Tertullian De monog. 11, De praescr. haer. 3; Clemens Alex. Paedagogus III, 12 Potter 309, 26 f.; Origenes In Lucam. hom. 17 MSG XIII, 1846 f., De oratione 28 MSG XI, 524, In Joannem II MSG XIV, 769. 772); sie standen im Range unter Bischof, Presbytern und Diakonen, wurden auch nicht wie diese durch Handauflegung ordiniert, sondern „eingesetzt" (Canones Hippolyti c. VII § 50, TU IV, 4 S. 71 f.). Ihrer Fürsorge waren vor allem die Frauen und Jungfrauen der Gemeinde unterstellt (Origenes In Isaiam hom. 6 MSG XIII, 241 f.), und dafür wurden sie von der Gemeinde mit Liebesgaben unterstützt (Origenes Comm. in epist. ad Rom. X MSG XIV, 1278; Canones Hippolyti c. V § 36, c. XXXV § 183—185 TU VI, 4 S. 65, 111).

In dieselbe Zeit aber fällt die Ausbreitung des Montanismus, der in der Geschichte der weiblichen Diakonie Epoche macht. In den montanistischen Gemeinden erhoben sich prophetische Weiber zu einer außerordentlichen Stellung, und übten Rechte aus, die bis dahin in der Kirche nur Männern zugestanden waren. Montanus selbst trat in Begleitung der Prophetinnen Prisca und Maximilla auf. Im Jahre 235 machte in Kappadozien eine sittenlose Prophetin viel Aufsehen; sie behauptete aus Judäa und Jerusalem gekommen zu sein, ging barfuß über den Schnee, ohne Schaden zu nehmen; sagte ein Erdbeben an, brachte die Eucharistie dar invocatione non contemptibili, aber sine sacramento solitae praedicationis, und taufte viele; schließlich wurde sie durch einen Exorzisten entlarvt, aber auch das hatte sie vorhergesagt (Cyprian ep. 75, 10; Hartel II 816—818). In diesen Zusammenhang gehört auch die Apostolische KO., wenn sie von ihren drei „Witwen" nur eine zur Pflege weiblicher Kranken bestimmt, die beiden andern aber zum Gebet für die Angefochtenen und um Offenbarungen zu empfangen, so oft sie nötig sind, und weiterhin c. 26—28 sogar die Frage erörtert, ob die Frauen die Eucharistie verwalten dürfen. War bis dahin auch Ähnliches bei Gnostikern und Marcioniten hier und da vorgekommen, so nahm man doch erst jetzt Veranlassung, das Frauenamt in dieser Gestalt als freche Ausschreitung zu brandmarken, wie besonders Tertullian in scharfen Ausdrücken thut (De bapt. 17; De praescr. haer. 41; De virg. vel. 9). Dadurch schien die weibliche Diakonie überhaupt diskreditiert; sie wurde daher im Westen abgeschafft. Im Jahre 251 kennt die Römische Gemeinde keine weiblichen Gemeindebeamten mehr; Witwen werden erwähnt, aber das sind Gemeindearme (Eusebius h. e. VI, 43, 11). Dasselbe setzt der Römische Klerus in Karthago voraus (Cyprian ep. 8, Hartel II, 487, 20); und Cyprian selbst weiß es nicht anders (ep. 7, Hartel II, 485, 8). Ambrosius bezeichnet es als montanistischen Irrtum und Mißverständnis des Apostels, wenn Frauen ein Amt in der Kirche bekleideten (Comm. in epist. I ad Tim. 3, 11 MSL XVII, 496 f.); Hieronymus macht seine Leser ausdrücklich darauf aufmerksam, daß es im Orient Diakonissen gäbe (In epist. ad Rom. 16, 1 MSL XXX, 743; in epist. I.

ad Tim. 3, 11 MSL XXX, 922); und wenn er dem Nepotian rät, sich in der Krankheit etwa durch eine Verwandte pflegen zu lassen oder aber von einer alten Frau, wie sie die Kirche ja viele unterstütze, und die sich gern etwas verdienten, so sieht man, daß Diakonissen zwar am Platze gewesen wären, aber nicht da waren (epist. 52 MSL XXII, 532). Es liegt nahe zu vermuten, daß zur selben Zeit, als die ordines minores geschaffen wurden, die weibliche Diakonie abgeschafft wurde.

Im Orient bestand der weibliche Diakonat fort, aber auch hier sind die KOO. bestrebt, Ausschreitungen vorzubeugen. Die Ägyptische KO. betont, daß die „Witwe" nicht ordiniert werden soll, daß sie nichts mit dem Abendmahl und dem Gottesdienste überhaupt zu schaffen habe; sie will das Institut zwar nicht abschaffen, aber sie will die Witwen nur „eingesetzt" wissen, zum Gebet; „dies aber ist etwas, das allen gemein ist" (c. 37. 47; TU VI, 4 S. 71 ff. 103 f.). Die Syrische Didaskalia bleibt hierbei nicht stehen; sie bildet in höchst instruktiver Weise den Übergang zu den Zuständen, die seit dem vierten Jahrhundert im Orient allgemein sind. Sie kennt c. 14. 15 ein Institut der Witwen, das alle Witwen der Gemeinde von fünfzig Jahren und darüber umfaßt. Dieselben dürfen sich nicht wieder verheiraten, werden durch des Bischofs Hand von der Gemeinde unterstützt, und heißen deshalb auch hier wiederholt der Altar Gottes. Sie dürfen nicht lehren, auch nicht, wenn sie dazu aufgefordert werden, und am wenigsten über eschatologische Fragen; sie dürfen auch nicht taufen. Sie sind zur Fürbitte verpflichtet, für ihre Wohlthäter und für die Gemeinde; dürfen auch Kranke besuchen, ihnen die Hand auflegen, und mit andern fasten — aber das Alles nur im Auftrag des Bischofs; ausdrücklich sind sie den Laien gleichgestellt. Und wenn sich auch noch einmal die alte Stufenleiter Bischof — Presbyter — Diakon — Witwe findet, so ist es doch deutlich, daß von einer Gemeindediakonie der Witwen kaum mehr die Rede sein kann, ebenso wenig wie in der Ägyptischen KO. Es ist nur ein äußerer Unterschied, wenn der Occident die Witwen nicht mehr zu den kirchlichen ordines rechnet, der Orient das Institut dem Namen nach beibehält; hier wie dort sind es jetzt Gemeindearme. In die frühere Stellung der „Witwen" aber sind in der Syrischen Didaskalia die Diakonissen eingerückt (c. 16). Das sind die Arbeiterinnen an der Almosenpflege der Gemeinde. Wie der Diakon für die Männer sorgt, so die Diakonisse für die Frauen. Die syrische KO. tritt mit guten Gründen für das neue Institut ein. Zu kranken Christinnen in heidnischen Häusern könnten keine Männer geschickt werden; und auch bei der Taufe müßten Frauen zugegen sein, die die Salbung am Körper der erwachsenen Frauen vornähmen; der Bischof könne bei Frauen nur das Haupt salben. So stellte das neue Diakonissenamt sich in die Reihe der Kleriker, in gleichem Range wie diese. Wenn der Bischof wie Gott der Vater, der Diakon wie Jesus Christus, so ist die Diakonisse wie der heilige Geist von den Laien zu ehren (c. 9).

Das ist der Zustand, der im Orient seit dem vierten Jahrhundert allgemein war. Das Witweninstitut, χηρικόν, besteht dem Namen nach weiter, als ein Stand in der Gemeinde, unter den Laien. Diese Witwen werden mit den Jungfrauen und Waisen zusammengestellt, die alle in besonderer Weise der Fürsorge des Bischofs unterstellt waren. An die Stelle der „Witwen" des dritten Jahrhunderts aber sind die Diakonissen getreten. Die Änderung mag durch die Ausschreitungen der Weiber in der Zeit des Montanismus veranlaßt sein; um ein selbstständiges Wirken der „Witwen" auszuschließen, mochte es angemessen erscheinen, ihnen einen Titel beizulegen, der sie von vornherein als Handlangerinnen bezeichnete. Sie heißen jetzt stets διάκονοι oder διακόνισσαι; die beiden Formen werden promiscue gebraucht; die letzte, seltenere, scheint erst im vierten Jahrhundert gebildet zu sein. Andererseits mag auch das Anwachsen der Gemeinden an der Umwandlung des Instituts Schuld sein. Als die Zahl der bejahrten Witwen, die die Gemeinde versorgte, die Zahl derer, die man im Gemeindedienst verwenden konnte, bedeutend überstieg, mochte es praktisch erscheinen, beide Gruppen auch äußerlich von einander zu sondern. Man darf annehmen, daß im vierten Jahrhundert im ganzen Orient Diakonissen vorhanden waren, und daß sie überall die gleiche Stellung hatten. Auf sie wurden allmählich die apostolischen Bestimmungen über die Witwen übertragen; sie sind jetzt die „eigentlichen Witwen". An der Bedingung des sechzigsten Lebensjahres hielt man hier und da fest (Basilius ep. 199 c. 24 MSG XXXII, 724; Codex Theodosianus lib. XVI tit. II, 27) ermäßigte aber die zweckwidrige Bestimmung später auf das fünfzigste (Justinian Novella VI, 6) und vierzigste Lebensjahr (Chalcedon 451 c. 15; Justinian Novella CXXIII, 13; Trullanum 692 c. 14); oder man ließ überhaupt die Altersgrenze fallen (Apostolische Konstitutionen; Olympias in Konstantinopel zur Zeit des Chrysostomus). Nur Witwen nach einmaliger Ehe und längerer Witwenschaft oder ältere

Jungfrauen konnten Diakonissen werden, ausnahmsweise auch verheiratete Frauen, die in enthaltsamer Ehe lebten (Epiphanius Expositio fidei 21 MSG XLII, 824 f.). Auf ihre Unbescholtenheit vor und nach der Weihe wird großes Gewicht gelegt. Der Fehltritt einer Diakonisse wird mit schwerster kirchlicher Strafe belegt (Basilius ep. 199 a. a. O.), ebenso aber ihre Heirat (Chalcedon 451 c. 15). Ihr kirchlicher Rang ist etwa derselbe wie der der „Witwen" des dritten Jahrhunderts. Häretischen Gemeinschaften gegenüber wird betont, daß die Kirche keine *πρεσβύτιδες* und *προκαθημέναι* kenne (Laodicea ca. 360 c. 11), daß die Diakonissen nicht zum Klerus, sondern zu den Laien gehören (Nicaea 325 c. 19); aber später werden sie doch auch durch Handauflegung geweiht (Apost. Konst. VIII 19. 20; Justinian Novella VI, 6). Wo die Gemeindebeamten aufgezählt werden, stehen die Diakonissen hinter den Diakonen, oder gar Subdiakonen, aber vor den Lektoren, Sängern und Thürhütern (Apost. Konst. III, 11, 2), wenn sie nicht als die weiblichen Kleriker den männlichen gegenübergestellt werden. Mit dem Altardienst haben sie nirgends etwas zu schaffen; sie sind zum Dienen da (Epiphanius haer. 79, 4, MSG XLII, 745), und zwar zum Dienst an den Frauen der Gemeinde. Sie unterweisen die weiblichen Katechumenen vor der Taufe (Hieronymus in epist. ad Rom. 16, 1 MSL XXX, 743; Statuta ecclesiae antiqua c. 12), und bei der Taufe haben sie die Salbung am Körper der erwachsenen Frauen zu vollziehen; der Diakon salbt den Frauen nur die Stirn (Apost. Konst. III, 15, 5. 6). Die Handreichung bei der Taufe wird besonders häufig im vierten und fünften Jahrhundert erwähnt; das war ja die Zeit, in der die Masse des Volks sich dem Christentum zuwandte. Aber auch sonst sind ihnen die Frauen, Witwen und Jungfrauen der Gemeinde unterstellt (Apost. Konst. II, 26, 3; III, 7, 7); sie stehen an der Frauenthüre der Kirche (Apost. Konst. II, 57, 7; VIII, 28, 4), und weisen armen Frauen die Plätze an (II, 28, 5); sie machen Hausbesuche (III, 15, 5. 6), und pflegen weibliche Kranke (Epiphanius haer. 79, 3, MSG XLII, 744 f.; Expositio fidei 21, MSG XLII, 824 f.). Die Hauptkirche in Konstantinopel stellte zur Zeit Justinians vierzig Diakonissen an (Novella III, 1); zur Zeit des Heraklius im siebenten Jahrhundert waren es dort noch ebenso viele (Photius Syntagma canonum I, 30 MSG CIV, 556).

Seit dem achten Jahrhundert scheint der ordo der Diakonissen auch im Orient abgekommen zu sein. Er bestand hier und da aber dem Namen nach weiter, indem Äbtissinnen nach dem Ritus der Diakonissen geweiht wurden und ihnen damit im wesentlichen dieselben Funktionen zugesprochen wurden, die früher die Diakonissen besaßen oder indem überhaupt Nonnen Diakonissen genannt wurden. In diesem Sinne behauptete die Kirche von Konstantinopel noch im zwölften Jahrhundert, Diakonissen zu haben, Jakobiten und Nestorianer noch länger (Theodor Balsamon in can. 15 conc. Chalc. MSG CXXXVII, 441; ad interrogationes Marci 35 MSG CXXXVIII, 988; in can. 19 conc. Nicaeni I, MSG CXXXVII, 301; Assemani a. a. O.). Was man früher unter Diakonissen verstand, wußten damals nur noch die Gelehrten.

Im Westen hat die alte irische Kirche Frauen auch zum Altardienst zugelassen. Mulierum administrationem et consortia non respuebant; quia super petram Christi fundati ventum tentationis non timebant, berichtet ein Anonymus aus der Mitte des achten Jahrhunderts über die älteste Zeit der Kirche, ca. 440—543, während er bei dem folgenden Zeitraum, 543—599, die Entfernung der Frauen aus den Klöstern meldet: Abnegabant mulierum administrationem separantes eas a monasteriis. (Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland. Edited by Arthur West Haddan and William Stubbs. Vol. 2 part. 2 Oxford 1878 S. 292). Und als im Anfang des sechsten Jahrhunderts die bretonische Kirche einen Vorstoß nach Armorika unternahm, beklagen sich die dortigen Bischöfe besonders darüber, daß Frauen den Kelch austeilen durften (L. Duchesne, Revue de Bretagne 1885; A. Jülicher ZKG XVI, 1896, S. 664—671). Auf dieselbe Bewegung beziehen sich wahrscheinlich auch die Verbote der Ordination von Frauen auf den gallischen Synoden von Epaon 517 c. 21 und von Orléans 533 c. 17. 18.

Andererseits haben unter den Priscillianisten Frauen eine Rolle gespielt, welche der gallischen und spanischen Kirche unerhört schien (Nîmes 394 c. 2 bei Hefele II² 62; Toledo 398 c. 9; Orange 441 c. 26), sodaß seit dem Ende des vierten bis zum sechsten Jahrhundert immer neue Verbote gegen die Ordination von Diakonissen ergingen, die aber doch auch das Wiederaufleben des weiblichen Diakonats in Gallien beweisen. Das mag nur sporadisch der Fall gewesen und bald unterdrückt worden sein; und auch die andern Nachrichten aus dem Westen über diaconae und diaconissae, presbyterae und pres-

byterissae mögen auf Nonnen zu beziehen sein, sodaß man von einem eigentlichen weiblichen Diakonat darum nicht reden kann — ganz gewiß ist das in allen Fällen freilich nicht. Über die Martina virgo Romana, die per donum Dei diacona erat, läßt sich nichts festes sagen (AS 1. Januar I, 11), ebenso wenig über die Theodora diaconissa, die im Alter von achtundvierzig Jahren im Jahre 539 in Pavia begraben wurde (CJL V, 2, 6467); die Leta presbitera aus Trapea in Calabrien im fünften Jahrhundert war die Gattin eines Presbyters, denn ihr Mann begräbt sie (CJL X, 2, 8079); Radegunde, die der Bischof Medardus von Nymwegen in der Mitte des sechsten Jahrhunderts manu superposita consecravit diaconam, wurde eine Nonne, die in asketischer Strenge lebte (Venantius Fortunatus Vita S. Radegundis reginae c. 12 MSL LXXXVIII, 502) und bei den presbyterae und diaconae, denen das Römische Konzil von 721 c. 1. 2. 15 die Ehe verbietet, liegt es auch am nächsten, an Klosterinsassen zu denken; andere Erklärer denken an Frauen, deren Männer Presbyter oder Diakonen geworden waren, und die dadurch selbst zum Gelübde der Ehelosigkeit gezwungen waren. Als Karl der Große in Rom einzog, begrüßten ihn mit dem Klerus auch die Nonnen und Diakonissen (Liber pontificalis. Leo III. n. 372); die Zusammenstellung zeigt wieder, daß sich beide Gruppen nahestanden. Auch die Ordines Romani IX und XI aus dem elften Jahrhundert sprechen von der Weihe von diaconissae und presbyterissae (MSL LXXVIII, 1005. 1056), und eine Inschrift in S. Paolo fuori bei Rom, wohl derselben Zeit, giebt sich als die Widmung eines römischen Diakons und seiner Schwester, der Diakonisse Anna (R. Fabretti, Inscriptionum antiquarum explicatio. Romae 1702 S. 758 n. 639). Wenn wirklich in keinem der angeführten Fälle von einem weiblichen Diakonat die Rede sein sollte, so geht doch das daraus hervor, daß man im Westen den Titel der Diakonisse aus dem Orient entlehnte und ihn auf Klosterfrauen übertrug — ebenso wie es im Orient geschah, nachdem die Gemeindediakonissen abgeschafft waren. Auch machten es die Katharer gerade der römischen Kirche zum Vorwurf, daß sie keine Diakonissen mehr hätte. In ihren eigenen Gemeinden fehlten die Diakonissen nirgends. Sie wurden ordiniert durch Handauflegung wie die andern kirchlichen Personen, und durften im Notfall selbst das Consolamentum, die geistige Taufe, erteilen (J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Erster Teil. München 1890, S. 186. 203 f.). **Hans Achelis.**

Dialogus de recta in deum fide, bekannt unter dem Namen des Adamantius. Von den Hss. ist die älteste der noch nicht verwertete Codex Venet. Marc. 496 sc. XII (die sich mit Methodius berührenden Stücke für N. Bonwetsch kollationiert, s. dessen Methodius v. Olympus I [1891] S. XVI f.). Außerdem eine Anzahl jüngerer Hss. s. Preuschen bei Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. I, S. 479, wozu noch ein von Hort (DchrB I, 41) notierter Codex Dublin. 288 kommt. Sämtliche Hss. gehen auf einen Archetypus zurück, in dem durch Blätterversetzung ein Teil des zweiten Teiles in den fünften geraten ist. Der Abschnitt *ποία γὰρ ἀκολουθία* XVI, 404, 3 Lommatzsch — *νοήματα τῶν ἀπίστων* 415, 26 gehört hinter *ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν* 318, 11. Für die Kenntnis der ursprünglichen Textgestalt von höchster Wichtigkeit ist die treue, von Rufin angefertigte lateinische Uebersetzung, die C. P. Caspari (Kirchenhistorische Anecdota [1883] S. 1 ff.) aus dem Cod. Seletstadt. 96 sc. XII herausgegeben hat. — Editio princeps des griechischen Textes von Joh. Rud. Wetstein *Ὠριγένους διάλογος κατὰ τῶν Μαρκιωνιστῶν ἢ περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*, Basel 1674 (mit neuem Titelblatt wieder ausgegeben Basel und Amsterdam 1694). Verbesserte Ausgabe mit Verwertung neuen handschriftlichen Materiales von C. de la Rue in den opera Origenis I (Paris 1733) p. 800 sqq. (abgedruckt von Oberthür, Origenis Adamantii opera omnia IV [Wirceb. 1782] p. 8 sqq. und C. E. Lommatzsch, Origenis opera omnia XVI [Berol. 1844] p. 254 sqq., MSG XI, 1713 sqq.). Ein Stück aus dem 4. Teil (p. 436, 2 sqq. Lomm.) auch bei J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum II, p. 55 sqq. mit Benutzung zweier Oxforder Hss. Moderne lateinische Uebersetzungen sind von J. Picus 1556, L. Humfrid 1557 und J. Périon 1574 veröffentlicht worden. J. Trithemius, de script eccles. 30 (bei J. A. Fabricius, Biblioth. eccles. [Hamb. 1718], III p. 11; ihm war Rufins Uebersetzung noch bekannt); D. Huet, Origeniana III. App. § 9 (XXIV, 257 sq. Lomm.); Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. III^{2} (Paris 1710) p. 516; J. F. A. Hort A. „Adamantius“ in DchrB I, p. 39 ff.; Th. Zahn, Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern ZKG IX (1888) S. 193 ff.; ders., Gesch. d. ntl. Kanons II, 2 (1892), S. 419 ff.; E. Preuschen in A. Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. I, S. 478 ff.; F. Kattenbusch, D. apostol. Symbol I (1894), S. 337 f. 410.

Unter dem Namen des Adamantius ist ein in fünf Abschnitte geteilter Dialog erhalten, in dem Marcioniten, Bardesaniten und Valentinianer bekämpft werden. Den Namen Adamantius führt in ihm der Vorkämpfer der orthodoxen Lehre und von ihm hat der

Dialog seinen Namen erhalten: ein Beweis, daß der Verfasser unbekannt geblieben war. Infolge einer Verwechselung mit dem Beinamen des Origenes (Zahn meint, schon der Verfasser habe in seinem Adamantius Origenes gesehen wissen wollen ZKG IX, S. 211 ff.), hat man bereits im 4. Jahrh. diesen für den Verfasser angesehen (Basilius und Gregor. Nyss., Philoc. 24 p. 225 f. Robinson; im Mittelalter war die Ansicht verbreitet siehe Anast. Sin., hodeg. c. 48 u. d. Hss.); Theodoret unterscheidet dagegen zwischen Origenes und Adamantius (haeret. fab. prooem.; I, 25) und Sophronius von Jerusalem (bei Photius cod. 231 p. 286 b, 24 sq., Bekker) wollte zwischen zwei Origenes, einem älteren und jüngeren, unterscheiden. Daß Origenes wirklich der Verfasser sei, glaubte noch Wetstein verteidigen zu können (praef. seiner Ausgabe p. 7 sqq.). Aber aus inneren und äußeren Gründen ist nicht daran zu denken. Verfaßt ist der Dialog nach I, 21 in der Zeit einer Christenverfolgung (s. den ursprünglichen Text bei Caspari a. a. O. S. 27; der griechische Text ist den veränderten Zeitverhältnissen entsprechend umgeändert worden, s. p. 281 sq., Lomm. Da nach p. 282, 1 ein *βασιλεὺς θεοσεβής* herrscht, muß die Umarbeitung, die auch an anderen Stellen häufig an dem Text geändert hat, nach 330 stattgefunden haben s. Caspari, a. a. O. S. V, Anm. 3; Zahn ZKG IX, S. 202 ff; und da der regierende Kaiser deutlich als der erste christliche bezeichnet wird, vor dem J. 337). In dem ersten Dialoge dreht sich der Streit um die von den Marcioniten Megethius aufgestellte These von drei Prinzipien, dem guten Gott, dem Demiurgen und dem Bösen. In einer großen Zahl von Antithesen aus dem A. und NT. sucht Megethius den Unterschied zwischen dem im AT. bezeugten Schöpfergott und dem guten Gott des NT. zu erweisen. Daß der Verfasser die „Antithesen" Marcions selbst benutzt habe, ist nicht wahrscheinlich. Vielmehr dürften die angeführten Antithesen dem Verf. durch Vermittelung eines antimarcionitischen Werkes zugeflossen sein, das, wie Zahn (ZKG IX, S. 230 ff.) gezeigt hat, bereits von Irenäus benutzt, und dann auch von Tertullian ziemlich stark ausgeschrieben worden ist. Welches Werk das war, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln; am meisten empfiehlt es sich, mit Zahn an eine verlorene Schrift des Theophilus von Antiochien zu denken (s. Euseb., h. e. IV, 24, 3). Für den zweiten Dialog, in dem der Marcionit Marcus seine ultramarcionitische These von zwei Prinzipien, dem guten Gott und dem bösen Demiurgen vertritt, hat der Verf. wohl auch das NT. Marcions selbst eingesehen (Zahn, Gesch. des ntl. Kanons II, S. 422 ff.). Im dritten Teil des Dialoges stellt der Bardesanit Marinus als Thema die Frage, ob das Böse von Gott stamme, ob das Wort Fleisch angenommen habe, und ob das Fleisch auferstehe. An der Diskussion über die erste Frage, die sich durch den dritten und vierten Teil hindurchzieht, nehmen auch die Valentinianer Droserius und Valens teil, mit denen über den Ursprung des Bösen verhandelt wird. Für diesen Teil des Dialoges sind große Partien wörtlich aus dem Dialoge des Methodius über die Willensfreiheit herübergenommen (die Stellen sind in dem Apparate der Ausgabe von N. Bonwetsch [Methodius von Olympus I, S. 7, 12 ff.] genau verzeichnet; über die Frage, ob nicht eine angeblich von Maximus verfaßte Schrift über die Materie von Methodius und in dem Dialoge in gleicher Weise ausgeschrieben worden sei, s. die A. Maximus und Methodius). Der fünfte Abschnitt handelt von der dritten der zu Anfang des dritten Abschnittes von Marinus aufgeworfenen Fragen, von der Auferstehung des Fleisches. Wie im vorhergehenden die Abhandlung des Methodius über die Willensfreiheit, so ist hier sein Dialog „Aglaophon über die Auferstehung" ausgeschrieben worden (N. Bonwetsch, Methodius I, S. XXVIII; das Urteil, daß von de resurrectione ein „viel spärlicherer" Gebrauch als von de autexusio gemacht sei, dürfte kaum zutreffend sein; leider hat Bonwetsch unterlassen, die Parallelen zu notieren: sie fänden sich auf jeder Seite). Als Ort der Entstehung ist Syrien anzunehmen (Caspari, Kirchenhist. Anecdota S. VI Anm.; Zahn, ZKG IX, S. 238), wohin auch das Symbol weist (Kattenbusch, D. apost. Symb. I, S. 338). Mit Zahn an Antiochien zu denken liegt am nächsten, da der Verf. als Symbol wahrscheinlich das Constit. ap. VII, 41 voraussetzt, das wohl von Lucian von Antiochien stammt (Kattenbusch a. a. O. S. 252 ff.). Die schriftstellerische Kunst des Verf. ist nicht eben groß. Die ungenierte Art, mit der er die Arbeiten Früherer ausschlachtet, ist mehr für uns als für seine in dieser Hinsicht wenig empfindliche Zeit auffallend. Aber das, was er aus seinen Vorlagen macht, zeigt, daß wir den Verf. nicht auf den Höhen der Bildung zu suchen haben.

Erwin Preuschen.

Diaspora, evangelische. — 1. Theoretisches über Diasporafürsorge. **Die pastorale Diasporafürsorge (so begrenzen wir unser Thema, vgl. unten) ist u. W. noch nie in größerem Umfang wissenschaftlich behandelt worden. Doch berühren einige der gangbaren**

Handbücher und Nachschlagewerke wenigstens einzelnes Einschlägige: Krauß, Prakt. Theol. II, 307 ff. (Katholisch und Protestantisch. Gemischte Ehen); Palmer, Pastoraltheologie[2], 277 ff., 328 ff. (gemischte Ehen, paritätische Gemeinden); Schleiermacher, Prakt. Theol. 418 ff. (Konvertenden); Otto, Prakt. Theol. I, 155 ff., II, 362 ff. (Konvertenden); Sachsse, Lehre von der kirchlichen Erziehung 424 ff. (Konvertenden); B. Riggenbach, Gemeindepastoration 208 f.; Vaucher, Théol. pratique 295 f. (vgl. auch Schäfer, Mon. f. Innere Mission. XV, 1895, 78); Schüch [kathol.], Pastoraltheologie[7] 903 ff.; Meusel, Kirchliches Handlexikon II, 171 ff. Eigens von der Diasporafürsorge handeln: [Köhler], Die Arbeit der Kirche in der Diaspora (Ergänzungsbl. z. Allg. Ev.-luth. Kztg. 1879, 329 ff.); Köhler, Neun Jahre in der Schlesischen Diaspora (Natorp, Ev. Bruderliebe IV, 2, Barmen 1881); Th. Oßwald, Bilder aus der Diaspora des Eichsfelds, Leipzig 1894; Rendtorff, Die ev. Diaspora der preuß. Monarchie und die neuesten Arbeiten in ihr, Berlin 1855; Scheffer, Christl. Vereinswesen mit bes. Berücksicht. d. Diaspora (Schäfer, Mon. f. Inn. Mission I, 1881, 172 ff.); Hesekiel, Eine neue Art Konfirmandenanstalten (Schäfer, Mon. f. Inn. Miss. XII, 1892, 199 ff.), Bericht über die „fliegenden Konfirmandenanstalten" in der Prov. Posen in den ersten sieben Jahren ihres Bestehens (Schäfer, Mon. f. Inn. Miss. XVI, 1896, 250 ff.). Verschiedene Aufsätze in Ohly, Pastoralblatt z. B. I, 56 ff., 241 ff., III, 157 ff., V, 209 ff. Handschriftl. Thesen von † Stadtpfr. Lauxmann Stuttgart. Zusammenfassendes über die vereinsmäßige Diasporafürsorge: Schäfer, Leitfaden der Inn. Miss. [3]Hamburg 1893, 131 ff.; Wurster, Lehre von der Inn. Miss., Berlin 1895, 334 ff.; Achelis, Prakt. Theol. II, 376 ff.

2. Populäres für Gemeindeglieder und Konvertenden: Graul, Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Licht göttlichen Wortes[12]. Herausgegeben v. R. Seeberg, Leipzig 1891; Des evang. Christen Verhalten unter den Römisch-Katholischen (Lpz., C. Braun); [H. Deußen], Wie soll sich der ev. Christ unter kath. Bevölkerung verhalten? Barmen 1894; P. v. Zimmermann, Was wir der Reformation zu verdanken haben und Hauptpunkte des ev. Glaubensbekenntnisses[4], Heilbronn 1894; Th. Traub, Wider Rom, Stuttgart 1892; Völter, Was hast du an deiner Kirche?[10] Ludwigsburg 1889; Burk, Was haben wir an unsern Bekenntnisschriften? Stuttgart 1885; Hasselmann und Siewerssen, Der Augsb. Konf. 21 Artikel christl. Lehre nebst den wichtigsten Beweisstellen der hl. Schrift, Eutin 1830; v. Broecker, Die Unterscheidungslehren der christl. Kirchen und Sekten, Hamburg, Niedersächs. Traktatgesellschaft 1893 (eine ganze Reihe von Traktaten); A. Bender, Was trennt uns von Rom?[2] Bremen 1896; Werther, Die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischter Ehe (Barmen, Wiemann); Schaitberger, Neuvermehrter ev. Sendbrief, in welchem 24 nützliche Büchlein enthalten sind (Würzburg, W. Baur u. Co.); Evangelium und röm. Katholicismus nebst beigedruckten Stellen des NT.s nach der approb. kath. Uebersetzung Kistemakers (Stuttgart 1871). — Ein römisches Gegenstück: Schmitz, Unterscheidungslehren der kath. Kirche und der Protestanten, Mainz 1889.

In drei Ansätzen hat das Wort Diaspora sich zum heutigen Allgemeingebrauch in ganz feststehender Bedeutung durchgearbeitet. Im Neuen Testament und anderer Litteratur um die Wende der christlichen Zeitrechnung wird es als technische Benennung der Juden und der Christen als des geistlichen Israel in glaubensfremder Umgebung gebraucht (vgl. die neutestl. Wörterbb. s. v.; Schürer, Gesch. des jüdischen Volks[3] II, 493 ff.). Sodann wendet die Brüdergemeinde das Wort an zur Bezeichnung der getrennt von ihr wohnenden, offiziell und verfassungsmäßig nicht zu ihr gehörenden, aber geistig mit ihr verbundenen Freunde (G. Burkhardt, Die Brüdergemeinde II, 1897, 64 ff.) — eine eigentümliche Umbiegung des Sinnes (Schäfer, Monatsschrift für Innere Mission XVII, 1897 S. 388). Endlich der moderne Gebrauch, wonach es jede unter Andersgläubigen zerstreut wohnende Minorität bezeichnet (für das Ganze vgl. Rendtorff a. a. O. 1 ff.; Nitzsch, Prakt. Theol.[2] III, 1, 48).

Da in andern Artikeln der PRE. der „Gustav-Adolf-Verein" und der „Gotteskasten" und in Verbindung damit wohl alle betr. vereinsmäßigen Parallelerscheinungen sowie die ganze von ihnen ausgehende Fürsorge behandelt werden, so ergiebt sich von selbst als Inhalt dieses Artikels das Pastoraltheologische, was am anschaulichsten in das Wort „der Diasporapfarrer" zusammengefaßt werden könnte.

I. Allgemeiner Teil. 1. Die Eigenart der Diaspora. a) Wer fruchtbar in der ev. Diaspora arbeiten und nicht die ersten Jahre mit Zahlung des Lehrgeldes zubringen will, muß katholisches Wesen kennen nicht nur aus den Büchern, sondern auch aus dem Leben (wissenschaftliche und praktische Konfessionskunde).

b) Neben den Schwierigkeiten, welche aus einer oft feindseligen Umgebung erwachsen, bietet die Gemeinde selbst auch solche, und zwar sehr bedeutende. Dieselbe ist lokal keine kompakte Maße, sondern zerstreut. Sie äußerlich in eine geschlossene Kolonie zu sammeln, ist unmöglich. Vielmehr ist die Aufgabe, sie innerlich zur Kirche, zu Christo zu sammeln und dabei zu erhalten. Jene Zerstreung erschwert die Aufsuchung, Auffindung, wiederholten Besuch. Das kostet Zeit, Kraft, Geld. Ebenso schwer wird es den einzelnen

Gemeindegliedern mit Pastor und Kirche in lebendigen Konnex zu treten und in ihm zu bleiben. Jene Zerstreuung erscheint besonders beklagenswert bei den Kranken, Siechen, Abhängigen, Schulkindern, Konfirmanden, in den gemischten Ehen. Überall besteht die Gefahr des Matt- und Gleichgiltigwerdens, des faulen Friedens (zuweilen wohl auch einer unreifen oder gereizten Fechterstellung). Da geht man mit in die katholische Kirche, katholische Schule, baut bei den Prozessionen Altäre, zieht mit auf die Wallfahrt, feiert katholische Feste, vernachlässigt die eigenen, macht den zur Firmung erscheinenden Bischöfen den Hof, rühmt das Katholische (Gottesdienste, Missionen, Schulen, Nonnen &c.), schämt sich des Evangelischen, wohl gar des Evangeliums.

2. Die Aufgabe im Ganzen a) an der eigenen Gemeinde. Der Geistliche wird in die Diaspora gesendet um der dortigen Evangelischen willen, um sie zu stärken, kräftigen, gründen — nicht um gegen Rom Thaten zu thun. Auch hier ist die Thesis das Erste und Ausschlaggebende, danach kommt erst die Antithesis und zwar nur so viel, als es durch jene bestimmt verlangt wird. Denn — das ist ja freilich auch zu bedenken — was nicht widerstrebt, stützt nicht, was nicht ausschließt, schließt auch nicht ein.

Im Äußerlichen ist die Situation auf einer Diasporastelle oft nichts weniger als glänzend und behaglich, sondern vielmehr mager und mühevoll. Aufs Innerliche gesehen ist es meist ein lohnendes Arbeitsfeld, sonderlich für den, der gern lernt. Man hat wenige Gemeindeglieder, aber solche, welche einem Arbeit machen. In der Diasporagemeinde kann und muß mans ernst nehmen, sonst läuft sie auseinander und schwindet unter den Händen. Täglich fast wird die Probe aufs Exempel der Treue gemacht. Man ist genötigt in die Verhältnisse einzudringen, tief zu graben, man erntet Schmerz, aber auch Dank. Dazu der Zusammenschluß von Hirt und Herde gegen den gemeinsamen Feind! Nun gar, wenns eine Diaspora ist nicht nur unter Fremdgläubigen, sondern auch unter fremdem Volk!

b) Dem Katholicismus gegenüber. Die katholische Kirche hat eine große Elastizität und je nach dem Ort, der Volksart, den Zeitumständen ein sehr verschiedenes Gesicht. Vielleicht zeigt man sich zuerst ganz gemütlich, ja fast entgegenkommend, im Selbstgefühl und im Stolz der sicheren Position. Man läßt es hingehen, wenn der kleine Gegner kleine Vorteile gewinnt. Oft regiert auch die Trägheit. — Zeigt sich aber auf evangelischer Seite eifrige Arbeit, ernstlicher Erfolg, kommt auf katholischer Seite gar noch ein Wink von oben, dann wird man bissig und zäh; letzteres um so mehr, als katholische Behörden, weltliche und geistliche, den katholischen Pfarrer, wenns irgend geht, nicht stecken lassen.

Der Gegnerschaft der kath. Kirche ist man nicht gewachsen mit Hohn, banalen Fortschrittsphrasen, Unbilligkeit, persönlichen Verdächtigungen, Abstreitung des Christentums. Sondern es gilt das Gemeinsame hervorheben (Apost. Symbolum), dem Feind mit Achtung und Ruhe begegnen. Man darf die Gelegenheit zum Kampf nicht suchen, aber auch keinen Augenblick zögern, den hingeworfenen Handschuh aufzunehmen. Bei der Durchführung des Kampfes aber darf man sich nur loyaler und nobler Waffen, des Schwertes des Geistes, bedienen. Nicht gilts, um jeden Preis äußerlich zu siegen, das letzte Wort zu behalten, sondern ein gutes Gewissen zu bewahren, natürlich auch nicht Frieden um jeden Preis zu halten oder zu schließen. Laurmanns These ist wahr: „Es ist nicht nur klug, sondern auch recht, daß wir in der Zerstreuung den gemeinsamen christlichen Grund betonen, aus welchem der konfessionelle Friede erwächst. Aber es ist nicht nur recht, sondern auch klug, daß wir treu zur eignen Kirche stehen in Wort und Wandel, und Schroffheit und Feinheit mit Festigkeit bekämpfen."

3. Erste Gründung und Sammlung einer Gemeinde. Die Entstehung einer Diasporagemeinde kann sich auf zweierlei Art vollziehen: durch lokale oder von außen hereinwirkende Kräfte. Entweder eine kleine Schar von Evangelischen, die bis dahin verborgen war oder welche durch besondere Verhältnisse sich irgendwo in kurzer Zeit zusammenfand (Badeorte, Fabrikorte) organisiert sich und sucht dann Anlehnung an einen größeren Kirchenkörper resp. Hilfe bei bereits organisierten Gemeinden. Oder das verordnete Pfarramt resp. die Kirchenbehörde drängt auf Abzweigung eines lokal entfernten, oder an Zahl herangewachsenen Gemeindeteiles. In den geordneten kirchlichen Verhältnissen Deutschlands wird der letztere Weg der häufigere sein, in fremden Ländern der erstere.

Die einzelnen Stufen der Organisation dürften etwa folgende sein: Es muß eine Prüfung stattfinden, ob die Gemeindeverhältnisse Dauer versprechen. Nicht jedes Kaiserswerth findet einen Fliedner (Schäfer, Weibl. Diakonie [2]I, 89 ff.). Es muß ein Pastor aufgestellt werden. Derselbe kann ein junger Mann sein, wenn er nur Diasporaverhält-

nisse kennt. Anfangs mag sich derselbe mehr als Delegat der Muttergemeinde ansehen, auf die er sich zurückziehen kann, wenn die Verhältnisse sich als unsolid und noch nicht reif zur Gemeindegründung erweisen. Dieses persönliche lebendige Centrum ist der Kristallisationspunkt für alles Weitere. Er vollzieht die äußerliche Sammlung der Glaubensgenossen (aufsuchen, einregistrieren, einladen, das Kommen ermöglichen). Erleichternd ist es, wenn einige angesehenere Glieder ihm dabei mit Rat und That helfen. Er vermittelt die Sammlung der Gemeinde um Gottes Wort, erweckt in ihnen das Bewußtsein, wie elend sie ohne das Evangelium, wie glücklich und reich sie mit dem Evangelium sind. Er schließt die so Gesammelten verfassungsmäßig zusammen (zuerst vielleicht ein loseres Aktionskomitee, dann ein Gemeindevorstand). Die so Gesammelten suchen einen äußeren Halt in Gewinnung eines kirchlichen Lokals. Früher ein Zimmer, wohl gar eine Scheune — jetzt ist ein Kirchlein das erstrebte Ziel. Dabei gelten zwei Regeln: erst Anstrengung der Gemeindeglieder, dann Bitten um Hilfe nach außen. Und: wenn irgend möglich erst Gottes Haus, dann das Pfarrhaus. Auch Schule und Konfirmandenanstalt dienen der inneren und äußeren Konsolidierung der Gemeinde. — Nachdem dies erreicht ist, kann sich der Pastor ungehemmt dem inneren Ausbau der Gemeinde hingeben.

II. Spezieller Teil. Wir sehen zu, wie alle wesentlich oder nur zeitlich notwendigen Kirchenthätigkeiten für den Diasporageistlichen ein eigenartiges Gepräge erhalten.

1. Verfassung. Für jeden, der an der Spitze einer Gemeinde steht, ists nötig, daß er Recht und Sitte kennt, damit alles ehrlich und ordentlich zugehe. Wievielmehr in Verhältnissen, wo sich alles vor den Augen des Gegners und oft in Auseinandersetzungen mit ihm vollzieht. Also ist eine genaue Kenntnis der eigenen Kirchen- und Gemeindeverfassung, des Kirchenrechts, namentlich all der Grenzgebiete, auf welchen sich ev. und kath. Kirche berühren, nötig; sonst wird man leicht überrumpelt und benachteiligt. Dies hat namentlich auf dem Gebiet des Eherechts seine Wahrheit. Gilt doch von den gemischten Ehen Laurmanns Wort: „Sie sind als Falle zu fliehen, als Kreuz zu tragen, als stete Gefahr unablässig im Auge zu behalten." Dies natürlich nicht nur kirchenrechtlich, sondern vor allem auch seelsorgerlich.

Was nun die innere Verwaltung der Gemeinde anlangt, so hat die Arbeit in Diasporaverhältnissen den besonderen Reiz, daß hier häufig noch etwas zu schaffen und zu organisieren ist, während in alten Gemeinden alles im Geleise läuft. Es ist übrigens besonders nachdrücklich daran zu erinnern, daß bei weltlichen Behörden die Schätzung des Pastors und somit sein Einfluß sich nach der Tüchtigkeit und Gewandtheit seiner Eingaben und Aktenführung bemißt. Von hervorragender Wichtigkeit sind die Visitationen, sei es durch den Superintendenten, sei es durch den Generalsuperintendenten. Denn hierdurch empfängt die Gemeinde u. a. ein lebendiges Zeugnis ihrer Zusammengehörigkeit mit einem größeren Ganzen.

Die rechtliche Vertretung der Gemeinde nach innen und nach außen betreffend, so ist bei der Unfertigkeit der meisten Diasporaverhältnisse und bei der Wachsamkeit des Gegners, der gern jede Blöße benutzt, neben der Thatkraft große Vorsicht am Platz, damit man keinen Schritt zurückzugehen braucht. Mit der Vorsicht verträgt sich wohl eine feste und konsequente Haltung, nicht aber eine rechthaberische, kleinliche, gereizte.

2. Mission. Es wäre eine Vernachlässigung der gottgesetzten Aufgabe der Kirche, wenn irgend eine Gemeinde, seis auch eine Diasporagemeinde, sich der Missionspflicht entschlagen wollte. Es wäre aber auch eine verkehrte, kurzsichtige Rechnung, wenn Pastor und Gemeinde unter dem Vorwand, wir haben mit unsern eignen Nöten und Schmerzen genug zu thun, die Hand nicht an diese Arbeit legen wollte. In Missionsstunden kann die Gemeinde Verhältnisse kennen lernen, in denen es noch schwerer ist, ein Christ zu sein, als bei ihr, in Missionsgaben ihre weitherzige Liebe bethätigen, in Missionsfesten eine Stärkung des Glaubens und eine solche Darstellung der eignen Kirche nach außen erleben, die auch dem Gegner Achtung abgewinnt.

3. Katechese. In der Diaspora ist der Religionsunterricht in der Schule mit um so mehr Nachdruck evangelisch zu gestalten, als die Einflüsse aus Schule, Leben, teilweise auch aus der Familie sich zu den evangelischen Religionsstunden nicht homogen, sondern gegnerisch, nicht bauend, sondern zerstörend verhalten. Dabei ist im Unterricht sorgsam alles die Pietät Verletzende (Spott 2c.) zu vermeiden, da häufig Kinder, deren Vater oder Mutter katholisch, teilnehmen. An der sachlichen Kritik darf und braucht dieser Sachverhalt nicht zu hindern.

In der Konfirmandenstunde sind die Scheidelehren besonders einläßlich durchzunehmen und alles anzuwenden, was die Treue gegen die eigene Kirche stärken kann, indem man

praktisch in die Lebensverhältnisse eingeht. Die Hindernisse äußerer Art für die Teilnahme am Unterricht sind durch die stehenden oder wandernden Konfirmandenanstalten zu beseitigen.

Der Konvertenden-Unterricht, sowie die ganze Konvertenden-Behandlung, hat große Schwierigkeiten. Vor allem muß man klar zu sehen suchen in betr. der Motive zum Übertritt. Es ist dringend zu wünschen, daß dieselben religiöser Natur seien. Oft wird man freilich finden, daß sie weltlicher Art sind: Streit mit dem Priester, Unwille gegen die Privatbeichte, Wunsch zu heiraten ꝛc. Wenn auch letzteres der Fall, so ist das doch kein Grund den Unterricht abzulehnen, denn er bietet ja die Möglichkeit der Vertiefung. Wenn freilich am Ende des Unterrichts kein religiöser Funke erwacht ist, ist von der Konversion abzuraten. Wie viel oder wenig der einzelne Pastor zu verlangen geneigt ist, wird zum guten Teil mit daran hängen, ob in seinem Kirchenbegriff das Moment der Gemeinschaft oder der Anstalt vorschlägt. Schwer ist die Entscheidung bei Jasagern, bei welchen man keinen rechten Grund zur Abweisung hat und doch das Gefühl der Oberflächlichkeit nicht los wird. Dem Wunsch nach kirchlicher Schnellbleiche ist schon um der Würde der ev. Kirche willen nicht nachzugeben. — Über Gang und Inhalt des Unterrichts lassen sich bei dem Unterschied des Alters und der Bildung kaum allgemein giltige Normen aufstellen. Hochgebildete oder wissenschaftlich Geschulte können auf eine reiche Litteratur verwiesen werden. Mit einfachen Leuten nehmen manche den Katechismus thetisch und antithetisch durch, andere die wichtigsten Artikel der Augsburgischen Konfession, noch andere lesen mit dem Konvertenden ein ganzes Evangelium ꝛc. Es scheint an einem ganz der Aufgabe gewachsenen Büchlein zu fehlen, welches die Scheidelehren kurz und präzis mit Andeutung der Schriftgründe darstellt.

Über den Aufnahmeakt bieten landeskirchliche Verordnungen und lokalkirchlicher Usus mehrfache Unterlagen. Die Aufnahme eines Protokolls und der Empfang des hl. Abendmahls ist wohl das Mindestmaß des Nötigen.

4. Liturgie. Hierfür bietet der Usus und das Recht der größeren Kirchengemeinschaft, an welche sich die Diasporagemeinde angeschlossen hat, die Norm. Zu irgend welchen Änderungen des Vorgeschriebenen besteht weder Grund noch Recht. Allein es giebt ein weites Feld des Nichtvorgeschriebenen auf dem liturgischen Gebiet z. B. die Ausstattung der Kirche. Es hieße die eigene Position sich vom Gegner diktieren lassen, wenn man hier in möglichster Spannung zwischen Katholisch und Protestantisch das Richtige sähe. Bei manchen Reformierten mag diese Stellung geschichtlich erklärlich sein, für prinzipiell berechtigt kann ich sie auch bei ihnen nicht anerkennen. Jedenfalls hat man sich in viel wichtigeren Dingen (z. B. Kindertaufe, Sonntagsfrage) ganz ebenso wie die lutherische Kirche ohne einseitige biblizistische Basis auf den Boden der Einheit mit der katholischen Kirche gestellt; so macht das Betonen der Gegensätze auf dem Kunstgebiet einen gesuchten, mehr durch Stimmungen als Grundsätze veranlaßten Eindruck. Aber wo auch äußerlich Gleichheit mit der katholischen Kirche stattfindet (z. B. Bilderschmuck der Kirche), besteht doch ernster Anlaß zu der Erklärung, daß und wie wir innerlich anders dazu stehen.

Von besonderen liturgischen Formen könnte die Diaspora nur etwa die Aufnahme der Konvertenden nach ihren Erfahrungen und Bedürfnissen gestalten (vgl. Preußische Agende 1895, II, 37 ff.; Köhler, Rituale 1889, 145 ff.; Löhe, Agende ²II, 1859, 59).

5. Predigt. In der Predigt haben wir den Quellort evangel. Frömmigkeit und evangel. Gemeindelebens. „In ihr haben wir formell und materiell den größten Unterschied unseres Gottesdienstes vom katholischen, in ihr die schärfste Ausprägung der evangel. Eigenart desselben. Bei der aufzuwendenden Mühe, bei der Seltenheit, mit welcher so manche Glieder der Diaspora eine Predigt hören, haben sie besondere Ansprüche an eine tüchtige Leistung, namentlich aber auf ein Wort, das die centrale Wahrheit enthält, „etwas Ganzes vom Evangelio". Serienpredigten, äußerlich als solche gekennzeichnet oder innerlich nach diesem Gesichtspunkt bestimmt, sind hier oft weniger als sonst am Platz. Für eifernde Polemik ist auch hier nicht die Stelle, so wohlfeil und verführerisch sie sein möchte. Polemik der rechten Art ist dagegen in der Katechese und Seelsorge angebracht, wo sie durch Rede und Gegenrede viel fruchtbarer sich gestalten kann. Die Predigt muß schriftgründig, seelsorgerlich-psychologisch, positiv-aufbauend und in diesem Sinn in die praktischen Lebensverhältnisse eingreifend sein.

Neben der Predigt müssen Bibelstunden, zur Einführung in die Schrift, hergehen, zur thatsächlichen Wahrmachung der Äußerung des katholischen Herzogs Wilhelm von Baiern gegen Eck: „So hör' ich wohl: die Lutherischen sitzen in der Schrift und wir daneben" (Rade, M. Luther III, 243).

6. Seelsorge. Wenn man deren Aufgabe dahin gefaßt hat: die Gemeindeglieder beim Entlassen aus dem Gottesdienst nicht zu verlassen, sondern sie mit dem Segen des im Kultus Gebotenen ins Leben zu begleiten, so ist damit ebensowohl die besondere Notwendigkeit als Schwierigkeit der Seelsorge in der Diaspora angedeutet. Es ist mit den Gliedern der Diaspora wie mit den in der Vereinzelung verglühenden Kohlen. Je weniger sie regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen können, desto mehr bedürfen sie häufiger Besuche, Beratung in ihren Schwierigkeiten, Stärkung in ihrer Einsamkeit, das Zeugnis der Gemeinschaft und nachgehenden Liebe ihrer Kirche, Versorgung mit Litteratur zur Ergänzung und zum Ersatz des gepredigten Wortes. Bekannt ist, was Traktate hier gewirkt (Schaitberger), wie „alte Tröster" den evangel. Glauben haben überwintern helfen.

Auch Zucht unter seelsorgerlichem Gesichtspunkt muß geübt werden. Die evangelische Gemeinde darf nicht ein Freihafen für Leute sein, die nach ihren Lüsten leben. Die Gemeinde muß auf ihre Ehre halten. Der Geistliche darf sich nicht dazu hergeben etwa den katholischen Selbstmörder zu beerdigen.

7. Diakonie. Bei den Verdiensten, welche die katholische Kirche auf diesem Gebiet hat, darf die evangelische schon deshalb nicht zurückbleiben. Aber vor allem als Frucht dankbarer Liebe für das, was Gott in Christo an uns gethan hat, muß sich die evangelische Liebesthätigkeit bewähren. Ich verstehe nämlich unter Diakonie die gesamte organisierte kirchliche Liebesthätigkeit, welche sich bei uns gegenwärtig noch in den Formen und unter dem Namen der Inneren Mission findet. Zwar wird das Studium der katholischen Bestrebungen zeigen, daß es mit denselben vielfach nicht so glänzend bestellt ist, als es oberflächlich aussieht. Aber selbst mit diesem Aussehen muß gerechnet werden, wobei wir sehr gern anerkennen, daß man in manchen Zweigen sehr Bedeutendes leistet (Barmh. Schwestern, Gesellenvereine). Das soll uns stets nachdrücklich an unsere Aufgaben erinnern (Diakonissen, Jugendpflege 2c.). Dabei müssen wir uns aber sehr hüten, unwillkürlich in katholische Tendenzen zu geraten, z. B. statt das Familienleben zu stärken alles vereins- und anstaltsmäßig gestalten zu wollen, durch Diakonissen ohne Not den Leuten ihre Lasten abzunehmen, in den Vereinen bei äußerlicher Kirchlichkeit ein weltliches Treiben zu gestatten.

Um die Diasporapfarrer in ihrer Berufstüchtigkeit zu fördern und in ihrer Berufsfreudigkeit zu stärken, hat man eigene Konferenzen derselben eingerichtet, so die Rheinpreußische 1858, die Posensche 1860, die Mittelrheinische 1868 (für Rheinhessen und Nassau bald wieder eingegangen), die Westfälische 1871, die Oberschwäbische 1882. Von denselben sind vielfach fruchtbare Verhandlungen gepflogen worden. In ihren Archiven sind reiche Materialien für eine ausgeführtere Darstellung der pastoralen Diasporafürsorge vorhanden. **Theodor Schäfer.**

Diaspora, jüdische s. Israel, nachbiblische Geschichte.

Diaz, Juan s. Spanien, reform. Bewegung.

Dichtkunst, die, bei den Israeliten. Ueber die hebräische Poesie im allgemeinen: R. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum praelectiones, Oxon. 1753 (cum notis et epimetris J. D. Michaelis suis animadversionibus adjectis ed Rosenmüller, Leipzig 1815); Herder, Geist d. hebr. Poesie 1782 (neue Ausgabe von Justi 1825); Wenrich, De poeseos hebr. atque arab. origine, indole mutuoque consensu atque discrimine, Leipz. 1843; E. Meier, Gesch. d. poet. National-Litteratur der Hebr. Leipz. 1856; H. Ewald, Allgemeines über die hebr. Dichtung (D. Dichter d. A. B. I, 2. Ausg. 1866); E. Reuß, Hebr. Poesie, in d. PRE 2. Ausg. V, 671 ff.; H. Steiner, Ueber hebr. Poesie, Basel 1873. Außerdem die alttest. Einleitungen, bes. Kuenen, Historisch-kritisch Onderzoek, 2. Ausg. III, 1 ff. — Ueber hebr. Volkspoesie: Budde, Das Volkslied Israels im Munde der Propheten, Preuß. Jahrbb. Sept. 1893. Noch etwas vom Volksliede des alten Israel, ebend. Dez. 1895; The song of songs, New World, 1894, 56 ff. — Ueber die Form der hebr. Poesie, a) Ueber Alliteration, Assonanz, Reim u. a.: Clericus, Dissertatio critica de poesi Hebraeorum (Biblioth. Universelle T. IX 1688); Sommer, Bibl. Abhandlungen 1, 85 ff.; J. Ley, Die metrischen Formen der hebr. Poesie, Leipz. 1866; Casanowicz, Paronomasia in the Old Test., Boston 1894. — b) Ueber Metrik: Gomarus, Davidis lyra s nova Hebr. Script. ars poetica, Leid. 1637; Hare, Psalmorum liber in versiculos metrice divisus, Lond. 1736; Anton, Conjectura de metro hebr. antiquo, Leipz. 1770; Vindiciae disput. de metr. Hebr. 1771, u. a.; Bellermann, Versuch über d. Metrik d. Hebr., Berl. 1813; Saalschütz, Von d. Form d. hebr. Poesie, Königsb. 1825 (wo weit. Litt.); Form u. Geist d. bibl.-hebr. Poesie 1853; M. Nicolas, Forme de la poésie hébr. 1833; E. Meier, Die Form d. hebr. Poesie nachgewiesen, Tüb. 1853; J. Ley, Grundzüge d. Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie, Halle 1875; Leitfaden

d. Metrik d. hebr. Poesie, Halle 1887; ThStK 1877, 501 ff. (vgl. Riehm ebend. 573 ff.) 1895, 635 ff.; Merx, Das Gedicht von Hiob, 1871, LXXXIV ff.; Neteler, Grundzüge d. Metrik d. Psalmen, Münster 1879; Bickell, Metrices biblicae regulae exemplis illustratae, Innsbruck 1879 mit Supplement; verschiedene Aufsätze in ZdmG, bes. Bd 35, 415 ff.; Carmina V.T. metrice, Innsbr. 1882; Dichtungen d. Hebr., zum ersten Male nach d. Versmaße des Urtextes übers., Innsbr. 1882; Kritische Bearbeitungen d. Texte der Klagelieder, der Sprüche u. d. B. Hiob in d. Wien. Ztschr. f. Kunde d. Morgenl. Bd 5—8; Gietmann, De re metrica Hebraeorum, Freiburg 1880; Briggs, Biblical Study S. 279 ff.; Hebraica 1887, 161 ff., 1888, 201 ff.; H. Grimme, Abriß d. bibl. hebr. Metrik I, ZdmG 50, 529 ff.; Budde, ThStK 1874, 747 ff.; Das hebräische Klagelied, ZatW 2, 1 ff.; vgl. 3, 299 ff. 11, 234 ff. 12, 31 ff. 261 ff.; Olshausen, Die Psalmen 13 ff.; Hupfeld, Die Psalmen, 2. Ausg. 1, 18 ff.; Delitzsch, Die Psalmen, 4. Ausg. 18 ff.; Duhm, Jesaja passim; Das Buch Hiob, IX, XII, 17 u. ö. Gunkel, Schöpfung und Chaos 30. (Vgl. über das Metrum der babyl. Poesie: Gunkel, a. S. 401; Zimmern, Zeitschr. f. Assyriol. 8, 121 ff. 10, 1 ff. 11, 86 ff.; Frd. Delitzsch, Das babyl. Weltschöpfungsepos, Leipz. 1896 [ASG d. philos.-hist. Kl. Bd 17 Nr. 2]. — Ueber syrische Metrik: Martin, De la metrique chez les Syriens, Leipzig 1897, und dazu Nöldeke ZdmG 34, 569 ff. Ueber die Klagelieder im heutigen Syrien: Wetzstein, Ztschr. f. Ethnologie 1873, 270 ff.). — c) Ueber alphabetische Lieder: Sommer, Bibl. Abhandl. 1, 53 ff. — d) Ueber Strophen in d. hebr. Poesie: Köster, ThStK 1831, 40 ff.; Delitzsch, Die Psalmen, 4. Ausg. 21 ff.; Das Buch Job, 2. Ausg. 12 ff.; Sommer, Bibl. Abh. 1, 106 ff.; Hupfeld, Die Psalmen 2. Ausg. 1, 30 ff.; Merx, Das Gedicht von Hiob, LXXV ff.; Gietmann, De re metrica 35 ff.; Budde, ZatW 2, 49 ff.; D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursp. Form, Wien 1896; J. K. Zenner, D. Chorgesänge im B. d. Psalmen 1836.

1. Zu der Erforschung der alttestamentlichen Dichtkunst nach Form und Inhalt hat die ältere Zeit nur geringe Beiträge geliefert. Josephus und einige Kirchenväter sprechen sich, wie unten näher erwähnt werden soll, gelegentlich über die metrischen Formen der biblischen Gedichte aus. Die mittelalterlichen Rabbinen haben den **Parallelismus membrorum** als für den alttest. Stil charakteristisch hervorgehoben, betrachten ihn aber mehr von der rhetorischen Seite als einen Schmuck der Rede (z. B. Ibn Ezra zu Ps 2, 3) und benutzen ihn hauptsächlich als ein wichtiges exegetisches Hilfsmittel (derselbe zu Jes 14, 11). Für die Kunstform der biblischen Poesie hatten aber die Juden des Mittelalters so wenig Sinn, daß einzelne wie der Dichter und Philosoph Juda-ha-Levi geradezu das Fehlen aller künstlichen Formen als einen Vorzug der biblischen Dichtkunst hervorheben, im Unterschiede von der neuhebräischen Poesie mit ihrem Reim und Rhythmus nach arabischem Vorbilde. Die Vertreter der kirchlichen Auslegung beschäftigten sich ausschließlich mit dem religiösen Inhalte des Alten Testaments, eine Beschränkung des Gesichtskreises, die sich natürlich in den Zeiten der streng orthodoxen Schriftauslegung in noch exklusiverem Grade geltend machen mußte. Erst als die Reaktion gegen den Orthodoxismus eintrat, begann man sich auch für diese Seite des alttest. Schrifttums zu interessieren, und so entstand, nachdem schon früher einige Schriften über die Metrik der israelitischen Dichtungen erschienen waren, im Jahre 1753 ein immer noch wertvolles Hauptwerk auf diesem Gebiete, des englischen Bischofs Lowths Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer. Der Stoff wird in diesen Vorlesungen in drei Abteilungen behandelt: **1. de metris Hebraeis, 2. de stylo parabolico, 3. poematum hebraeorum variae species**, als welche folgende aufgestellt werden: die prophetische Poesie, die Elegie, die Lehrgedichte, die Ode, der Hymnus, die dramatischen Gedichte (Hohes Lied und Hiob). Zu den wichtigsten Abschnitten gehört die 19. Vorlesung, wo der **Parallelismus membrorum** (womit Lowth die Übereinstimmung der einzelnen Glieder in den parallelen Sätzen meint) zum ersten Male näher untersucht wird, und folgende Hauptformen: der synonyme Parallelismus (z. B. Ps 114, 1 ff.), der antithetische (z. B. Spr 27, 6 f.) und der synthetische (z. B. Ps 19, 8—11) unterschieden werden. Eine schöne Ergänzung fand diese Schrift mit ihrem etwas akademischen Zuschnitt in Herders Schrift über den Geist der hebräischen Poesie, die überall des Verfassers überaus feinfühligen Sinn für echte Poesie, besonders für Volkspoesie verrät. An diese Arbeiten reihen sich noch einige neuere Schriften; aber im allgemeinen gehört dieser Zweig der alttestamentlichen Wissenschaft nicht zu denjenigen, mit welchen sich die Theologen der neuesten Zeit besonders eingehend beschäftigt haben — mit Ausnahme der rein metrischen Fragen, die auf mehrere einen großen Reiz ausgeübt haben, während die meisten sich skeptisch oder bestimmt abweisend dazu verhalten.

2. Mit vollem Rechte bezeichnet Kuenen die von Keil aufgestellte Behauptung, daß die hebräische Poesie nur eine Frucht der Religion gewesen sei, und daß die weltliche Dichtung bei den Israeliten neben der heiligen nicht gedeihen konnte, als eine vollkommen

unrichtige. Bei dieser Behauptung wird erstens übersehen, daß die Schriften des AT.s im ausschließlich religiösen Interesse zusammengestellt worden sind, und daß infolge davon die Erzeugnisse der profanen Dichtung nicht berücksichtigt, d. h. verloren gegangen sind. Aber weiter hat Keil verkannt, daß auch die bewahrten alttestamentlichen Schriften an vielen Stellen mittelbar durchblicken lassen, daß die Israeliten eine reiche weltliche, teils volkstümliche, teils kunstvollere Dichtkunst gehabt haben. Ja die auf diese Weise bewahrten Reste sind der Art, daß man es in kulturgeschichtlichem und ästhetischem Interesse nur bedauern kann, daß das meiste dieser Poesie für immer verloren gegangen ist, wenn es auch natürlich nicht zweifelhaft ist, daß die wesentliche Bedeutung der israelitischen Dichtkunst für die Menschheit in dem, was die Israeliten selbst bewahrt haben, d. h. in der heiligen Poesie zu suchen ist.

Welche Rolle der Gesang und die Dichtkunst bei den Israeliten spielten, erfahren wir teils durch bestimmte Angaben des AT.s, teils dadurch, daß die Erzähler der älteren Geschichte Israels alte Lieder als Grundlage ihrer Darstellungen anführen, oder die Propheten ihre Reden in die Formen der weltlichen Poesie einkleiden. Wir sehen auf diese Weise deutlich, daß die Israeliten in allen bedeutungsreichen Lagen des Lebens, in Freud und Leid, in Krieg und Frieden, ihren Stimmungen und Empfindungen durch Lieder und Gedichte Ausdruck gegeben haben. Von diesem Reichtum mögen hier wenigstens einige Beispiele zusammengestellt werden. Wie bei andern Völkern gaben vor allem die Hochzeitsfeiern Anlaß zum fröhlichen Singen, Ps 78, 63, vgl. Jer 7, 34. 25, 10; 1 Mak 9, 39. Und gerade hier können wir uns von den gesungenen Liedern eine deutliche Vorstellung machen, da das AT. nicht nur ein kunstvolles Lied bei der Vermählung eines Königs enthält (Ps 45), sondern uns auch im Hohen Liede, nach der einzig befriedigenden Auffassung dieses so verschieden erklärten Buches, eine Reihe von außerordentlich schönen Hochzeitsliedern darbietet, zu denen man heutzutage noch in Syrien überraschende Analogien nachweisen kann. Daß die Liebe aber auch sonst eine Quelle des Gesanges gewesen ist, braucht kaum durch besondere Belegstellen (Jes 5, 1 ff.; Ez 33, 32) bewiesen zu werden, hatten doch selbst die Weiber, die ihre Liebe verkauften, nach Jes 23, 15 ihre eigenen Lieder. Auch die Hauptpunkte des bäuerlichen Lebens waren von Gesängen begleitet. Die reiche Ernte begrüßte man mit Liedern, Ps 65, 14. Keltertreter erleichterten sich die Arbeit mit Liedern oder rhythmischen Rufen, die den Namen Hêdâd trugen, Jes 16, 10; Jer 25, 30. In wasserarmen Gegenden wurde die Auffindung von Quellen in Liedern verherrlicht, Nu 21, 17 f., eine Sitte, wozu man auch bei den Arabern Analogien trifft. Bei den Gastmählern der Reichen genoß man den Wein zum Klange der Instrumente und des Gesanges, Jes 5, 12. 24, 9; Ps 69, 13, vgl. die viel spätere Stelle Sir 35, 3 ff., wonach die Musik den Genuß des Weines schmückt wie der Edelstein einen goldenen Ring. Bisweilen versuchten, wie die satirische Schilderung des Amos (6, 5) es zeigt, die vornehmen Gäste sich selbst als Improvisatoren und Dichter, wie es ja auch aus Ri 14, 12 hervorgeht, daß man sich bei fröhlichen Gelagen mit Vorlegen und Lösen von Rätseln belustigte. Gewöhnlich aber hielt man sich Sänger und Sängerinnen, die die Gäste unterhielten, 2 Sa 19, 36; 1 Kg 10, 12; Koh 2, 8; vgl. auch die Stellung Davids am Hofe Sauls. Dem angesehenen Gaste gab man, wie wir es gelegentlich aus Gen 31, 27 ersehen, das Geleite mit Gesang und Musik. In all diesen Fällen ist der Gesang wesentlich ein Ausdruck der Freude, und so wechseln häufig die Worte Gesang, Freude, Jubel mit einander, wie auch der Sänger als ungehörig erscheint, wo eine trübe Stimmung herrscht, Am 8, 10; Hi 21, 12; Spr 25, 20. Aber auch bei Todesfällen wurde gesungen. Das Totenklagelied, קִינָה, wurde wohl in den meisten Fällen von geübten Klagefrauen vorgetragen (Jer 9, 16 ff.; vgl. Am 5, 16), und hatte wahrscheinlich stereotype Formen wie heutzutage im Orient (vgl. die Ausrufe: ach mein Bruder, ach meine Schwester Jer 22, 18 und dazu die von Wetzstein mitgeteilten Klagelieder aus Syrien, an welche auch Ps 49, 8 erinnert). War aber der Tote ein König oder ein berühmter Held, so wurde er auch von wirklichen Dichtern in neuen Klageliedern besungen, 2 Sa 1, 19 ff. 3, 33 f.; 2 Chr 35, 25. Auch ist hier an die jährlich wiederkehrende Feier zu erinnern, an welcher die israelitischen Frauen den Opfertod einer Jungfrau in Elegien besangen Ri 11, 40. Ferner gab der Krieg reichen Anlaß zum Singen. Die Kämpfenden begeisterten sich durch Lieder und rhythmische Rufe, die in der Schlacht hin- und herklangen (Ex 32, 16; Jes 16, 9; Jer 51, 14). Die heimkehrenden Krieger wurden von den Frauen mit jubelnden, auf die gewonnenen Siege anspielenden Liedern empfangen, 1 Sa 18, 7. 21, 12. 29, 5 f.; Ri 5, 29. Der Sieger selbst besang in kurzen Sprüchen seine Heldenthaten Gen 4, 23; Ri 15, 16, oder ein berufener Dichter wurde von dem

Siege inspiriert und verfaßte ein Gedicht, das dann von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wurde. Das größte Beispiel dieser Liedergattung ist das Deboralied, ein Meisterwerk aus ältester Zeit, das zwar auch zu den religiösen Liedern des AT.s gehört, aber zugleich ein glänzendes Bild der weltlichen Poesie der Israeliten giebt. Es beschreibt zuerst den traurigen Zustand des Volkes vor dem Auftreten Deboras, schildert dann die Vorbereitungen zum Kampfe und diesen selbst und schließt mit zwei meisterhaften Strophen, in welchen beschrieben wird, wie Jael Sisera tötete, und wie jetzt seine Mutter und ihre Hoffrauen vergeblich auf die Rückkehr des siegreichen Helden warten. Wie wichtig solche Lieder für das Festhalten der geschichtlichen Erinnerung des Volkes waren, geht aus Stellen wie Nu 21, 14. 27; Jos 10, 12 f.; Ri 5, 11 hervor. Dasselbe Deboralied lehrt uns aber auch eine andere Seite der israelitischen Dichtung kennen. Der Dichter preist nämlich nicht nur die Stämme, die sich im Kampfe ausgezeichnet haben (vgl. hiermit Gen c. 49), sondern geißelt auch mit herbem Spotte die Stämme, die an dem Befreiungskriege nicht teilnehmen wollten (v. 15—17). Wir sehen hieraus, daß die Israeliten auch Spottgedichte gekannt haben, ganz wie die Araber, bei denen diese Form der Dichtung eine sehr große Rolle spielte. Dasselbe lehren auch andere Stellen. Die Gegner des Jesaja, die er bei einem lärmenden Gelage trifft, versuchen es, so gut es ihnen in ihrem halbberauschten Zustande gelingen will, ein Spottlied auf den verhaßten Propheten zu singen Jes 28, 5 f. Der Dichter des 69. Psalms beklagt sich (v. 3) darüber, daß er ein Gegenstand der Hohnlieder der Zecher geworden ist. Und zu den dichterischen Formen, die die Propheten am häufigsten der weltlichen Poesie entnahmen, gehören die Spottlieder, besonders die ironischen, an allerlei scharfen Anspielungen reichen Klagelieder auf den Sturz eines Gewaltigen, vgl. Hab 2, 6 ff.; Jer 7, 29; Ez 19, 1. 26, 17. 27, 32. 32, 2. 16 und vor allem das großartige Klagelied Jes 14, 4 ff. Verwandt sind die Fälle, wo man in Form von Fabeln oder Parabeln einen Gedanken ausdrückte, den man in unverhüllter Form nicht zu sagen wagte oder auf diese Weise eindringlicher machen wollte, vgl. Ri 9, 7 ff.; 2 Kg 14, 9 ff.; 2 Sa 12, 1 ff. 14, 6 ff. Daß man auch sittliche Wahrheiten und Erfahrungssätze in solche Formen gekleidet hat, ist recht wahrscheinlich; jedenfalls lieben es die Propheten durch derartige Einkleidungen ihren Reden Eingang bei den Zuhörern zu verschaffen Jes 5, 1 ff. 28, 23 ff.; Ez 17, 1 ff. Sonst war der kurze, dichterisch rhythmisierte Spruch die gewöhnliche Form für die Lehrdichtung, wie wir sie in den Proverbien und im Buche Sirach kennen lernen. Der berühmte Meister auf diesem Gebiete war Salomo, von dem es 1 Kg 5, 12 heißt, daß er 3000 Sprüche dichtete; auch werden ihm hier 1005 Lieder zugeschrieben, aber von welchem Inhalte diese waren, wird nicht gesagt.

Wie viel Wert die Israeliten den Erzeugnissen dieser weltlichen Poesie beigelegt haben, geht daraus hervor, daß einzelne dieser Gedichte nicht nur mündlich überliefert, sondern auch aufgezeichnet und in größere Sammelwerke aufgenommen worden sind. Von einer Sammlung von Klageliedern, unter denen sich das Klagelied Jeremias auf den König Josia befand, ist 2 Chr 35, 25 die Rede. Aber schon in viel früheren Zeiten hören wir von zwei Sammlungen von Liedern, von denen die eine „das Buch der Kriege Jahwes", die andere סֵפֶר הַיָּשָׁר (wahrscheinlich: das Buch von den echten und rechten Israeliten — nach Reuß dagegen nach dem Anfangsworte des Buches) genannt wird. Dem Buche der Kriege Jahwes ist das kleine Lied Nu 21, 14 f. entnommen; in dem Buche Ha-jašar standen das Kampflied Josuas Jos 10, 12 f., das Klagelied Davids auf Saul und Jonathan 2 Sa 1, 18 ff., und nach d. LXX wahrscheinlich auch das Tempelweihelied Salomos 1 Kg 8, 13. Aber ohne Zweifel sind auch andere der in den Geschichtsbüchern ohne direkte Angabe der Quelle vorkommenden alten Lieder diesen Sammlungen entnommen.

3. Hat uns das bisher Angeführte das Bild eines sangeslustigen und mit der Gabe des Gesanges ausgerüsteten Volkes gezeigt, so lehrt uns das AT. natürlich mit weit größerer Deutlichkeit den Umfang und den Charakter der im Dienste der Religion stehenden Poesie kennen. Wie die lebhaften Empfindungen der Liebe, der Kriegslust, der Freude und der Trauer eine höhere, von der gewöhnlichen verschiedene Ausdrucksweise forderten und schufen, so noch mehr die stärkste aller Empfindungen, das religiöse Gefühlsleben. Gesang, Musik und Tanz waren von jeher die unentbehrlichen Formen des Kultus (vgl. z. B. Ex 32, 18; Ri 21, 21; 2 Sa 6, 5. 14), wie ja auch nach der Schilderung des Jesaja c. 6 der Herr in seinem rein göttlichen Dasein von den Wechselliedern der Seraphe umgeben ist. Ein sehr altes Lied, womit die Lade Jahwes begrüßt wurde, lesen wir Nu 10, 35 f. Die Sänger, die 1 Kg 19, 12 erwähnt werden, waren wohl nicht nur Sänger des Hofes, sondern auch Tempelsänger. In den ephraimitischen Heiligtümern wurden nach

Am 5, 24 Lieder zur Harfenbegleitung gesungen; vielleicht gehören auch hierher die Sängerinnen 8, 3 (l. שָׁרוֹת f. שִׁירוֹת), deren harmonische Lieder in Jammerrufe verwandelt werden sollen. In Juda hören wir von Liedern und Flötenspiel in den Festvigilien Jes 30, 29. Die Sionslieder, die das Volk im fremden Lande nicht singen konnte (Ps 137, 3), waren die alten Gesänge, die den Tempel verherrlichten. Unter den zurückgekehrten Exulanten treffen wir Esr 2, 41 Sänger, die also im vorexilischen Tempel fungiert haben müssen. Was für eine Bedeutung diese Tempelsänger in der nachexilischen Zeit gewannen, geht aus den Schriften des Chronisten hervor, der bekanntlich dies Gebiet mit besonderem Interesse umfaßt. Die Lieder, die sie sangen, liegen in den Psalmen vor, die wenn auch nicht sämtlich für diesen Gebrauch gedichtet, doch für diesen Zweck zusammengestellt wurden. Aber nicht nur der Kultus, sondern auch die individuelle und die rein geistige Religiosität nahm die Poesie in ihren Dienst. Beispiele bietet in dieser Beziehung vor allem Jeremia, der uns nicht nur seine öffentlichen Reden mitteilt, sondern auch seine innigsten Gespräche mit Gott, deren Form uns oft lebhaft an die Lieder des Psalters erinnern, vgl. z. B. 12, 1 ff. 17, 12 ff. 18, 18 ff. 20, 7 ff. Auf die umfassend und verschieden beantwortete Frage nach dem Alter der lyrischen Poesie in diesem engeren Sinne näher einzugehen, gestattet uns nicht der uns zu Gebote stehende Raum. Doch sollen hier einige wichtigere Punkte berührt werden, welche darauf hinweisen, daß die religiöse Lyrik in der Art, wie sie im Psalter vorliegt, sich gewiß schon in vorexilischer Zeit entwickelt haben muß. Die sogenannten „Klagelieder" machen entschieden nicht den Eindruck einer erst beginnenden, sondern viel eher einer schon reifen Poesie und setzen deshalb eine längere Entwicklung voraus. Sie benutzen Kunstformen, die ihnen einen reflektierenden Charakter geben, und zeigen im 3. Kap. ganz dasselbe unvermittelte Schwanken zwischen einem individuellen und einem kollektiven Charakter, der uns so häufig in den Psalmen entgegentritt, und der ohne Zweifel das Vorhandensein einer individuell religiösen Lyrik zur Voraussetzung hat. Ebenso klingen die klagenden Worte, die Jer 45, 3 Baruch in den Mund legt, ganz wie ein Citat, wie sie ja auch zu den mehrmals wiederkehrenden Wendungen der Psalmen gehören. Und in der That waren die Zeiten Jeremias und schon früher die Tage der religiösen Kämpfe unter Manasse im hohen Grade geeignet, in den prophetischen Kreisen eine derartige religiöse Lyrik zu entwickeln.

Die Verwendung der Poesie im Dienste der Religion treffen wir aber auch auf einem viel weiteren Gebiete, ja auf einem so weiten, daß es überhaupt schwierig ist, die Grenzen der selbstständigen Dichtkunst scharf zu ziehen. Die Propheten benutzen in ihren Reden und Schriften nicht nur gelegentlich die Formen der Volkspoesie. Ihr Stil ist überhaupt in den meisten Fällen ein so entschieden rhythmischer, daß hier die Rhetorik unmittelbar in die Poesie hinübergleitet. Wahrscheinlich war dies von Anfang an ein Erbstück aus den Zeiten der alten Prophetenstellen, wo ja nach den ausdrücklichen Angaben des AT.s (1 Sa 10, 5; 2 Kg 3, 15; vgl. Ps 49, 5) die Schwesterkunst der Poesie, die Musik als Begeisterungsmittel benutzt wurde. Vielleicht darf man geradezu in den kunstvoll gebauten Strophen gegen die Nachbarvölker, mit welchen die Schrift des Amos beginnt, eine Nachahmung der älteren Weissagungen vermuten, die erst durch die unerwartete Übertragung auf Israel selbst in etwas Neues verwandelt werden. Ferner hat auch die religiöse Weisheitslehre des AT.s die Dichtkunst und ihre Formen nicht entbehren können. Die Weisheitslehrer schreiben nicht Lehrbücher oder Abhandlungen, sondern Werke, die man ihrer Form nach zu den dichterischen rechnen muß. Die Spruchdichter benutzen die gnomische Poesie mit ihren Gleichnissen und Rhythmen. Selbst der Verfasser des Buches Koheleth geht ab und zu in eine rhythmische Form über, so schmuck- und klanglos seine Darstellung auch an anderen Stellen ist, z. B. 3, 1—8. 12, 1—4. Und der Verfasser des Buches Hiob hat ein religiös-philosophisches Problem auf eine solche Weise behandelt, daß man ihn zu den großen Dichtern der Menschheit rechnen würde, wenn die ihn bewegende religiöse Frage nicht die volle Entfaltung seiner dichterischen Kraft zurückgehalten hätte.

4. Aus dem, was oben über das Verhältnis des AT.s zu der gesamten poetischen Litteratur der Israeliten bemerkt wurde, geht es hervor, daß eine charakterisierende Darstellung der israelitischen Poesie wesentlich auf die religiösen Dichterwerke angewiesen ist. Daraus folgt, daß die Ergebnisse einer solchen Darstellung möglicherweise einseitig sein werden und vielleicht zu modifizieren wären, falls auch die weltliche Poesie der Israeliten in ebenso großen Umfange wie die religiöse bewahrt wäre. So kann man bei der verschieden beantworteten Frage, ob die Israeliten eine dramatische Dichtkunst gehabt haben, streng genommen nur feststellen, daß eine solche in den religiösen Poesien des AT.s nicht vorkommt und auch sonst nicht erwähnt wird. Denn das Hohelied ist, wenn es richtig

verstanden wird, gewiß kein Drama; und das Buch Hiob ist nur eine Sammlung von Dialogen und Monologen, die von erzählenden Abschnitten eingerahmt sind. Das Wort כְּרֹאִי Nah 3, 6 braucht, selbst wenn es wirklich „Schaustück" bedeutet (vgl. das moabitische רית auf der Meša-Inschrift Z. 12), natürlich nicht denselben Umfang zu haben wie das ähnlich gebrauchte θέατρον 2 Ko 4, 9. Und die von Ewald in den Erzählungen der Genesis und in der Simsongeschichte entdeckten Spieldichtungen in fünf Akten sind wohl von keinem anderen als ihm selbst als solche erkannt worden. Aber damit ist freilich noch nicht bewiesen, daß die Israeliten in ihrer profanen Poesie keine Schauspiele gehabt haben, wenn auch eine solche Annahme in Anbetracht der Eigenart der semitischen Poesie überhaupt als ganz unwahrscheinlich bezeichnet werden muß. Ähnlich verhält es sich mit der epischen Poesie. Faßt man dies Wort in seinem ausgeprägtesten Sinne, so ist es selbstverständlich, daß ein Epos ganz undenkbar ist, überall wo die rein prophetische Religion herrschte, da diese jedes mythologische Element streng ausschloß. Da aber wenigstens ein semitisches Volk, die Babylonier, eine epische Dichtkunst besaß, so ist es immerhin möglich, daß dies auch in den israelitischen Kreisen der Fall gewesen sei, wo man mehr oder weniger auf dem Standpunkte der Naturreligion stand. Und merkwürdig ist es jedenfalls, daß die späteren Dichter nicht selten — natürlich nur als poetischen Schmuck — Bilder und Wendungen benutzen, die sich auf alte Mythen und deshalb vielleicht auf solche epische Dichtungen beziehen; vgl. z. B. Hi 3, 8. 9, 13; Ps 74, 13 f. Versteht man dagegen unter epischer Poesie nur dichterisch geformte Wiedererzählungen der alten Heldengeschichten, so haben die Israeliten, wie schon bemerkt, die Erinnerung an die alten Zeiten mit Vorliebe in dieser Form bewahrt.

Versucht man nun mit diesem Vorbehalte einen Überblick über die Hauptformen der israelitischen Poesie zu gewinnen, so bietet die schon mehrfach benutzte Einteilung in שִׁיר (lyrisches Lied) und מָשָׁל (Spruch mit tieferer Bedeutung) unstreitig das bequemste Einteilungsprinzip. Das lyrische Lied umfaßt auf dem profanen Gebiete die Liebeslieder, die Kampflieder, die Totenklagelieder u. s. w., auf dem religiösen alle die Liederarten, die wir im Psalter und in den verwandten Abschnitten des ATs. (Ex c. 15; Dt c. 32; 1 Sa c. 2; Nah c. 1; Hab c. 3, Threni u. s. w.) treffen. Als besondere durch ihren Inhalt charakteristische Arten der religiösen Lyrik nennt das AT. selbst die תְּפִלָּה das Gebetslied (Ps 71, 1; 86, 1; 90, 1; 102, 1; 142, 1; Hab 3, 1; vgl. die Unterschrift zu Ps 72) und die תְּהִלָּה das Loblied (Ps 145, 1) — während es bei anderen Benennungen wie מִכְתָּם, מַשְׂכִּיל und שִׁגָּיוֹן, wegen ihrer Dunkelheit nicht zu entscheiden ist, ob sie den Charakter des Inhalts oder eine besondere Kunstform angeben. In der That lassen sich auch alle religiösen Lieder des AT.s trotz ihres reich nuancierten Inhalts unter jene beiden Begriffe: Gebet und Lobgesang subsumieren, indem die Klagelieder (die קִינוֹת, wie man später in Anlehnung an die Benennung der Totenklagelieder sagte) unter die erstgenannten, die historischen und die Naturpsalmen unter die zweite Kategorie eingegliedert werden können.

Umfassender und mannigfaltiger sind die Dichtungen, die man unter dem Namen מָשָׁל zusammenfassen kann. Das Wort selbst erklärt man am besten als eine Darstellung, die sich nicht an das Gefühl, sondern an das Nachdenken wendet. Das lyrische Lied drückt eine Stimmung einfach und durchsichtig aus. Der Maschal dagegen ist komplizierter, verbindet gern scheinbar Heterogenes und hat häufig eine Form, in der mehr liegt, als man beim ersten Blick zu finden meint. So bezeichnet das Wort die Sentenzen, die in konzentrierter und darum oft dunkler Form eine Erfahrung oder eine sittliche Wahrheit ausdrücken, vgl. 1 Sa 24, 14; Ez 12, 22 f.; 18, 2 f.; Spr 1, 1; 10, 1; 25, 1; 1 Kg 5, 12 u. s. w., aber auch einen Vortrag, worin ein Denker die Resultate seiner Grübelei darlegt, Hi 27, 1; 29, 1; ferner die geheimnisvoll dunkle Rede eines Sehers Nu 23, 7. 18 oder eine allegorische Einkleidung Ez 17, 2; 24, 3; endlich auch die Spottreden und -lieder mit ihren nur den Eingeweihten verständlichen Anspielungen und Spitzen, Jes 14, 4; Mi 2, 4; Hab 2, 6. Es kommen aber im AT. noch allerlei dichterische Abschnitte vor, die unter den Begriff Maschal einzureihen sind, wenn auch das Wort selbst nicht ausdrücklich benutzt wird. Folgendes Verzeichnis faßt alle wesentlichen Arten dieses gesamten Gebietes zusammen: 1. Sentenzen in dem oben angegebenen Sinne, Namen: מְשָׁלִים und חִידוֹת Rätsel Spr 1, 6, מְלִיצָה versteckte Bilderrede Spr 1, 6; 2. das eigentliche Rätsel, חִידָה, Ri 14, 12 ff.; 1 Kg 10, 1; 3. Fabeln Ri 9, 7 f.; 2 Kg 14, 9 f.; 4. Parabeln 2 Sa 12, 1 ff.; 14, 6 ff.; Jes 5, 1 ff.; 28, 23 ff.; 5. Allegorien, Namen: מָשָׁל Ez 17, 2; 24, 3, חִידָה Ez 17, 2; 6. Satiren, Spottlieder, Namen: מָשָׁל, Hab 2, 6 auch מְלִיצָה und חִידוֹת; 7. größere Dichtungen oder Vorträge, worin die Weisheitslehrer

ihre Gedanken darlegten, wie Ps 49, Spr 1—9, das Buch Koheleth und, als glänzendstes Beispiel, das Buch Hiob; Namen: מָשָׁל vgl. oben und Ps 49, 8, wo auch das Wort חִידָה vorkommt; 8. lehrhafte Darstellungen der alten Geschichte wie z. B. Ps 95 und besonders Ps 78, wo V. 2 die Namen מָשָׁל und חִידוֹת ausdrücklich dafür stehen; endlich 9. die prophetische Litteratur, die nach einer Seite hin als eine große Lehrdichtung betrachtet werden kann, vgl. Nu 23, 7; 18, wo מָשָׁל, und Nu 12, 8; Da 5, 12, wo חִידָה damit in Verbindung gebracht wird. Aus dieser Übersicht geht zugleich hervor, daß die Grenze zwischen der lyrischen und der Maschal-Dichtung fließend ist, indem z. B. die historischen Lieder auch als lyrische Lieder betrachtet werden können, und die Propheten häufig rein lyrische Formen benutzen.

Der hier skizzierte Überblick über die Arten der uns bekannten alttestamentlichen Poesie lehrt uns, daß sie sich bei den Israeliten auf dem Standpunkte befand, wo die Dichtkunst nicht Selbstzweck ist, sondern im Dienste anderer Interessen steht. In ihrer volkstümlichen Form drückte sie die Gefühle des Volkes bei Festen, freudigen oder traurigen Ereignissen aus; in ihrer ausgebildeten Gestalt diente sie der Religion, der praktischen Moral oder der Weisheitslehre. Ein leerer Schmuck war sie freilich nicht; vielmehr wäre die alttestamentliche Religion ohne ihre Hilfe nicht im stande gewesen, ihr innerstes Leben auszudrücken, da die dichterische Form allein es vermochte, die erhabenen Ausdrücke für die Beschreibungen der Offenbarungen und der Thaten Gottes und die tief ergreifenden Töne für die Gebete, die Klagen und den Jubel der Frommen zu finden. Aber sie blieb Dienerin, und von der Selbstständigkeit und der schöpferischen Kraft dieser Kunst hatte man offenbar nur einen schwachen Begriff, selbst wenn das Wort מַעֲשַׂי einmal in einem Sinne benutzt wird, der merkwürdig an das griechische *ποίημα* erinnert (Ps 45, 2). Ab und zu kommen wohl Stellen vor, wo der Dichter sich sozusagen emanzipiert, und wo man deutlich merkt, daß die reine Freude an den Phantasiebildern ihn erfüllt; vgl. z. B. die Schilderung der auf Sisera wartenden Frauen am Ende des Deboraliedes; die Beschreibung der Belagerung Ninives mit den rasselnden Wagen, den rotgekleideten Kriegern und den blitzenden Waffen im Buche Nahum, das schon Hieronymus mit einem Gemälde verglichen hat; die bunte, durch ihre Weitläufigkeit äußerst malende Schilderung des tyrischen Marktes bei Ezechiel; die meisterhaften jesajanischen Schilderungen der anarchistischen Auflösung des Staates (Jes c. 3) und der Selbstvergötterung des assyrischen Welteroberers (c. 10); vgl. noch das Buch Hiob, wo die auftretenden Personen mit unverkennbarer Kunst individualisiert und charakterisiert sind, und vor allem das Hohelied, das sich von allen alttestamentlichen Gedichten am freiesten bewegt. Aber meistens schmiegt sich die dichterische Form dem einem anderen Gebiete entnommenen Stoffe treu an und sucht nur den Gedankeninhalt klar auszudrücken. Doch bewährt die alttestamentliche Poesie sich gerade in dieser ihrer Abhängigkeit als echte Poesie; denn die Einkleidung des Stoffes ist meistens nicht nur treffend und ausdrucksvoll, sondern auch, ästhetisch betrachtet, rein, frisch und schön. Fälle, wo die poetische Einkleidung ein stereotyper Formalismus geworden ist, oder wo sie in ihrem Bestreben, den Gedankeninhalt auszudrücken, unpoetisch, ja abstoßend wirkt (vgl. Ez c. 16. 23), sind verhältnismäßig selten.

5. Was die Kunstformen der alttestamentlichen Poesie betrifft, so befindet man sich hier auf einem schwankenden Boden, wo die wirklich feststehenden Ergebnisse bald aufgezählt sind. Doch sind die neueren Bestrebungen auf diesem Gebiete gewiß nicht ganz erfolglos geblieben, wie aus der folgenden Übersicht hervorgehen wird.

a) Die Poesie begnügt sich wie die Rhetorik nicht mit alltäglichen und deshalb platten Ausdrücken, sondern sucht oder schafft volltönende Worte und Wendungen und liebt besonders seltene oder alte Ausdrücke, die schon durch ihren Klang den Hörer in Stimmung setzen. So giebt es auch im Hebräischen einige Ausdrücke, die nur oder beinahe nur in der Poesie vorkommen (z. B. das relative זוּ), wiewohl der Abstand zwischen der gewöhnlichen und der poetischen Diktion lange nicht so groß war wie in den modernen Sprachen. Bekannt ist es auch, daß die hebräische Poesie die volltönende Suffixform mô (âmô, êmô) dem gewöhnlichen hem vorzieht, und daß sie häufig die Nominalendung â (fem. âtâ) als bedeutungslose Erweiterung der Nomina benutzt. Mit der Rhetorik teilt die Poesie auch die Vorliebe für Alliterationen, Assonanzen, Wortmalereien u. a. Doch finden nur die späteren Dichter Geschmack an einer starken Verwendung solcher Kunstmittel (vgl. z. B. Jes 24, 3 f. 16). Von einer bewußten Benutzung des Stabreimes als metrischen Mittels kann aber keine Rede sein; dazu sind die angeblichen Beweisstellen viel zu unregelmäßig und meistens der Art, daß der Dichter sich nicht anders hätte ausdrücken können.

b) Wo das Dichterische nicht ausschließlich im Inhalte selbst liegt, verlangt die Poesie eine vom Rhythmus beherrschte Form, was schon eine Folge ihrer nahen Verwandtschaft mit Musik und Tanz ist. Aber gerade hier hat die Untersuchung mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen. Während die Araber schon zu einer Zeit, wo sie noch nicht die Schreibkunst kannten, eine reich entwickelte Metrik besaßen, haben die alttestamentlichen Gedichte eine solche Form, daß viele immer noch jedes Suchen nach wirklichen Metren bei den Israeliten als erfolglos betrachten. Statt dessen suchen sie die spezifisch hebräische Kunstform in dem Gedankenrhythmus, dem sogenanten Parallelismus membrorum. Von dieser, als der gesichertsten Erscheinung, hat deshalb die Untersuchung auszugehen. Die reinste Form des Parallelismus liegt vor, wo der Inhalt eines nicht zu langen Satzes in variierter Form wiederholt wird, sodaß der zweite Satz wie ein Echo des ersten klingt — der sogenannte synonyme Parallelismus, den Lowth als ein Produkt der alten Wechsellieder betrachten wollte. Beispiele: Ps 2, 6: der im Himmel Thronende lacht | Jahwe spottet ihrer. Hi 6, 8: möchte mein Wunsch verwirklicht werden | möchte Jahwe meine Hoffnung erfüllen. Jes 5, 7: der Weinberg Jahwes ist das Geschlecht Israel | die Männer Judas seine Lieblingspflanzung. HL 8, 6: stark wie der Tod ist die Liebe | fest wie die Unterwelt die Leidenschaft u. s. w. Eine nur geringe Modifikation dieser einfachsten Form ist es, wenn nicht der ganze Satz, sondern nur ein Teil davon wiederholt wird, z. B. Hi 3, 8: es sollen ihn verwünschen die Tagesverflucher | die Männer, die den Drachen zu reizen verstehen. Auch bleiben die Verse innerhalb desselben Schemas, wo die parallelen Glieder sich wie Bild und Wirklichkeit entsprechen, z. B. Spr 11, 22: ein goldener Ring im Rüssel einer Sau | so ein schönes Weib ohne Anstandsgefühl. Hi 7, 9 u. s. w. Es kann aber auch der zweite Satz den ersten dadurch ergänzen, daß eine andere Seite derselben Sache hervorgehoben wird, sodaß die beiden Glieder sich wie Avers und Revers einer Medaille verhalten; z. B. Ct 7, 11: ich gehöre meinem Geliebten | und sein Verlangen steht nach mir. Besonders häufig bildet der zweite Satz einen Gegensatz zum ersten, weshalb Lowth den antithetischen Parallelismus neben dem synonymen aufstellte. Beispiele: Ps 18, 28: demütigen Leuten hilfst du | hochmütige Augen erniedrigst du. Spr 11, 1: falsche Wage ist Jahwe ein Greuel | volles Gewicht ist sein Wohlgefallen. Aber mit diesen beiden Arten sind die Texte der alttestamentl. Poesie durchaus nicht erschöpft, was Lowth dadurch ausdrückte, daß er den beiden erwähnten Formen noch den synthetischen Parallelismus beigesellte. In sehr vielen Fällen hängen die beiden Vergleiche nur auf irgend eine Weise zusammen, ohne sich als Parallelglieder zu entsprechen. So besteht der Doppelstichos häufig aus zwei Sätzen, die nur syntaktisch zusammenhängen; z. B. Ps 3, 3: Viele sagen von mir | es giebt keine Hilfe für ihn bei Gott; 30, 7: ich dachte in meiner Sicherheit | ich werde nimmer wanken; 11, 3: wenn die Grundpfeiler wanken | was vermag dann der Redliche; 86, 3: sei mir gnädig Jahwe | denn zu dir rufe ich alle Zeit. Hi 13, 16; Spr 11, 31 u. s. w. Oder ein längerer Satz wird in zwei Teile geteilt, die dann als die zwei Versglieder gelten, z. B. Ps 33, 14: von seinem Wohnsitze schaute er | auf alle Bewohner der Erde. Hi 23, 29: siehe, das alles thut Gott | zweimal und dreimal mit den Menschen. Bisweilen versuchen es die Dichter, in diesen Fällen den Doppelvers dem Parallelismus dadurch näher zu bringen, daß der nur angefangene Satz im zweiten Gliede wiederholt und dann vollendet wird; z. B. Ps. 96, 7: Gebt Jahve, Ihr Völker | gebt Jahve Herrlichkeit und Ehre; 29, 1; Ex 15, 16 u. s. w. Wo dies aber nicht der Fall ist, kann man eigentlich gar nicht von einem Parallelismus, sondern höchstens von einem Satzrhythmus sprechen. Sieht man deshalb im Gedankenparallelismus das eigentlich Konstitutive der hebräischen poetischen Kunstform, so muß man in diesen zahlreichen Fällen lauter unechte und sekundäre Parallelismen annehmen.

Die gewöhnliche Form des Parallelismus umfaßt zwei korrespondierende Glieder. Es giebt aber Fälle, wo der Gedanke einen dreimaligen Ausdruck findet, wobei freilich daran erinnert werden muß, daß solche Verse wohl ab und zu auf falscher Überlieferung oder unrichtiger Verseinteilung beruhen. So HL 4, 10: wie köstlich ist deine Liebe, Schwester Braut | wie viel köstlicher deine Liebe als Wein | der Duft deiner Salben als alle Wohlgerüche; Ps 6, 7; 54, 5 u. s. w. Gewöhnlich gehören in solchen Tristichen die beiden ersten oder die beiden letzten Glieder enger zusammen; auch kommt es vor, daß das letzte Glied nur einen Satzrhythmus mit dem zweiten bildet, z. B. Ps 2, 2: die Könige der Erde versammeln sich | die Herrscher beraten sich | gegen Jahwe und seinen Gesalbten. Ferner kann durch die Verdoppelung von zweien syntaktisch verbundenen Sätzen ein viergliedriger Parallelismus entstehen, z. B. Ps 114, 1 f.: da Israel aus Ägypten zog | das Geschlecht Jakob aus dem barbarisch redenden Volke | da ward Juda sein Heiligtum | Israel sein

Herrschaftsbereich; Dt 32, 11: wie ein Adler, der sein Nest aufstört | über seinen Jungen schwebt | breitete er seine Flügel aus, nahm sie auf | trug sie auf seinen Flügeln. Mi 5, 4. 14; vgl. auch unten S. 636 über die Klageliederverse. Die Massorethen bilden aus solchen Tetrastichen, wie es scheint ohne ein festes Prinzip, bald einen, bald zwei Verse. Auch kommen in den alphabetischen Klageliedern, wo 3 Disticha von demselben Buchstaben eingeführt werden (s. unten), Fälle vor, wo alle drei Disticha von demselben Parallelismus beherrscht werden und also Hexasticha vorliegen, z. B. Thr 1, 1. Sonst scheinen dagegen die Pentasticha und Tetrasticha, die man hat nachweisen wollen, besser in kleinere Parallelismen aufgelöst zu werden.

c) Während man, wie schon bemerkt, bei der Beschränkung der poetischen Form der alttestamentlichen Gedichte auf den Sinnparallelismus eine ganze Menge von Versen als unechte Parallelismen auffassen muß, stellt sich die Sache natürlich ganz anders, wenn man das Konstitutive der hebräischen Poesie in einem wirklichen Rhythmus sucht und den Parallelismus als häufige, aber nicht notwendige Begleiterscheinung betrachtet. So bezeichnet z. B. Merx den Parallelismus als ein rein rhetorisches Grundgesetz, das mit der poetischen Form in Verbindung treten kann und häufig muß, das aber noch lange nicht das Wesen der poetischen Form ausmacht. Ja Grimme will geradezu den Parallelismus aus dem Rhythmus ableiten, indem er meint, daß man, da die sehr häufig vorkommenden Disticha mit 2×3 Hebungen zu ihrer Ausfüllung ungewöhnlich lange Sätze fordern würden, das nötige Material für die Ausfüllung eines solchen Spatiums durch die Verdoppelung eines gewöhnlichen Satzes gewonnen hat. Hiermit stehen wir vor der vielbehandelten, ebenso eifrig bejahten wie verneinten Frage, ob sich in der hebräischen Poesie regelrechte Versmaße nachweisen lassen. Die Behauptung, daß die Israeliten Versmaße gehabt haben, ist alt. Nach Josephus (Arch. 2, 346. 4, 303. 7, 305) hat Mose zwei Lieder (Ex c. 15. Dt c. 32) in Hexametern, und David Gedichte in Trimetern und Pentametern geschrieben. Ähnliche Angaben findet man bei Eusebius. Und Hieronymus beruft sich nicht nur auf das Zeugnis dieser Vorgänger, sondern bringt selbst verschiedene Angaben, die ohne Zweifel auf seinen eigenen Beobachtungen beruhen und den Eindruck wiedergeben, den die Recitation der alttestamentlichen Verse auf ihn gemacht hat. So sagt er in seiner Vorrede zum Buche Hiob: hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non earumdem syllabarum sed eorumdem temporum; und in der Vorrede zu den Klageliedern bemerkt er: daß c. 1. 2 u. 4 in Sapphischen Metren geschrieben seien quia tres versiculos, qui sibi connexi sunt et ab una litera excipiunt, heroicum comma concludit, während dagegen c. 3 in Trimetern abgefaßt sei. Bei diesen Angaben ist nun freilich nicht zu übersehen, daß ihre Verfasser deutlich die Absicht haben, die Geringschätzung der hebräischen Poesie bei ihren klassisch gebildeten Lesern zu überwinden, und daß deshalb ihre Zusammenstellungen der hebräischen Metren mit den griechischen mit Vorsicht aufgenommen werden müssen, wenn es billigerweise auch nicht verkannt werden darf, daß sie ihren Lesern nur auf diese Weise einen Begriff von der Sache geben konnten. Jedenfalls aber darf die Beschreibung, die ein Mann wie Hieronymus von der Recitation der hebräischen Lieder giebt, nicht ohne weiteres als belanglos ignoriert werden. Diese Zeugnisse in Verbindung mit dem nicht hoch genug anzuschlagenden Gewinn, den eine Einsicht in die metrischen Formen der alttestamentlichen Poesie der Exegese und der Kritik brächte, haben nun eine Reihe von Gelehrten angespornt, nach dem Schlüssel zu diesem Geheimnis zu suchen. Sehen wir von den älteren Versuchen dieser Art ab, so lassen sich die neueren Hypothesen in zwei Hauptgruppen zusammenfassen. Einige wie Merx, Bickell, und Gietmann meinen bei den Israeliten dieselbe Metrik annehmen zu müssen, die in der syrischen Poesie, den serbischen Heldengedichten und den neueren romanischen Sprachen vorliegt. Hiernach würde eine bestimmte Zahl von Silben den Rhythmus bilden. Bickell, der diese Theorie am eifrigsten und scharfsinnigsten ausgearbeitet hat, hat die Versform der Hebräer näher dahin bestimmt, daß von den Silben, die das Versmaß ausmachen, jede zweite Silbe betont gewesen ist, und zwar immer die vorletzte des Stichos, wonach Sticha mit gleicher Silbenzahl trochäisch, Sticha mit ungleicher Zahl jambisch werden. Dabei stellt er ein ganzes System von Regeln auf, nach welchem verschiedene Silben ab und zu apostrophiert, Halbvokale bald gezählt, bald nicht beachtet, die Suffixe geändert, die Formen Jahwe und Jah umgetauscht werden können u. s. w. Andere dagegen wie Ley, Neteler, Briggs, Grimme, Duhm, Bertholet, Gunkel, zählen nur die Hebungen und finden in ihrer Zahl das Maßgebende für den Rhythmus. Die Zahl der zwischen den Hebungen stehenden unbetonten oder schwächer betonten Silben sind dagegen unwesentlich für den Charakter

des Metrums. Von den Vertretern dieser Theorie haben in erster Linie Ley und Grimme es versucht, die Gesetze und Formen der alttestamentlichen Poesie näher anzugeben. Nach Ley kommen folgende Versmaße vor: Hexameter, Oktameter, Dekameter und elegische Pentameter; von diesen können die Hexa- Okta- und Dekameter auf verschiedene Weise in kleinere Teile zerlegt werden. Innerhalb desselben Gedichtes können verschiedene Versmaße mit einander wechseln. Grimme dagegen läßt die Langverse (die er Strophen nennt) beliebig aus 2—4 Stichen mit 2—5 Hebungen bestehen, meint aber, daß die Sticha innerhalb desselben Gedichtes dieselbe Taktart haben müssen, so daß vier- und dreihebige, und vier- und fünfhebige sich gegenseitig ausschließen, während vierhebige mit zweihebigen, und fünfhebige (2+3) mit zwei- und dreihebigen wechseln können — eine Regelmäßigkeit, die freilich dadurch etwas beschränkt wird, daß dreihebige Sticha nicht selten neben zwei- und vierhebigen vorkommen, dann aber als katalektische Verse zu betrachten sind.

Bei der Beurteilung dieser Systeme kann man gewiß nicht vorsichtig genug sein. Es finden sich hier Schwierigkeiten, die selbst die überzeugtesten Metriker schließlich nicht leugnen können. Jede Metrik beruht nicht nur auf Gesetzen, sondern auch auf unberechenbaren Größen, die kein Scharfsinn entdecken kann, wo jede Tradition fehlt. Aber selbst die Versuche, nur das auf Gesetzen Ruhende zu finden, stoßen auf ernste Schwierigkeiten. Hierher gehört erstens, daß wir die alte Aussprache des Hebräischen nicht kennen, sondern nur die von den Massorethen fixierte; und doch sind wir allein auf diese angewiesen, da sie jedenfalls viel besser ist, als die von einzelnen Metrikern versuchte Rekonstruktion der ursprünglichen Aussprache. Ferner ist der alttestamentliche Text nichts weniger als diplomatisch genau überliefert, wie in zahlreichen Fällen zwingend nachgewiesen werden kann, und doch kommt es bei eingehenderen Untersuchungen dieser Art auf die peinlichste Genauigkeit der Grundlage an, wenn man nicht Gefahr laufen soll, aus falsch überlieferten Stellen Regeln zu abstrahieren. Endlich liegt unzweifelhaft eine Schwierigkeit in den unsicheren Grenzen der alttestamentlichen Poesie. Die Massorethen haben nur die Bücher אמת (Psalmen, Sprüche und Hiob) mit poetischer Accentuation versehen. Dieses ist entschieden unrichtig, da andere Schriften oder Abschnitte von Schriften ebenso gut rein poetisch sind wie jene. Aber trotzdem fragt es sich, ob wir überall dieselben Kunstformen vor uns haben. Es macht nämlich einen wesentlichen Unterschied, ob das Rhythmische wie in den gesungenen Liedern von der Musik mit ihrem strengeren Takte abhängt oder ob es nur als eine letzte Steigerung des rhetorischen Schwungs zu betrachten ist. So sicher es ist, daß die meisten prophetischen Schriften eine rhythmische Form haben, so sehr muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß ihre Rhythmik, wo sie nicht deutlich volkstümliche Liedformen benutzen, einen freieren, elastischeren Charakter gehabt haben kann als die eigentliche Lyrik. Selbst wenn vielleicht die professionellen Propheten größeres Gewicht auf solche Formen gelegt haben, so fällt es doch nicht leicht, sich die großen, geistig freien Propheten als überall von Versfüßen und Strophenschemata abhängig vorzustellen. Aber trotz diesen verschiedenen Schwierigkeiten ist es nach unserer Auffassung unrichtig, sich einfach ablehnend zu diesen Untersuchungen zu stellen und zu verkennen, daß hier einige, wenn auch bescheidene Fortschritte zu verzeichnen sind. Damit meinen wir freilich nicht das besonders von Bickell verteidigte System, so sehr man seine Unermüdlichkeit und seinen Scharfsinn bewundern muß. Er ist freilich in der vorteilhaften Lage, die meisten Einzelheiten, die man gegen seine metrische Praxis geltend machen kann, mittels syrischer Analogien zurückweisen zu können. Aber daß solche Licenzen und Unregelmäßigkeiten bei den Syrern vorkommen, würde natürlich nur dann für das Alte Testament beweisend sein, wenn man sonst nachweisen könnte, daß die Israeliten dieselbe Metrik gehabt haben. Aber das ist es eben, was nicht bewiesen werden kann und vielmehr als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden muß. Bickells Transskriptionen machen, sprachlich betrachtet, einen sehr befremdlichen Eindruck und entfernen sich zu sehr von der massorethischen Form des Hebräischen. Und dazu kommt der nicht unwesentliche Umstand, daß seine Theorie mit den oben erwähnten Angaben des Josephus und Hieronymus unvereinbar ist, was also involvieren würde, daß man zu der Zeit dieser Männer jede Erinnerung an das wirkliche Wesen der alttestamentlichen Metrik verloren haben müßte. Um so wahrscheinlicher ist es dagegen, daß die Systeme der anderen Gruppe im wesentlichen das Richtige getroffen haben, wenn es auch unzweifelhaft ist, daß die von Ley und besonders von Grimme aufgestellten Berechnungen und Regeln weit über das hinaus führen, was man wissen kann, wo jede nähere Tradition fehlt. Aber für die wesentliche Richtigkeit des Systems, wonach der Rhythmus auf der Zahl der Hebungen ruht, sprechen gewiß sehr gewichtige Gründe. Erstens kann man bei dieser Annahme bei der massorethischen Form der Sprache

stehen bleiben, da die darin angegebene Accentuation das nötige Material liefert. Ferner gelangt man mit Hilfe dieses Systems trotz der Unsicherheit der Textüberlieferung in sehr vielen Fällen zu befriedigenden Resultaten, und namentlich wird man kaum in Abrede stellen können, daß Doppelsticha mit 2×3 Hebungen so häufig vorkommen, daß diese als das normale Metrum der Israeliten bezeichnet werden dürfen. Eine weitere Bestätigung findet diese Annahme weiter in den erwähnten Angaben bei Josephus und Hieronymus, die ebenso leicht mit dem Hebungssysteme vereinbar sind, wie sie das Silbensystem ausschließen. Was z. B. Hieronymus über die Hexameter mit unregelmäßigen, aber im gleichen Tempo gesprochenen Füßen im Buche Hiob sagt, ist in der That eine sehr treffende Beschreibung der hier herrschenden Doppelsticha mit 2×3 Hebungen, die von unbetonten Silben in wechselnder Zahl umgeben sind. Dazu kommt endlich jetzt die sehr wesentliche Analogie, die die babylonische Poesie zu bieten scheint. Hatte man schon früher in dieser Litteratur einen an den hebräischen erinnernden Parallelismus membrorum erkannt, so hat Zimmern auf eine Anregung Gunkels hin nachzuweisen gesucht, daß die babylonischen Verse bestimmte Hebungen enthalten, und daß z. B. das Schöpfungsepos aus Schriften zu je 2 Versen mit je 2 Halbversen zu je 2 Hebungen besteht. Später hat er eine direkte Bestätigung dieser Annahme in einer neubabylonischen Tafel gefunden, wo die Zeilen durch 3 vertikale Linien in 4 Teile geteilt werden, was nach seiner Meinung nur bedeuten kann, daß hier Verse mit 4 Hebungen vorliegen. Ist diese Annahme richtig, so ist es in der That von nicht geringer Bedeutung für die biblische Metrik zu sehen, wie hier die kleinen Versglieder gewöhnlich aus einem Worte (Substantiv, Adjektiv oder Verbum) bestehen, häufig aber auch neben dem Hauptworte auch kleinere Satzteile wie Präpositionen, Negationen, Kopula, Relativpronomen und ab und zu Konstruktformen umfassen.

Über eine besondere Form der hebräischen Metrik, das sogenannte Kina- oder Klagelieder-Metrum, haben besonders die Untersuchungen Buddes Licht verbreitet. In den meisten alttestamentlichen Klageliedern (freilich nicht 1 Sa 1, 17 ff. 3, 38 f.) findet man ein eigenartiges Schema, wo auf einen Stichos von gewöhnlicher Länge ein kürzerer wie abgebrochener Stichos folgt; z. B. Am 5, 2: gefallen ist sie, steht nicht auf | die Jungfrau Israel || auf eigener Erde liegt sie hingestreckt | niemand richtet sie auf; Ez 19, 2: wie war doch deine Mutter eine Löwin | unter den Löwen || sie lagerte inmitten von Löwen | zog Junge groß; Jes 1, 21 ff., 14, 4 ff. und die Klagelieder c. 1—4. Was das Verhältnis dieses Rythmus zu dem Parallelismus betrifft, so steht ab und zu das kürzere Glied in parallelen Verhältnissen zu dem längeren, z. B. Jes 14, 4. 8. 10, aber häufig bilden erst die Disticha den Parallelismus, so daß wir hier die oben erwähnten Tetrasticha vor uns haben. In Bezug auf das Metrum ist zu bemerken, daß der erste Stichos sehr häufig 3, das kürzere Glied 2 Hebungen hat, wenn auch andere Formen vorkommen. Ley und Grimme wollen freilich in solchen Gedichten 5 hebige Verse erkennen. Aber dazu ist die ganze Erscheinung viel zu häufig und unverkennbar. Das kürzere Glied hebt sich meistens so deutlich vom übrigen ab, daß man es nicht unmittelbar mit dem ersten Stichos verbinden kann, während die wenigen Abweichungen als Abschreibefehler aufgefaßt werden können. Und wenn Grimme den Ursprung dieses Metrums nicht in den Ergüssen der Klageweiber, sondern eher in den Orakeln und Beschreibungen der Propheten suchen will, so spricht hiergegen einerseits die Regelmäßigkeit, womit es gerade in den Klageliedern auftritt, andererseits der Umstand, daß ein solcher Rhythmus, dessen zweites Glied wie abgebrochen und dumpf verhallt, ganz besonders geeignet ist, die Stimmung der Frauen auszudrücken. Freilich findet sich dieser Rhythmus auch in einigen Gedichten mit anderem Charakter, z. B. Ps 19, 8 ff., 65, 5—8, 84, 2 f. 101; Jes 32, 9—14; aber hier darf man wohl annehmen, daß der Kinarhythmus sekundär als reine Kunstform Anwendung gefunden hat.

d) Von weiteren Kunstformen der alttestamentlichen Poesie ist noch besonders die in einzelnen Liedern vorliegende alphabetische Reihenfolge der Verse oder Teile hervorzuheben, s. Ps 9 f. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145; Klagelieder 1—4; Spr 31, 10 ff. und ohne Zweifel auch Nah 1, 2—2, 3 (und nach Bickell Sir 51, 13—20). Diese Form wurde auf ziemlich variierende Weise benutzt. So beginnt Ps 111, 112 jeder Halbvers mit einem neuen Buchstaben, Nah 1; Ps 25. 34. 145; Spr 31, 10 ff.; Thr c. 4 jedes Distichon, Ps 9 f. 37 jedes Tetrastichon, Thr c. 1. 2 jedes Hexastichon, indem die drei zusammengehörenden Disticha dem Kinarhythmus folgen; Thr c. 3 ist ähnlich gebaut, aber hier steht derselbe Buchstabe vor allen drei Disticha; im 119. Psalm endlich steht derselbe Buchstabe 8mal vor 8 Disticha, so daß der Psalm eine

Länge von 176 Versen erhalten hat. In mehreren dieser Lieder kommen kleinere Abweichungen von der Reihenfolge vor, in anderen sind die Unregelmäßigkeiten so groß, daß die alphabetische Ordnung gerade noch durchschimmert (Ps 9 f.; Nah c. 1). Da nun die Annahme, daß die Verfasser ihre Absicht, alphabetische Lieder zu schreiben, nur halb ausgeführt haben sollten, eine sehr unbefriedigende ist, so muß man gewiß in solchen Fällen die Erklärung der Unregelmäßigkeiten in mangelhaften Abschriften oder in späteren Bearbeitungen der Lieder suchen. Und in der That ist es Gunkel und Bickell gelungen, durch eine Reihe von mehr oder weniger wahrscheinlichen Änderungen den ursprünglichen Text von Nah c. 1 zu rekonstruieren, wodurch sie zugleich den Beweis für den Grad, bis zu welchem die Form eines alttestamentlichen Gedichtes entstellt werden konnte, geliefert haben.

Diejenigen alphabetischen Lieder, deren Anfangsbuchstaben mehr als ein Distichon einleiten, zeigen uns, daß die alttestamentlichen Dichter ab und zu die Sticha ihrer Gedichte zu größeren Einheiten von regelmäßiger Form bis zu einer Länge von 8 Disticha zusammengefaßt haben. Zu demselben Resultate führen auch andere Gedichte, wo die Liedwenden durch regelmäßig wiederkehrende Kehrverse von einander getrennt werden. So z. B. in den ursprünglich zusammengehörenden Psalmen 42 und 43 die Verse 42, 6. 12, 43, 5; ferner Ps 57, 6. 12. 59, 10. 18. 80, 4. 8. 20 und Ps 46, wo der Kehrvers das erste Mal (v. 4) ausgefallen zu sein scheint. Die gelegentlich auftretenden Verschiedenheiten bei der Wiederholung dieser Kehrverse können wohl ab und zu auf Textfehlern beruhen, sind aber in anderen Fällen ohne Zweifel beabsichtigt, z. B. Ps 49, 13 und 21. Auch die prophetischen Schriften benutzen ab und zu ähnliche Formen, wodurch eine deutliche Gliederung der Rede hervortritt z. B. Am c. 1 f. 4, 6, 6 ff.; Jes 9, 7 ff. Auch können die Schriften durch einen gleichlautenden Anfang deutlich gemacht werden, z. B. durch das Wort Wehe! Jes 5, 8 ff.; Hab 2, 6 ff. Gestützt auf solche Thatsachen haben nun mehrere nach dem Vorgang Kösters gemeint, daß alle alttestamentlichen Gedichte in ähnliche mehrere massorethische Verse umfassende Abschnitte geteilt sein müssen, wobei man dann darüber gestritten hat, ob die Zahl der einzelnen Sticha (so Sommer, Delitzsch u. a.) oder die Zahl der Disticha bez. Tristicha (so Hupfeld) als das Konstitutive im Strophenschema zu betrachten sei. Wo aber keine deutlichen Trennungszeichen vorliegen, können die Strophen sich nur dadurch bemerklich machen, daß nicht zu große Abschnitte von derselben Länge mit Regelmäßigkeit aufeinander folgen. Aber dies hat man in den meisten Fällen nicht nachweisen können. Stichische Strophenschemata wie z. B. 4. 4. 8. 4. 4 oder 5. 3. 3. 7 oder 8. 10. 6. 8. 6. 8. 6 (so Delitzsch in den Psalmen und im Buche Hiob) sind dem rhythmischen Gefühle unzugänglich und bedeuten in Wirklichkeit rein logische Gedankenabschnitte, die noch dazu von den verschiedenen Auslegern verschieden bestimmt wurden. In neuester Zeit hat D. H. Müller versucht, der Strophenhypothese eine festere Grundlage zu geben, indem er in den prophetischen Schriften ein System von Wechselbeziehungen (**Responsio, Concatenatio, Inclusio**) nachweisen will, durch die sich die Strophen für das Auge mit geometrischer Regelmäßigkeit abheben sollen. Aber einen wirklichen Fortschritt wird man in diesem System kaum erkennen können; dazu ist, von den schon längst beobachteten Fällen abgesehen, die Einteilung des Textes zu willkürlich und die angeblichen Wechselbeziehungen zu dürftig. So bestehen nach Müllers Angaben die Wechselbeziehungen Jes c. 6 in „und ich sah den Herrn" v. 1 und „und ich hörte die Stimme des Herrn" v. 8 einerseits, und in „da sprach ich" v. 4 und v. 11 andererseits, und auf dieser Grundlage wird das ganze Kapitel in zwei symmetrische Hälften von 3, 10 und 10 Zeilen geteilt, obschon wohl niemand bisher verkannt hat, daß die Erzählung dieses Kapitels zum größten Teile die reinste Prosa ist. Als ganz verfehlt muß aber die Chorhypothese bezeichnet werden, womit die Strophenhypothese gestützt werden soll. Da die rein geometrischen Korrespondenzen den Hörern natürlich unerfindlich bleiben mußten, sollen die Strophen dadurch kenntlich gemacht worden sein, daß sie von abwechselnden Chören gesungen wurden. Und so kommt der Verfasser zu dem sonderbaren Resultate, daß Amos bei seinem Auftreten in Bethel von einem Chor begleitet gewesen ist, der abwechselnd mit ihm die Strophen und Antistrophen des 1. Kapitels gesungen hat. Deutlicher kann es sich wohl nicht zeigen, wie gefährlich es ist, den Unterschied zwischen der eigentlichen Poesie und den prophetischen Schriften zu ignorieren. Die Resultate der bisherigen Strophenforschung müssen deshalb im allgemeinen als verschwindend gering bezeichnet werden. Eine Ausnahme, die auf größeres Vertrauen rechnen kann, bilden nur die neuerdings gemachten Versuche, hier und da kleine, ganz regelmäßig verlaufende Liedwenden nachzuweisen, vgl. z. B. Bertholets Zerlegung von Ez c. 15 in lauter Vierzeilen oder Bickells und Duhms

entsprechende Gliederung von Hi c. 3, wo das Resultat freilich nur durch eine Reihe von Umstellungen und Streichungen gewonnen wird.

Nachschrift. Seitdem obiger Text geschrieben und eingeschickt wurde, hat Professor Sievers die Frage nach der alttestamentlichen Metrik zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht. Seine Ergebnisse enthalten einerseits eine Bestätigung des von andern in betreff der Zahl der Hebungen u. s. w. Gefundenen, andererseits führten sie zu dem Resultate, daß sich in den alttestamentlichen Schriften ein einheitlicher und bestimmter, sowohl für Recitation wie für Gesang geeigneter Rhythmus nachweisen lasse, der in seiner Sprechform am einfachsten als ein pseudo-anapästischer bezeichnet werden könne; in ihrer vollen Form erscheinen die Füße als × × ́, d. h. wie im deutschen gesprochenen Anapäst folge auf zwei sprachlich unbetonte Silben von beliebiger Quantität eine sprachlich lange Hebung (z. B. wajjišmán ješurûn wajjibʿât Dt 32, 15); doch könne ohne weiteres die erste Senkungssilbe eines jeden Fußes fehlen, wobei dann ihre Zeit der vorausgehenden Hebung zugeteilt werde, die dadurch überdehnt erscheine (z. B. ki jirʾē ∾ kī ʾäzelath jād v. 36). Eine weitere Darstellung dieser Ergebnisse, die, bis auf einzelne typische Ausnahmen, durchgängig auf der massorethischen Aussprache des Textes ruhen, wird demnächst in den Abhandlungen der SGW veröffentlicht werden.

F. Buhl.

Didaskalia s. Bd I S. 735,21—736,15.

Didymus, der Blinde, von Alexandrien, gest. 394. — Bibliographisches. 1. Vollständige Ausgabe aller erhaltenen Schriften und Bruchstücke in MSG 39, 269—1818. Hier (p. 215—268) auch die von F. Mingarelli gesammelten Veterum de Didymo testimonia. Ueber Einzelausgaben s. u. im Text. 2. J. A. Mingarellius, de Didymo commentarius, Bononiae 1769, als Einleitung zu M.s Ausgabe der Bücher de trinitate (s. u.) erschienen: abgedruckt MSG 39, 139—216; H. E. F. Guerike, de schola quae Alexandriae floruit catechetica commentatio 1, Hal. Sax. 1824, 92—97; 2, 83—95. 332—378; G. Chr. F. Luecke, Quaestiones ac Vindiciae Didymianae, Gotting. 1829—32 (U. Pr.); s. u. Vgl. ferner J. A. Fabricius, Bibl. Graec., ed. Harles. 9, 1804, 269—277; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 290—293; J. Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. 1, Oenip. 1890, 631—633. Aeltere Litteratur auch bei U. Chevalier, Répert. des sources histor. 574 u. 2552.

Didymus, einer der letzten Lehrer und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (s. d. A. Bd I S. 356,20 und Philipp. Sidet. bei Dodwell Diss. in Iren., Oxon. 1689, 488) und einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit (vgl. außer den vielen christlichen Lobeserhebungen auch das Urteil des Libanius, Ep. 321 ad Sebastianum), starb nach Palladius (Hist. Laus. 4) 85 Jahre alt. Da er 392, als Hieronymus sein Büchlein de viris illustribus herausgab, das 83. Lebensjahr überschritten hatte (vir. ill. 109), so mag er 309 geboren und 394 (395) gestorben sein. Nach Palladius, der diese Nachricht von Didymus selbst empfangen haben will, verlor er vierjährig das Augenlicht (anders Hieron. Chron. Abr. 2388: post quintum nativitatis suae annum luminibus orbatus). Die schwere Heimsuchung schlug ihm zum Segen aus. Hieronymus (Ep. 69, 2) hat eine hübsche Anekdote aufbewahrt. Der h. Antonius besucht einst den Didymus und fragt ihn, ob er seine Blindheit betrauere. Didymus zögert zunächst, um endlich zuzugeben, daß er sein Unglück schwer empfinde. Da meint Antonius: „Ein weiser Mann wie Du sollte nicht trauern, daß er verloren hat, was Mücken und Ameisen besitzen; er sollte vielmehr jubeln über den Besitz des inneren Lichts, das nur Heiligen und Aposteln gegönnt ist". Ganz nach Innen gerichtet, betete und arbeitete der Blinde Tag und Nacht. Was man ihm vorlas, prägte er seinem außerordentlich gut begabten und durch beständige Wiederholung geschärften Gedächtnis ein, so daß er eine ausgebreitete Kenntnis auch der profanen Wissenschaften sich anzueignen vermochte (Rufin. H. E. 2, 7). An der Katechetenschule wirkte er über fünfzig Jahre; unter seinen Schülern waren Hieronymus und Rufin. Durchaus orthodox in der trinitarischen Frage, ist er dem Schicksal nicht entgangen, als Origenist (vgl. besonders seine Erklärung der katholischen Briefe) verdächtigt zu werden. An einer Reihe von Stellen hat schon Hieronymus darauf hingewiesen, daß D. vor den Ketzereien des großen Alexandriners nicht zurückgeschreckt sei. Daß er vom fünften allgemeinen Konzil (553) zusammen mit Euagrius Ponticus (s. d. A.) wegen seiner Irrlehren über Präexistenz und Apokatastasis anathematisiert worden sei, ist freilich nicht zu erweisen (vgl. Hefele, Conciliengesch. 2², 859 ff.). Jedenfalls aber haben das 6. und das 7. Konzil (680 und 787) seine falschen Lehren verdammt.

Von seinen zahlreichen dogmatischen und exegetischen Schriften sind folgende ganz oder teilweise, im Original oder in Übersetzung erhalten: 1. *Περὶ τριάδος*, de trinitate libri tres (MSG 269—992). Das von Socr. H. E. 4, 25 erwähnte, von J. A. Mingarelli in einer mehrfach lückenhaften Handschrift des 11. Jahrh. 1759 aufgefundene und von ihm Bononiae 1769 herausgegebene umfangreiche Werk ist nach dem Tode Basilius d. Gr. (vgl. 3, 22 p. 920), also 379 oder später, abgefaßt worden. Das erste Buch, dessen Titel und (6) Anfangskapitel nicht erhalten sind, handelt von den drei Personen und von dem Verhältnis des Sohnes zum Vater, das zweite im besonderen vom Geiste, während im dritten die aus der Schrift entnommenen Einwürfe der Häretiker widerlegt werden. 2. Ein besonderer Liber de Spiritu Sancto ist nur in der Übersetzung erhalten, die Hieronymus, von Damasus aufgefordert, an Stelle einer selbstständigen Darlegung verfertigte (Edit. Princ. Colon. 1531, MSG 1031—1086; auch unter den Werken des Hieronymus MSL 23, 101—154, erst nach dem Tode des Damasus, 387, herausgegeben, s. die praef. ad Paulinianum). Die Schrift gilt für eine der besten Arbeiten, die die alte Kirche über diesen Gegenstand zu Tage gefördert hat. Wieweit Hieronymus die Ansichten des Didymus unverändert wiedergegeben hat, läßt sich freilich nicht mehr mit Sicherheit feststellen (siehe die Zweifel von J. Basnage, Animadvv. in Did. et eius opera in H. Canisii Lection. antiqu. 1, Amstelod. 1725, 202). 3. *Κατὰ Μανιχαίων*, eine im Urtext, doch nicht vollständig, erhaltene Bestreitung des Manichäismus mit Gründen aus Logik und Metaphysik (MSG 1085—1110; Ed. princ. F. Combefisius, Auctar. noviss. Bibl. Patr. 2, Par. 1672, 21—32; dann H. Canisius l. c. 1, 204—216). 4. Exegetische Schriften und zwar: a) Bruchstücke von Erläuterungen zu Gen, Ex, 2 Kg (Nicephor. Caten. in Octat., Lips. 1772; MSG 1111—20), Hi (P. Junius, Cat. Graec. Patr. in beat. Job, Lond. 1637; MSG 1119—54) und Pr (A. Mai, Bibl. Nov. VII, 2, 57—71; MSG 1621—46); b) Scholien zu sämtlichen Psalmen (Mai l. c. p. 131—311; MSG 1155—1616), deren Echtheit im einzelnen sich nicht mehr feststellen läßt; c) Bruchstücke aus Kommentaren zu Jo (Mai IV, 2, 147—152; MSG 1645—54), AG (J. Chr. Wolf, Anecdota 4, Hamb. 1724; MSG 1653—78) und 2 Ko (Mai IV, 2, 115—146; MSG 1677—1732); d) eine Erklärung der 7 katholischen Briefe, in der lateinischen Übersetzung erhalten, die Epiphanius Scholasticus (s. d. A.) auf Geheiß Cassiodors (s. Inst. div. litt. 8) anfertigte (Edit. Princ. Colon. 1531 mit dem Liber de Spir. S.; kritische Ausgabe von G. Chr. F. Luecke [s. o. Bibliographisches]; MSG 1749—1818; griechische Fragmente bei J. A. Cramer, Cat. in epist. cath., Oxf. 1840). Unter den verlorenen Schriften ist besonders der *ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους* zu gedenken (Socr. H. E. 4, 25). J. Dräseke (Ges. patrist. Unterss., Alton. u. Lpz. 1889, 169—207) hat die von ihm dem Athanasius abgesprochenen Bücher gegen Apollinaris (s. d. A. Athanasius Bd 2, 201, 57 ff.) auf Grund freilich nur ganz allgemeiner Beobachtungen dem Didymus zuweisen wollen. Sehr viel mehr Gewicht haben die Bemerkungen von A. Spaßkij (Apollinaris von Laodicea, Sergiev Posad 1895, 363 ff.; vgl. N. Bonwetsch in ThLB 1896 Nr. 17 und Byz. Zeitschr. 6, 1897, 177), der aus augenfälligen Parallelen zwischen den beiden pseudobasilidianischen Büchern adv. Eunomium und des Didymus *περὶ τριάδος* auf den Alexandriner als mutmaßlichen Verfasser auch jener Bücher schließt. Die Notiz bei Hieronymus vir. ill. 109: (scripsit) et contra Arianos libros duos würde sich damit sehr gut vereinigen lassen. **G. Krüger.**

Didymus, Gabriel, gest. 1558. — J. G. Terne, Versuch zur sufficienten Nachricht von des Gabriel Didymus 2c. fatalem Leben 2c., Leipzig 1737 (sehr dürftig); Grulichs Denkwürdigkeiten der altsächsischen kurfürstlichen Residenz Torgau, Torgau 1855; Knabe, Die Torgauer Visitationsordnung von 1529, Torgau 1881.

Gabriel Didymus, eigentlich Zwilling, der als einer der ersten und eifrigsten unter Luthers Ordensbrüdern sich hervorthat, wurde c. 1487 nicht wie gewöhnlich angegeben, zu Joachimsthal sondern zu Annaberg (vgl. J. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät, Halle 1887, S. 19) geboren. Die Tradition läßt ihn seine ersten Studien in Prag machen und 1502 in Wittenberg fortsetzen (Terne 5) und in demselben Jahre daselbst in den Augustinerorden treten, aber weder die Zeit noch der Ort seines Übertritts zum Mönchtum ist sicher überliefert. Nur soviel wissen wir, daß er, als er im Jahre 1512 in Wittenberg immatrikuliert wurde (Album ed. Förstemann S. 40), schon Augustiner war. Hier war er also Luthers Klostergenosse. Im Jahre 1516 am 14. Oktober erwarb er sich die Würde eines Baccalaureus (Köstlin a. a. O.), aber

nach dem Wunsche des Staupitz sollte er nicht in Wittenberg sondern in Erfurt seine Studien fortsetzen. Dorthin sandte ihn Luther in seiner Eigenschaft als Distriktsvikar seiner Kongregation, indem er dem damaligen Prior Joh. Lang ans Herz legt, dafür zu sorgen: ut et ipse et alii (vgl. Th. Kolde, Joh. v. Staupitz und die deutsche Augustinerkongregation S. 267) quam optime id est christianiter graecissent. Zugleich möge er darauf sehen, daß er sich conventualiter halte, denn wie er wisse, sei Didymus ein Mensch, der die Riten des Ordens weder gesehen noch gelernt habe (1. März 1517. De Wette, Luthers Briefe I, 52. Enders I, 87 ff.). Hiernach scheint Didymus schon damals gern seine eigenen Wege gegangen zu sein. Sein Aufenthalt in Erfurt, wo er auch in der Universitätsmatrikel aufgeführt wird (Fr. Gabriel Cewincling, baccal. Wittenbergensis W.-S. 1516, Erfurter Matrikel ed. Weißenborn II, 29), währte nicht lange. Spätestens den Winter darauf kehrte er nach Wittenberg zurück und erhielt daselbst am 14. Februar 1518 die Würde eines Magisters (Köstlin, Die Baccalaureen II, 1888 S. 17). Dann hören wir drei Jahre lang nichts von ihm, bis er in den aufgeregten Herbsttagen 1521 die Führerschaft der Neuerer im Augustinerkloster übernahm (die von Seckendorf, Comment. de Luth. I, 182 und danach von Herzog in der 2. Aufl. auf Johannis 1521 angesetzte Predigt beruht entweder auf einer Verwechselung mit den unten zu berichtenden Vorgängen in Eilenburg oder ist ein Jahr später anzusetzen). Allem Anschein nach, ohne dazu berufen zu sein, bestieg er, ganz vom Geiste Carlstadts ergriffen, die Kanzel in der Augustinerkirche. Großes Aufsehen machte seine Predigt am 6. Oktober und dann wieder am 13., wo er Stunden lang gegen die Anbetung der Hostie, die Privatmesse, die Opferung &c. eiferte, die Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt verlangte und erklärte, niemals mehr wieder eine Messe lesen zu wollen (Jäger, And. Bodenstein v. Carlstadt, Stuttgart 1856, S. 504, CR I, 460; Th. Kolde in ZKG IV 325 f.). Und der kleine, unansehnliche, einäugige Mann verstand es, seine Zuhörer mit sich fortzureißen. Ein Wittenberger Student schrieb damals in seine schlesische Heimat, Gott habe in ihm einen neuen Propheten erweckt, viele nennen ihn einen zweiten Luther, auch Melanchthon versäume keine seiner Predigten (ThStK 1885 S. 134). Und bei seinen Klostergenossen hatte er den Erfolg, daß sie noch an jenem selben 13. Oktober die Messe wirklich einstellten. Die kurfürstliche Mahnung, über diese Dinge zu disputieren, zu predigen und zu schreiben, aber keine Neuerung vorzunehmen, vermochte die Entwicklung nicht aufzuhalten. Es folgte der Austritt der Mönche, zu denen auch Didymus gehörte, und während Carlstadt zu Weihnachten in der Wittenberger Schloßkirche mit seinen gottesdienstlichen Neuerungen begann, übernahm er es, die Reformation in der Umgegend einzuführen. In der kühnsten Weise trat er in Eilenburg auf, wo er sich die Erlaubnis zu predigen, fast erzwang und dann mehrfach in den Weihnachtstagen in weltlicher Kleidung in der schärfsten Form gegen das bisherige Kirchenwesen, Messe, Fasten, Abendmahlsübung &c. predigte und in deutscher Sprache das Abendmahl hielt, in dem er über zweihundert Personen das Sakrament reichte, und zwar in der Form, daß er jedem das Brot und dann den Kelch in die Hand gab (Th. Kolde, Die Wittenberger Unruhen &c. ZKG V, 1882 S. 327; Seidemann, Erl. zur Reformationsgesch. 35 ff.). Unmittelbar darauf um Epiphanien 1522 wohnte er dem wichtigen Kapitel der Augustinereremiten der deutschen Kongregation in Wittenberg bei, welches den Brüdern den Austritt freistellte (Th. Kolde, Joh. v. Staupitz S. 378 ff.). Am Freitag den 10. Januar predigte er gegen die Bilder und behauptete die Notwendigkeit ihrer Verbrennung, die er am nächsten Tage auch wirklich in der Klosterkirche vornahm (ZKG V, 331 f.), und sein Ansehen war in stetem Zunehmen begriffen. Er durfte es wagen, selbst einen Justus Jonas und Amsdorf von der Kanzel aus zu apostrophieren und ihnen vorzuwerfen, quod non satis digne Evangelium tractassent. Und bei dem ganzen stürmischen Treiben jener Monate stand er oben an, stets bereit, Carlstadts Gedanken unter die Menge und zur Ausführung zu bringen, auch dessen mystische Periode machte er mit und eiferte gegen die Schulen &c. Er war aber auch einer der ersten, die sich nach Luthers Rückkehr seinem überlegenen Geiste beugt. Gabriel sese agnoscit et in alium virum mutatus est, schrieb Luther freudig an W. Link schon am 19. März 1522 (De Wette II, 156; Enders III, 315), und als Bürgermeister und Rat von Altenburg von Luther einen Prediger für ihre Bartholomäuskirche vorgeschlagen haben wissen wollten, empfahl dieser den damals in Düben sich aufhaltenden am 17. April 1522 (De Wette II, 183 ff.; Enders III, 342, indem er ihn zur Mäßigung und pastoraler Klugheit ermahnte, wozu er später (Enders 357) noch einmal Gelegenheit nahm. Didymus wurde auch wirklich berufen, und Luther erfuhr Gutes über ihn, aber da die Altenburger Chorherren, denen die Er-

nennung zustand, protestierten, und der Kurfürst wegen der Eilenburger Vorgänge von ihm nichts wissen wollte (Enders III, 370f. 428f. 435), mußte er nach mehrmonatlicher Wirksamkeit Altenburg wieder verlassen und begab sich nach kurzem Aufenthalt im Augustinerkloster von Neustadt a. O. (Enders IV, 2) wieder nach Düben. Im Frühjahr 1523 fand er endlich eine Verwendung als Prediger in Torgau, zunächst als Gehilfe des alten Predigers Balthasar und wirkte von nun an hier für die Reformation, übrigens zeitweilig wohl in der altem stürmischen Weise, denn mit auf seine Rechnung dürfte der Sturm auf das Torgauer Franziskanerkloster am Aschermittwoche 1525 zurückzuführen sein (Seckendorf II, 12; Mencken, script. Rer. germ. II, 641. 1472), der den alten Kurfürsten Friedrich nicht wenig erzürnte. Nach dem Tode des Pfarrers Moller wurde Didymus Mitte Mai 1525 zum Pfarrer gewählt, und von dem neuen Kurfürsten als Patron der Kirche bestätigt (Knabe a. a. O. S. 1). Damit war die Reformation in Torgau entschieden. Unter seiner Mitwirkung dürfte die Kirchen- und Schulordnung entstanden sein, mit welcher die Visitationskommission im Mai 1529 die Kirchen- und Schulverhältnisse des Orts im einzelnen regelte (Knabe a. a. O. S. 2 ff.). In die große Öffentlichkeit trat er in den nächsten zwanzig Jahren nicht. Von Melanchthon und namentlich Luther geschätzt, der ihn gelegentlich auch gegen die Launen seiner Pfarrkinder schützte, für die Verbesserung seiner materiellen Lage eintrat (De Wette IV, 581; V, 76. 492. 756), und ihn in den Schwierigkeiten unterstützte, die ihm im Jahre 1538 und 1539 durch den des Antinomismus verdächtigen kurfürstlichen Hofprediger Jac. Schenk bereitet wurden, wartete er, zuletzt als Superintendent, seines Amtes. Da war es das Interim, welches seinen entschiedenen Widerspruch hervorrief. In einer (mir nicht zu Gesicht gekommenen) Schrift: „Kurzer Bericht und Antwort auf die neue Kirchenordnung" verwarf er die wieder vorgeschriebenen katholisierenden Ceremonien als Abgötterei und namentlich die Forderung, den Chorrock anzulegen (Grulicher a. a. O. § 9; Salig, Historie der Augsb. Konfession 1730, I, 630; vgl. noch CR IV, 416). Mit seinem ihm anhangenden Diakonus wurde er als Unruhestifter verhaftet und nach Wittenberg geführt. Alle Bekehrungsversuche von Melanchthon, Forster u. s. w. waren vergebens. Didymus wurde 1549 abgesetzt, ihm aber im Gegensatz zu seinem Diakonus, der das Land verlassen mußte, in Rücksicht auf seine Jahre und hohen Verdienste gestattet, in Torgau, wo die kurfürstlichen Räte ihn noch einmal umzustimmen versuchten, als Privatmann zu wohnen. Doch soll er die Genugthuung gehabt haben, daß die Mutter des Kurfürsten Moritz, die in Torgau ihren Wittwensitz hatte, und seine Gemahlin bis in die letzten Tage seines Lebens sich von ihm in ihrer Hauskapelle predigen ließen. Am 1. Mai 1558 ist er gestorben.

Theodor Kolde.

Diebstahl s. Gericht und Recht im AT.

Dieckhoff, August Wilhelm, hervorragender lutherischer Theolog der Neuzeit, geb. in Göttingen am 5. Februar 1823, wurde 1847 Repetent an der theol. Fakultät in Göttingen, habilitierte sich daselbst 1850 und wurde 1854 a.-o. Professor für systematische und historische Theologie, als welcher er 1856 von Greifswald die theol. Doktorwürde erhielt. 1860 wurde er als ordentlicher Professor für histor. Theologie nach Rostock berufen, in welcher Stellung er bis an sein Lebensende geblieben ist. Längere Jahre war er auch Leiter des katechetischen Seminars. 1873 wurde er Mitglied der theol. Prüfungsbehörde für das examen pro ministerio, 1883 Mitglied des Konsistoriums. Nach kurzer Krankheit starb er am 12. September 1894.

Neben seiner akademischen Wirksamkeit, in welcher er namentlich durch seine geistvollen und anregenden Vorlesungen über die Geschichte der evang. Lehre im Reformationszeitalter auf die Studierenden einen tiefgehenden Einfluß übte, entfaltete D. eine umfassende schriftstellerische Thätigkeit, bei welcher sein Interesse und seine tief eindringende Forschungskraft sehr entschieden vornämlich auf einen Punkt gerichtet ist, nämlich auf die Klarlegung der ersten Ursprünge der lutherischen Lehrreform. Wie er persönlich seit seiner Studienzeit mit voller wissenschaftlicher Überzeugung im Bekenntnis der lutherischen Kirche feststand, so ließ er es seine vornehmste Lebensaufgabe sein, die Wahrheit und das Recht desselben vor sich selbst und der Mitwelt auf geschichtlichem Wege durch die Erforschung der Genesis der evangelischen Lehre zu erweisen.

Schon seine Habilitationsschrift „De Carolostadio Lutheranae de servo arbitrio doctrinae contra Eckium defensore" 1850 setzt an diesem Punkte ein. Und auch seine erste größere Schrift „Die Waldenser im MA.; zwei histor. Untersuchungen"

1851, welche auf dem bezeichneten Gebiete bahnbrechend war, hat ihre Wurzel im Grunde in dem Interesse an dem Ursprung und Wesen der evangelischen Reformation. D. liefert hier als erster den im wesentlichen allgemein als zutreffend anerkannten Nachweis, daß die waldensische Manuskripten-Litteratur, auf welche sich im Gegensatz zu den zeitgenössischen katholischen Zeugnissen die waldens. Überlieferung über Ursprung und Zustand der Sekte im MA. stützte, in nachreformatorischer Zeit, in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, durch Überarbeitung in großartigem Stil gefälscht worden ist, so zwar, daß in dieselbe reformatorische Anschauungen hineingetragen sind, welche der Sekte ursprünglich fremd gewesen sind. Die auf protestantischer Seite bis dahin herrschende Annahme, daß die Waldenser schon lange vor der Reformation die wesentlichen Prinzipien derselben gegen die römische Kirche vertreten hätten, ist unhaltbar. In der Hauptsache, nämlich hinsichtlich des Materialprinzipes, stehen sie noch durchaus auf dem Grund des mittelalterlichen Katholicismus, nämlich innerhalb der pelagianisierenden Denkweise. Schon in dieser Schrift treten Grundgedanken geschichtlicher Auffassung hervor, welche in D.s späteren Arbeiten vielfach wiederkehren: 1. Die Reformation hat die Schriftwahrheit in einer aller früheren Lehrentwicklung gegenüber schlechthin neuen Weise erkannt. 2. Die vorreformatorischen Oppositionsparteien haben die evang. Wahrheit nicht in ihrem Kern erfaßt, und was sie davon haben, ist vermengt mit Irrtümern, welche sie mit der römischen Kirche teilen. 3. Die römische Kirche des MA. hat einen Besitz christlicher Wahrheitserkenntnis, welcher sie gegenüber der Opposition als in relativem Rechte befindlich erscheinen läßt. 4. Die lutherische Reformation hat, indem sie mit der falschen Lehrentwicklung des MA. radikal brach, doch die Wahrheitsmomente in derselben bewahrt und darauf weiter gebaut.

1854 erschien D.s umfänglichstes Werk „Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, geschichtlich dargestellt", welches leider auf den ersten Band beschränkt geblieben ist. Derselbe behandelt nach einer sehr eingehenden Darlegung über die Abendmahlslehre im MA. „Luthers Lehre vom Abendmahl in der ersten Periode ihrer Entwicklung 1517—1523", darnach Karlstadt, Zwingli, Oekolampadius und das schwäbische Syngramma. Offen bezeichnet er von vornherein die Rechtfertigung der lutherischen Lehre als das Ziel seiner Arbeit, welches er durch geschichtliche Darlegung ihrer Genesis zu erreichen sucht. Denn „nicht in den Sätzen, in denen sich die verschiedenen Lehrmeinungen abschließen, sondern in der Begründung dieser Sätze, in den Voraussetzungen, auf welchen sie beruhen, findet man das innere Verständnis der Lehrentwicklung." Das wesentliche Ergebnis der Untersuchung präzisiert er dahin: „Die Reformation begründet einen positiven, höchst bedeutungsvollen Fortschritt über alles Frühere hinaus, während sie zugleich jede wahre Errungenschaft der kirchlichen Entwicklung bis zu ihrer Zeit hin und damit die Einheit mit der lebendigen Tradition bewahrt." Und er bekennt, daß ihm „dieser Zug wahrer Katholicität, welcher sich in dem Verhältnis der lutherischen Reformation zur Entwicklung der mittelalterlichen Kirche gerade auch auf dem Gebiete der Sakramentslehre zu erkennen giebt, für ein helles Zeichen ihrer Wahrheit gilt." Die Weise, welche D., wie überhaupt überwiegend in seinen Schriften, so besonders in diesem Werke befolgt, nicht fertige Ergebnisse vorzulegen, sondern die Mitarbeit des Lesers auf dem Wege der Detailuntersuchung in Anspruch zu nehmen, kann zusammen mit einer gewissen Breite der Ausführung mitunter etwas ermüden. Wer aber aushält, findet sich durch tiefe Einblicke in den Werdeprozeß reich belohnt. Das Werk ist von bleibendem Werte, namentlich für das Verständnis des Fortschrittes in Luthers Lehre, wobei einerseits mit rückhaltloser Schärfe die jeweiligen Unsicherheiten und Mängel bloßgelegt werden, andererseits meisterhaft die bei alledem bestehende Einheitlichkeit der Entwicklung aufgezeigt wird.

Daß D. diese Darstellung nicht weitergeführt hat, dürfte wesentlich daraus zu erklären sein, daß sein Interesse so überwiegend den ersten Ursprüngen der reformatorischen Lehre zugewendet war. Dazu kam freilich, daß seine Kraft in der folgenden Zeit durch theologische Zeitfragen, durch Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften, seit 1860 bis 1864 durch die in Verbindung mit Kliefoth übernommene Redaktion der „Theologischen Zeitschrift" in Anspruch genommen war. Mit Lebhaftigkeit greift er besonders in die durch Hofmanns „Schriftbeweis" angeregten Verhandlungen ein, zuerst in der Schrift „Die ev.-luth. Lehre von der hl. Schrift" 1858 (vgl. „Kirchliche Zeitschrift von Kliefoth und Mejer Bd V), dann in Erwiderung auf von Hofmanns Schutzschriften Stück 4 in einer längeren Abhandlung „System und Schrift" Theol. Zeitschr. Jahrg. 1860. In der Überzeugung, daß durch v. Hofmanns Lehre die Grundlage des lutherischen Bekenntnisses erschüttert werde, wendet er sich vornämlich gegen die beiden „Irrtümer": 1. daß das Christentum in uns einen auch der hl. Schrift gegenüber selbstständigen Bestand habe;

2. daß das System aus der einfachsten Aussage dieses Thatbestandes spekulativ entwickelt werden solle. Dem stellt er entgegen: 1. Der Glaube gelangt zur Gewißheit nur im Zusammenschluß mit dem Worte Gottes in hl. Schrift. 2. Der Inhalt des Systems ist für das theologische Denken ein im Worte Gottes gegebener. Auch später noch ist D. mehrfach gegen die Hofmannsche Richtung und Schule polemisch aufgetreten in den kleineren Schriften „Das gepredigte Wort und die hl. Schrift“ 1886 und „Das Wort Gottes“ (gegen Volck und von Oettingen) 1888, welche letztere mit einem Protest gegen Franks Subjektivismus schließt. M. E. ist hier seine Polemik nicht frei von Mißverständnissen, und seine dogmatische Position nicht frei von Unklarheit. Immerhin aber giebt er sehr beachtenswerte Beiträge zur Ausbildung der nach seinem eigenen Geständnis „noch unsicheren“ Lehre von der hl. Schrift.

Mit reger Anteilnahme verfolgte D. auch die Zeitereignisse auf kirchlichem und kirchenpolitischem Gebiete und trat in Zeiten wichtiger Entscheidung in die Öffentlichkeit mit Schriften, welche an Bedeutung über die Tageslitteratur weit hinausragen. 1870 erschien, durch das vatikanische Konzil veranlaßt, „Schrift, und Tradition. Eine Widerlegung der römischen Lehre vom unfehlbaren Lehramt und der römischen Einwürfe gegen das evang. Schriftprinzip, mit besonderer Beziehung auf die Schrift des Frhr. von Ketteler, Bischofs von Mainz: Das allgemeine Konzil und seine Bedeutung für unsere Zeit.“ Diese Schrift, in einer auch dem Laien verständlichen Weise überaus klar und überzeugend geschrieben, bietet, namentlich in dem meisterhaften Nachweis der Klarheit (perspicuitas) der hl. Schrift, eine bleibend wertvolle Sicherung gegen die verführerische Macht des Papismus. Nach anderer Seite hin trat D. apologetisch-polemisch auf gegen die auf Trennung von Staat und Kirche gerichtete Zeitströmung. Im Gegensatz besonders gegen die, welche dieselbe im vermeintlichen Interesse der Kirche fordern, vertritt er das gute Recht des Begriffes „christlicher Staat“ und sucht zu zeigen, daß nur vom christlichen Standpunkt aus der Staat seine Aufgaben recht lösen könne. Hierher gehört zunächst die kleine aber tiefgründende Schrift „Staat und Kirche. Prinzipielle Betrachtungen über das Verhältnis beider zu einander. Nebst einem Anhange über das neue preußische Schulaufsichtsgesetz“ 1872; vornämlich aber die beiden durch die Einführung der obligatorischen Civilehe veranlaßten größeren Schriften: „Die kirchliche Trauung, ihre Geschichte im Zusammenhang mit der Entwicklung des Eheschließungsrechtes und ihr Verhältnis zur Civilehe“ 1878 und „Civilehe und kirchliche Trauung. Das Gegensatzverhältnis zwischen beiden dargelegt“ 1880. Im Gegensatz zu Sohm und von Scheurl weist D. mittels eindringender geschichtlicher Darlegung m. E. zutreffend nach, daß die kirchliche Trauung ihrem Wesen nach eheschließende Bedeutung hat; dagegen scheint er mir die Bedeutung der Civileheschließung zu überschätzen, wenn er schließt, daß beide im Gegensatze zu einander stehen, und der Konflikt nur durch Wiederaufhebung der obligatorischen Civilehe gelöst werden könne.

Während des letzten Jahrzehnts seines Lebens fand er sich in einen Schriftenstreit verwickelt mit der auch in Deutschland, auch in Mecklenburg Fuß fassenden missourischen Richtung. Ein im Jahr 1884 von der theologischen Fakultät zu Rostock abgegebenes, von D. verfaßtes und veröffentlichtes Erachten „über die Lehre der Wiskonsin-Synode von der Gnadenwahl“ zog ihm von missourischer Seite heftige Angriffe zu, auf welche er in den Schriften „Der missourische Prädestinatianismus und die Concordienformel“ 1885 und „Zur Lehre von der Bekehrung und der Prädestination“ 1886 erwiderte. Er vertritt hier den Standpunkt, daß der falsche Prädestinatianismus nur durch die Annahme vermieden werden könne, daß die Erwählung der Auserwählten durch das von Gott vorhergesehene Verhalten des Menschen bedingt sei, wobei er sich jedoch gegen jeden Synergismus aufs Entschiedenste verwahrt. Die Schriften sind von bleibender Bedeutung besonders durch ihre dogmengeschichtlichen Ausführungen teils über Luthers Prädestinatianismus, teils über die Lehre des wenig beachteten lutherischen Theologen Latermann. Nach anderer Seite führte er den Kampf gegen das missourische Extrem in seinen beiden letzten Schriften „über die Inspiration und Irrthumslosigkeit der hl. Schrift“ 1891 und 1893, in welchen er geschichtlich nachweist, daß der absolute Inspirationsbegriff, welcher eine absolute Irrtumslosigkeit der hl. Schrift postuliert, nicht derjenige der Kirche, insonderheit nicht derjenige Luthers ist. Es ist ihm nicht erspart geblieben, daraufhin wegen grundstürzender Irrlehre gerichtlich denunziert zu werden.

Wie nun D. in allen diesen Schriften darauf bedacht gewesen ist, seine prinzipiellen Erörterungen dogmengeschichtlich zu fundamentieren, namentlich durch Rückgang auf Luthers Lehre und deren Genesis, so hat er auch während seiner ganzen schriftstellerischen Thätig-

keit nicht aufgehört, dies eigentliche Feld seiner Forschung in zahlreichen eigenen Schriften anzubauen. Wir nennen aus dem Jahre 1860 die Abhandlungen über „Augustins und Luthers Lehre von der Gnade" (Theol. Zeitschr. Bd I), aus dem Jahre 1865 die Schrift „Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, historisch dargestellt", vor allen aber aus dem Jahre 1886 die höchst bedeutsame Schrift „Der Ablaßstreit, dogmengeschichtlich dargestellt". Ausgehend davon, daß auf diesem Punkte Rom besonders siegesgewiß gegen die Reformation vorgehe, und andererseits die Position der Evangelischen (vgl. Köstlin u. Kawerau) eine sehr unsichere sei, zeigt er, wie die Ablaßtheorie in ihrem Zusammenhange mit der scholastischen Lehre von der Reue in der That als Ruhepolster für sittliche Laxheit und leichtfertige Sicherheit erscheint. Übergeordnet aber ist das lehrgeschichtliche Interesse, nachzuweisen, wie der Ablaßstreit für die Weiterentwicklung der in ihren Grundlagen schon vorher erfaßten reformatorischen Lehre Luthers von der größten Bedeutung gewesen, sofern Luther im Verlaufe dieses Streites das wahre Wesen der Absolution erkannt hat, womit die evangelische Rechtfertigungslehre erst zu ihrer fertigen Erfassung gelangte, und die Grundlage für die evangelische Sakramentslehre gewonnen wurde. Auch darf hier nicht unerwähnt bleiben die aus Vorträgen erwachsene Schrift „Justin, Augustin, Bernhard und Luther. Der Entwicklungsgang christlicher Wahrheitserfassung in der Kirche als Beweis für die Lehre der Reformation" 1882, in welcher D. die Summa seiner wissenschaftlich begründeten Erkenntnisse in gemeinverständlicher Weise niedergelegt hat.

Bei seinem alles überwiegenden Interesse für die Ursprünge der lutherischen Lehrreform mußte D. sich durch die Wiederauffindung der ersten Psalmenvorlesungen Luthers (ed. Seidemann 1876) aufs höchste angeregt fühlen; und wie er schon ganz am Anfang seiner Laufbahn „Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt" (Deutsche Zeitschr. f. chr. Wissensch. u. chr. Leben 1852) zusammenfassend dargelegt hatte, so beschloß er nun seine Forschungen mit der vornämlich aus jenen Vorlesungen schöpfenden umfänglicheren Darstellung „Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt" (Rektorats-Programm) 1887, welcher als Vorläuferin voraufging die kürzere Schrift „Luthers Stellung zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit" 1883. Es ist dies vielleicht die reifste und wertvollste Frucht seiner Forschungen. Ihr Kern besteht in dem Nachweise, daß Luthers Kampf gegen die scholastische Theologie und das Verderben der Kirche von der bezüglich der Reue herrschenden laxen Theorie und Praxis seinen Ausgang nimmt und in der schriftgemäßen Erfassung der wahren Reue wurzelt. „Wenn Luther sagt, daß wir durch den Glauben Vergebung der Sünden erlangen, so ist der Glaube gemeint, der die Reue einschließt, ohne welche er nicht der bittende Glaube des armen sündigen Menschen wäre, der die Gnade der Sündenvergebung sucht und erlangt. Davon, daß man dies nie aus den Augen läßt, hängt das rechte und lebendige Verständnis der Lehre Luthers ganz und gar ab." D. **K. Schmidt.**

Diepenbrock, Melchior v., gest. 1853. — H. Förster, Kardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock, Breslau 1859; 3. Aufl. Regensb. 1878; Reinkens in AdB 5. Bd S. 130; derselbe, Melchior von Diepenbrock, Leipzig 1881; Röttscher, M. v. Diepenbrock, Frankf. 1886; Finke, Zur Erinnerung an Kardinal Melchior v. Diepenbrock, Münster 1898.

Melchior Diepenbrock war am 6. Januar 1798 zu Bocholt, im Fürstentum Salm-Salm, geboren. Sein Vater war aus adeligem Geschlecht entsprossen, hatte aber auf den Adelstitel verzichtet. Er war wohlhabend, ein katholisch frommer Mann und im Münsterlande hoch angesehen. Melchiors Erziehung machte den Eltern viele Mühe, denn er war ein unbändiger, schwer lenksamer, zu allen Wagnissen aufgelegter Knabe. Im Jahre 1810 ließen sie ihn in das militärische Lyceum eintreten, das in Bonn von dem französischen Gouvernement errichtet worden war. Er wurde aber bald wegen Insubordination entlassen. Mittlerweile war in Deutschland das deutsche Bewußtsein erwacht und die Jugend drängte sich zu den Fahnen. Von der Begeisterung für die Befreiung Deutschlands wurde auch Diepenbrock erfaßt; er trat als Leutnant in die in seinem Kreis errichtete Landwehr ein, dann in ein Linienregiment, das einen oft wechselnden Aufenthalt in Frankreich hatte. Zuerst das regellose Soldatenleben, dann der darauffolgende Garnison- und Gamaschendienst verführten ihn zu allerlei Excessen, deren Folge war, daß seine Vorgesetzten ihm den Rat gaben, seinen Abschied zu nehmen. Er kehrte in das elterliche Haus zurück; nun aber trat ein Wendepunkt in seinem Leben ein. Michael Sailer, damals Professor in Landshut, besuchte im Jahre 1817 seine Freunde im Münsterland und wurde durch Clemens Brentano in die Familie Diepenbrock eingeführt. Ihm gelang es,

den bis dahin unbezwungenen Jüngling in seinen Kreis zu bannen, und es knüpfte sich in kürzester Zeit zwischen beiden ein Band für das ganze Leben. Gleich am Tage nach der ersten Unterredung mit Sailer ging er zur Beichte und erschien nach langer Zeit wieder an dem Tisch des Herrn. Diesen plötzlichen Umschlag hat Sailer nachmals selbst als ein Wunder und sichtbares Zeichen göttlicher Hilfe bezeichnet, aber er läßt sich doch erklären. Nie waren die Excesse, welche sich Diepenbrock hatte zu Schulden kommen lassen, gemeiner Art; sie hatten, wie Sailer selbst sagte, ihren Grund in einer heißen, entzündbaren, mit heftigen Leidenschaften ausgestatteten Natur und waren stets von einem Gefühl des Unbefriedigtseins und einer Sehnsucht nach einem Gut, das die Erde nicht bieten kann, begleitet. Seinem Wunsche gemäß gestattete ihm sein Vater, nach Landshut zu gehen, um Cameralia zu hören. Dort lebte er still und zurückgezogen, nur in Sailers Umgang, seinen Studien, bis er im Jahre 1819 wieder in die Heimat zurückkehrte, um sich über die Wahl eines Berufes zu entscheiden. Bald stand sein Entschluß fest, Priester zu werden. Er ging für einige Zeit in das Klerikalseminar in Mainz, dann in Münster, daraufhin nach Regensburg, wo Sailer (seit 1821) als Domherr lebte. Er hat ihn bis zu seinem Tod nicht mehr verlassen. Am 22. Dezember 1823 erhielt er die Subdiakonatsweihe, vier Tage darauf die Diakonats-, am 27. Dezember die Priesterweihe. Er zog jetzt ganz in Sailers Haus und bekleidete die Stelle seines Sekretärs.

Früh wurde man in den kirchlichen Kreisen auf ihn aufmerksam. Eine ihm befreundete Dame beschreibt ihn aus dieser Zeit als eine hohe ritterliche Gestalt. Die seelenvolle Schönheit seines jugendlich blühenden Angesichts, der Ausdruck einer ernsten Begeisterung und selbst ein Zug von Schwärmerei gaben ihm den Stempel des Außerordentlichen. Es schien, als wollte er sich an der Stellung bei Sailer für sein ganzes Leben genügen lassen, denn lange weigerte er sich, eine Domherrnstelle, welche ihm König Ludwig I., der früh auf ihn aufmerksam geworden war, gleich nach seiner Thronbesteigung zugedacht hatte, anzunehmen. Er sei, sagte er einmal, nicht in den geistlichen Stand getreten, um das zu machen, was man eine Carriere nenne, für die ihm sowohl Neigung als Beruf gänzlich fehle. Er zog es vor, in innigstem Freundesverkehr mit Sailer zu bleiben und sich in geistliche Studien zu versenken; diese galten vor allem der kirchlichen Mystik des Mittelalters. Zu ihr und zu den Schriften von Bernhard, Bonaventura, der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, zu den Schriften der deutschen Mystiker, eines Thomas a Kempis, Tauler, Suso, fühlte er sich besonders wegen der streng asketischen Richtung, welche darin vertreten ist und die seinen eigenen Neigungen entsprach, angezogen. Eine Frucht dieser Studien war die Herausgabe der Schriften Susos. Sie erschienen mit einer Einleitung von J. v. Görres zuerst im Jahre 1829. An sie reihte sich der „geistliche Blütenstrauß“ an, eine Sammlung geistlicher Lieder von Eduard von Schenk, Luise Hensel, Brentano u. a., denen Diepenbrock Übersetzungen aus dem Spanischen, mit welcher Sprache er sich mit Vorliebe beschäftigt hatte, beigesellte. Erst nachdem Sailer (1829) Bischof in Regensburg geworden war, entschloß er sich, die Stelle eines Domherrn anzunehmen, vertauschte dann unter dem Bischof Schwäbel diese Stellung mit der des Domdekans und unter dem Bischof Valentin mit der eines Generalvikars. Das Verhältnis zu dem letztgenannten Bischof trübte sich aber bald und Diepenbrock legte, mißmutig und vereinsamt, seine Stelle nieder und gab sich ausschließlich seinen Lieblingsarbeiten und Studien hin. Aus dieser Zeit stammt seine Übersetzung des flämischen Stilllebens von Heinrich Conscience. Diese Zeit des Stilllebens währte nur kurze Zeit, denn am 15. Januar 1845 wurde er von dem Domkapitel in Breslau zum Fürstbischof daselbst erwählt, eine Würde, welche er nur nach langem Widerstreben annahm. Im Juni des folgenden Jahres fand seine Konsekration in Salzburg statt und am 27. Juli wurde er feierlich in sein Amt eingeführt. Er übernahm dasselbe in sehr bewegter Zeit. Die durch Ronge geführte deutsch-katholische Bewegung war bereits in vollem Gang und erzeugte namentlich in der Breslauer Diöcese große Störungen. Diepenbrock hat noch im ersten Jahre seines Amtsantritts die feierliche Exkommunikation über alle Glieder der Sekte von sämtlichen Kanzeln der Diöcese verkünden lassen. Im März des Jahres 1848 nahmen die revolutionären Bewegungen ihren Anfang. In Bälde kam es auch in Breslau zu Volksaufläufen und Zusammenrottungen, welche einen so bedrohlichen Charakter annahmen, daß der Fürstbischof sich durch sein Domkapitel bewegen ließ, sich nach seinem Schloß Johannesberg zurückzuziehen, aber nur auf einen Tag, dann kehrte er wieder nach Breslau zurück und verwarnte am 28. März durch einen Hirtenbrief das katholische Volk vor ungerechter Selbsthilfe und dem umsichgreifenden Faustrecht. Zum zweiten Mal (18. November) erhob er, als eine Fraktion der Berliner Nationalversammlung den

Steuerverweigerungsbeschluß ausgeben ließ, öffentlich seine Stimme und schärfte den katholischen Christen die Pflicht ein, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Vorübergehend war er Mitglied des Frankfurter Parlaments, legte aber sein Mandat bald nieder. An der in Würzburg im Oktober 1848 stattfindenden Bischofsversammlung teilzunehmen hinderte ihn Kränklichkeit, dagegen wohnte er der in Wien im März und April 1849 tagenden Konferenz der österreich. Bischöfe bei, auf welcher dieselben ihre Stellung zu der von dem Kaiser Franz Josef am 4. März 1849 gegebenen Verfassung nahmen und entwickelte da im Verein mit dem nachmaligen Kardinal Rauscher und dem Kardinal Fürsten von Schwarzenberg eine hervorragende Thätigkeit. Die Vorgänge vom Jahre 1848 an hatten großen Einfluß auf den Standpunkt, den er als Bischof einnahm. Er bekannte sich jetzt ganz zu den Grundsätzen, welche die in Würzburg und Wien versammelten Bischöfe verkündigt hatten, zu den Grundsätzen, die völlige Freiheit der Kirche dem Staat gegenüber zu erstreiten und sich nicht mehr an den Rechten genügen zu lassen, welche etwa die Konkordate der Kirche zugewiesen hätten. Nach der Rückkehr in seine Diöcese veranlaßten ihn zunächst die Verfassungsbestimmungen über die Schulen in einer eigenen Denkschrift für die Rechte der Kirche, wie er sie auffaßte, einzutreten und dann gegen den Eid auf die Verfassung, welcher von den Geistlichen, die ein Staatsamt bekleideten, gefordert wurde, zu protestieren. Nur die nachgiebige Stellung, welche damals der preußische Staat gegen die katholische Kirche einnahm, in Verbindung mit der besonderen Hochachtung, welche der König gegen ihn hegte, verhinderten ernstere Konflikte, welche vor allem an seinen Hirtenbrief vom 6. November 1849 sich leicht hätten anschließen können; er bezeichnete in ihm die Grenze, bis zu welcher die Kirche dem Staat gegenüber zu gehen habe. Es gelang ihm infolge der Schwäche des Staates, eine Konvention mit demselben (29. April 1850) abzuschließen, durch welche ihm ein mächtiger Einfluß auf Universitäten und Gymnasien eingeräumt wurde, worunter nachmals die Hermesianer zu leiden hatten. Auch wurde ihm im Jahre 1849 die oberste Leitung der katholischen Militärseelsorge in Preußen übertragen, und wurde er durch ein päpstliches Breve vom 24. Oktober zum apostolischen Vikar für die preußische Armee ernannt.

Der Fürstbischof eignete sich auch im übrigen das Programm an, mit welchem der Erzbischof von Geißel zur Wahrung und Förderung der Wohlfahrt der röm. Kirche nach außen und innen die Würzburger Bischofsversammlung eingeleitet hatte. Er begünstigte das Klosterwesen und nahm insbesondere die Franziskaner von der strengen Regel des hl. Petrus von Alcantara freudig auf, als diese mit Empfehlungen von Rom bei ihm einsprachen und sich in seiner Diöcese niederlassen wollten; er berief weibliche Kongregationen; er ließ für den Klerus Exerzitien abhalten; er berief zu Missionen unter dem Volk Redemptoristen und Jesuiten, während er noch auf dem Frankfurter Parlament sich in Gemeinschaft mit anderen strengen Katholiken gegen die Einführung des Jesuiten-Ordens in Deutschland mit Entschiedenheit ausgesprochen hatte.

Seine energische Wirksamkeit, zu der sich auch die Veranstaltung einer Sammlung für den damals aus dem Kirchenstaat verdrängten Pius IX. gesellte, wurde von dem letzteren dadurch anerkannt, daß er ihn 1850 zum Kardinal ernannte. Seine Stellung zum Staat erlitt dann freilich in der letzten Zeit seines Wirkens einigen Eintrag dadurch, daß derselbe seine Stellung zur römischen Kirche änderte und den Übergriffen derselben entgegentrat. Schließlich wurde er auch noch in einen Streit mit einem protestantischen Würdenträger, dem Generalsuperintendenten in Schlesien, verwickelt. Dieser war in einem Schreiben an die Geistlichen seiner Provinz für die protestantische Kirche eingetreten, die unter dem neuerwachten Eifer des katholischen Klerus zu leiden hatte; der Fürstbischof trat ihm in einem Pastorale entgegen, in dem er sich schroffer gegen die protestantische Kirche aussprach, als es sein ehrwürdiger Lehrer Sailer gethan haben würde. Auch diese schroffere Stellung zu den Protestanten hatte ihren Grund in der Richtung, welche er seit dem Jahre 1848 eingeschlagen hatte.

Im Dezember des Jahres 1851 zeigten sich bei Diepenbrock die ersten Spuren des Übels, dem er in Bälde erlag. Er verbrachte einen mühseligen Winter, in dem er die zweite Ausgabe seines geistlichen Blütenstraußes besorgte, dem er Erinnerungen an Sailer vorausgehen ließ. Der Arzt drängte nach Johannesberg, der reinen Bergluft wegen, und am 27. Mai 1852 verließ er seine Residenz in Breslau, um sie nicht mehr zu betreten. Er starb in Johannesberg am 20. Januar 1853. **H. Schmidt †.**

Dies irae s. Thomas von Celano.

Diestel, Ludwig, gest. 1879. —

Ludwig Diestel, besonders verdient durch seine „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche", sowie durch zahlreiche kleinere religionsgeschichtliche und biblisch-theologische Arbeiten, wurde den 28. September 1825 zu Königsberg in Preußen geboren. Bis auf seinen Großvater, der als Superintendent zu Belgard in Pommern starb, sollen seine Vorfahren seit mehr denn 200 Jahren fast sämtlich als Geistliche in Pommern gewirkt haben. Sein Vater, Ludwig Ferdinand D., ließ sich nach wechselvollen Schicksalen, wie sie die Kriegsläufte mit sich brachten, schließlich als Intendantursekretär in Königsberg nieder, wurde aber seiner Familie bereits 1831 durch die Cholera entrissen. Die hinterlassene Witwe fand mit ihren fünf Kindern bei ihrem Bruder, dem gleichfalls verwitweten Pfarrer und Konsistorialrat Weiß, eine Heimstätte. Im Kreise dieser angesehenen Familie, welche zu den hervorragendsten Männern des damaligen Königsberg in Beziehung stand, verlebte Diestel unter der streng-christlichen Zucht der Mutter und des Oheims seine ganze Jugendzeit, seit 1833 als Schüler des Collegium Fridericianum, wo er besonders durch den Philologen Karl Lehrs (gest. 1878) reiche Anregung empfing, seit Ostern 1844 auch als Student an der Universität. Der Entschluß, Theologie zu studieren, wurde von D. erst gegen das Ende seiner Gymnasialzeit gefaßt; die erste Studienzeit mußte daher der nachträglichen Erlernung des Hebräischen gewidmet werden. Von seinen damaligen Lehrern übten namentlich Rosenkranz, Drumann und Lobeck, unter den Theologen Lehnerdt als Kirchenhistoriker und neutestamentlicher Exeget, Hävernick und Dorner einen nachhaltigen Einfluß auf ihn aus. Hävernick wird von Diestel als „eine frische, feurige Kraft" bezeichnet, deren Vorlesung über das Buch Hiob ihn ungemein angezogen habe. Ebenso bekennt er, im Sommer 1846 durch die Vorlesungen Dorners über Dogmatik „mächtig ergriffen" worden zu sein. Im übrigen nahm die Herausbildung einer eigenen theologischen Überzeugung bei dem jungen Studenten inmitten emsigen und ziemlich vielseitigen Fleißes einen ruhigen und stetigen Verlauf. Zwar berichtet er nachmals in den Aufzeichnungen über sein Leben, daß das Studium von Schleiermachers Monologen im Sommer 1845 auf seinen Geist gewirkt habe wie ein Regen nach langer Dürre, preist es aber andererseits als ein Glück, daß der Gegensatz zwischen den Forderungen des Glaubens und der Wissenschaft sich ihm niemals zu jähen Spannungen und harten Zweifeln gesteigert und daß ihn niemals die Zuversicht verlassen habe, die ruhige emsige Forschung werde ihres Zieles nicht verfehlen.

Nach 3½jähriger Studienzeit, in welche auch die Abdienung des Militärjahres fiel, bestand D. am 22. Oktober 1847 mit Auszeichnung das theologische Examen und begab sich noch in demselben Monat zur Fortsetzung seiner Studien nach Berlin. Hier hörte er Ethik bei Nitzsch, über das Johannesevangelium bei Neander und beteiligte sich an den homiletischen Übungen bei Nitzsch, den historischen bei Neander, den alttestamentlichen bei Hengstenberg. Bereits im Frühjahre 1848 siedelte er jedoch, hauptsächlich wohl durch Dorner angezogen, nach Bonn über und besuchte daselbst noch drei Semester Vorlesungen von Dorner, Rothe, Staib und Kling, sowie die Seminarien von Bleek, Dorner und Hasse, ein halbes Jahr auch das homiletische Seminar von Rothe. Der in Preußen vorgeschriebene pädagogische Kursus wurde zwei Monate hindurch an dem von Zahn geleiteten Lehrerseminar absolviert, am 13. April 1850 das Examen pro ministerio in Bonn bestanden und gleich darauf die Vorbereitung auf die Habilitation in Angriff genommen. Dieselbe erfolgte am 7. Februar 1851 zu Bonn durch die öffentliche Verteidigung von 12 lateinischen Thesen, unter denen namentlich die beiden ersten von prinzipieller Bedeutung sind: principium ecclesiae evangelicae formale seu biblicum solum verae theologiae principium esse nequit; und: ars exegetica omnino neque cum dogmatica commiscenda neque ab ea adiuvanda est. Methodus vere historica dummodo recte servetur, fides christiana inde nihil detrimenti capiet. Dem Bereiche des AT.s sind nur die 3. und 4. These (über die zeitliche Priorität von Gen 49 vor Dt 33 und über die Herleitung von Sach 9—14 von zwei verschiedenen Propheten aus der Zeit Michas und Jeremias) entnommen, dagegen die 5.—7. dem Bereich des Neuen Testaments, die übrigen der Kirchengeschichte, Dogmatik und Homiletik. Die 9. These fordert von den Theologen eine eifrigere Beschäftigung mit der neueren Geschichte der äußeren Mission.

Aus seiner siebenjährigen Laufbahn als Privatdocent gedenkt D. namentlich der fruchtbaren Anregungen, die er von seinem (seit 1846 in Bonn habilitierten) Kollegen und bald auch Freunde Albrecht Ritschl empfing. 1854 zum Inspektor des theologischen Stifts ernannt, erhielt er 1858 eine außerordentliche Professur und folgte Ostern 1862 einem

Ruf als ordentlicher Professor der alttestamentlichen Exegese nach Greifswald. Im Herbst desselben Jahres begründete er durch die Vermählung mit Emmy Delius aus Versmold in Westfalen eine glückliche Häuslichkeit. Das Jahr 1867 brachte einen Ruf als Nachfolger Köhlers nach Jena und nach abermals fünf Jahren siedelte Diestel als Nachfolger Oehlers an die letzte Stätte seiner Wirksamkeit nach Tübingen über. Zu der alttestamentlichen Professur gesellte sich hier seit 1877 das Amt eines vierten, 1879 das eines dritten Frühpredigers an der Stiftskirche; zu der Würde eines Doktors der Theologie, die ihm 1862 durch die Bonner Fakultät verliehen worden war, und dem Titel eines großherzoglich weimarischen Kirchenrats (1870) kam 1879 im Gefolge des Ordens der württembergischen Krone der persönliche Adelstand. Der alljährlich in Halle tagenden Kommission für die Revision der Lutherbibel gehörte er seit 1871 an und wohnte noch im Frühjahr 1879 den Sitzungen derselben bei. Kaum nach Tübingen zurückgekehrt, wurde er von der Krankheit ergriffen, die am 15. Mai seinem Leben ein Ziel setzte. Mit der Witwe trauerten drei Söhne und drei Töchter an seinem frühen Grabe. Die Charaktereigenschaften, die sein Leichenredner an ihm rühmt, sind „wohlwollendes, freundliches und bei aller Entschiedenheit mildes Wesen; ungemeine Leichtigkeit der Aneignung weit über den Kreis der Fachbildung hinaus, Feinheit des Urteils, Gabe oft überraschender Kombination, gewandter, hier und da glänzender Darstellung; eigenes beständiges Lernen und Streben in der Begeisterung für seine Wissenschaft; Vereinigung des vollen Glaubens an die Wahrheit des Christentums mit dem freien Denken; unbefangenes Forschen nach dem geschichtlichen Werden auch der alttestamentlichen Religion in der festen Überzeugung von der Wahrheit des Grundes und entschiedenes Festhalten des Gefundenen“. Sein Eintreten für die freie Forschung bekundete er in Gemeinschaft mit Hanne durch die Stiftung des Greifswalder Protestantenvereins (von dem er sich jedoch nachmals zurückzog), sowie durch seinen Beitritt zu der „Jenenser Erklärung“ von 1872 zu Gunsten Sydows und Liscos.

Der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit lag, wie der ihm nahe befreundete Verfasser des Nekrologs in Nr. 21 der Protest. K.-Z. von 1879 mit Recht hervorhebt, mehr auf der theologischen, als der sprachwissenschaftlichen Seite des AT.s. Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die biblisch-theologische Entwickelung, der Zusammenhang der religiösen Begriffe mit dem Kulturleben waren sein eigentliches Element. Denn er war „ein durch und durch theologischer Charakter mit edlem Pathos und echt religiöser Gemütstiefe“. Von der letzteren hat sich Schreiber dieses aus den eigenen Aufzeichnungen des Verewigten, in die ihm ein Einblick gestattet wurde, voll überzeugt; das Pathos trat nicht nur in den Vorlesungen, sondern schon im gewöhnlichen Verkehr mit Entschiedenheit hervor.

Die Vorlesungen D.s erstreckten sich in Greifswald, Jena und Tübingen auf Einleit. ins AT. (in Jena auch einmal Einleit. ins A. und NT.; in Tübingen Einleitung in die kanon. und apokryph. Bücher), biblische Theol. des AT.s, Geschichte Israels, hebräische Altertümer oder bibl. Archäologie, Genesis, Psalmen, Jesaja, Hiob; außerdem in Jena auch auf Geschichte der Religion Israels seit dem babylonischen Exil, ausgewählte Stücke des Pentateuch, Geschichte der neueren Theologie, Pädagogik (letztere Vorlesung wohl veranlaßt durch die mehrere Semester hindurch von Diestel übernommene Leitung eines pädagogischen Seminars); in Tübingen auch: Erklärung der messianischen Weissagungen des AT.s, Hebräerbrief und christliche Symbolik.

Eine Übersicht über die litterarischen Leistungen D.s hat naturgemäß zu beginnen mit seinem Hauptwerk, der „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche“ (Jena 1869; XVI, 817 S. gr. 8°). Dasselbe bezweckt laut Vorrede „eine umfassende Darstellung der Art und Weise, wie das AT. innerhalb der christlichen Kirche, von Beginn an bis auf die Gegenwart, wissenschaftlich behandelt, theologisch aufgefaßt und praktisch verwertet worden ist. — Die Darstellung verläuft in einer doppelten Reihe, von denen jede selbstständig ist und doch auch die andere stützt. Wie die Paragraphen, so bilden auch die Erläuterungen eine zusammenhängende Einheit. Jene betonen mehr den Geist der theologischen Bewegung und deuten auf ihren Zusammenhang mit dem Gesamtleben der Kirche hin, so daß sie dem Leser eine leichte Übersicht über den Gang der Geschichte gewähren. Diese dagegen bieten die stoffliche Ausführung und zeigen die Bewegung in ihren genaueren Einzelheiten und nach ihren individuellen Besonderheiten“. Die von D. angesetzten sieben Perioden schließen mit den Jahreszahlen 250, 600, 1100, 1517, 1600, 1750, bis zur Gegenwart; besonders ausführlich ist die 6. Periode (bis 1750) behandelt als „der eigentliche Mutterschoß, aus dem unsre gesamte neuere Wissenschaft des AT.s geboren ist“. Der Darstellung einer jeden Periode ist eine Übersicht

vorausgeschickt, worauf sodann besonders die jeweilen geltende Ansicht vom Kanon, die Hermeneutik, Exegese und theologische Auffassung, endlich der Einfluß des AT.s auf Kultus, Kunst und Leben im einzelnen erörtert wird. Wenn gegen die gesamte Darstellung eingewendet worden ist, daß sie weniger eine Geschichte des AT.s, als vielmehr eine Geschichte der alttestamentlichen Studien innerhalb der christlichen Kirche gebe, so ist diese Ausstellung insofern berechtigt, als auch die Abschnitte über den Einfluß des AT.s auf die Gestaltung von Kultus und Leben mehr eine Rubrizierung von Thatsachen, als den Nachweis der tieferen inneren Zusammenhänge enthalten, wie ein solcher z. B. von Zöckler in seiner Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften angestrebt worden ist. Abgesehen davon aber ist das Werk D.s ein höchst nützliches Repertorium zur Geschichte der Exegese und Hermeneutik des AT.s. Die zusammenfassenden Uebersichten zeichnen sich aus durch Klarheit, fesselnde Darstellung und vor allem durch maßvolles, streng objektives und gerechtes Urteil. Als „relativ berechtigte Prinzipien“ in der alttestamentlichen Forschung der Gegenwart bezeichnet der treffliche Schlußparagraph das nationale (doch mit Ablehnung der Betrachtung, welche Israel nur auf dem gleichen Niveau mit den übrigen Völkern des Altertums schauen will), das philosophisch-historisierende (mit Ablehnung des mehr oder minder humanistisch gestalteten Naturalismus) und das rein religiöse Prinzip (mit Ablehnung der von einem aprioristischen Idealismus beherrschten krankhaften theologischen Darstellung, welche die rein menschlichen und national-individuellen Faktoren übersieht bis zur Ableugnung, während doch die wahre Offenbarung in schriftlicher Rede nicht nur Gottes Wort, sondern auch Urkunden der Frömmigkeit giebt). Die wahrhaft theologische Betrachtungsweise stellt sich dar teils als eine Zusammenfassung und Verschmelzung der genannten drei Prinzipien, teils als eine konsequente Durchführung jedes einzelnen nach seinem berechtigten Wahrheitsgehalt. — Unter den eingehenderen Besprechungen des ganzen Werkes ist vor allem die von Riehm in ThStK 1870, S. 547 ff. hervorzuheben.

Von selbstständig erschienenen Werken Diestels sind außerdem nur zu nennen: die sorgfältig revidierte und (namentlich aus dem Ertrag der assyriologischen Forschung) ergänzte 4. Auflage von Aug. Knobels Kommentar zum Jesaja (Leipzig 1872); „der Segen Jakobs in Genesis XLIX historisch erläutert“ (Braunschw. 1853), und zwar als „eine Reihe wertvoller Bruchstücke, zu denen — vielleicht zur Zeit Samuels und Sauls, vielleicht noch später — einige Ergänzungen gekommen sind“; endlich die Rede „über die Theokratie Israels“ (Greifsw. 1864), in welcher schließlich auch die Nachahmungen der Theokratie in der Geschichte, besonders Englands, erörtert werden.

Alle übrigen Arbeiten Diestels, und unter ihnen sehr wertvolle, sind in Form von Abhandlungen in Zeitschriften und Sammlungen erschienen. Schon aus den Titeln derselben ergiebt sich die Richtigkeit des oben mitgeteilten Urteils, daß das Interesse Diestels in erster Linie der religionsgeschichtlichen Forschung galt. Dem Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte gehören an: „Set-Typhon, Asasel und Satan. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients“ (Niedners ZhTh, 1860, S. 159 ff.); „der Monotheismus des ältesten Heidentums, vorzüglich bei den Semiten“ (JdTh 1860, S. 669 ff.); das Resultat der sehr eingehenden Untersuchung ist der Nachweis eines in der Hauptsache nur relativen Monotheismus bei den Indern und Semiten. Ferner: „die Sintflut und die Flutsagen des Altertums“ (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 1871); „Zoroasters Leben und Lehre“ (Vortrag zu Düsseldorf am 14. Januar 1859, gleichfalls in einer Sammlung von Vorträgen veröffentlicht). — Außerbiblische Archäologie behandeln: „Die moabitische Gedenktafel. Eine krit. Übersicht“ (JdTh 1871, S. 215 ff.) und „Die moabitischen Alterthümer (ebend. 1876, S. 451 ff.), eine Darlegung des Für und Wider in dem damals noch schwebenden Streit über die Echtheit der Moabitica. Dem biblisch-theol. Gebiet gehören an: „Die Heiligkeit Gottes“ (ebend. 1859, S. 3 ff.). Diese Abhandlung hatte das Verdienst, daß durch sie der ursprüngliche Charakter eines Verhältnisbegriffs an **qādôsch** 2c. klar herausgestellt wurde, irrte aber in der Annahme, daß **qadosch** weiterhin den Inhaber des absoluten Lebens bezeichnet habe. Diestel selbst hat diese Aufstellung bereits im Jesajakommentar (S. 29) mit einer weit richtigeren vertauscht und überdies nachmals ausdrücklich zurückgenommen (vgl. Baudissin, Studien zur Semit. Religionsgeschichte, S. 12). Die Abhandlung über „die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im AT., biblisch-theologisch dargestellt“ (JdTh 1860, S. 173 ff.) bringt eine Menge beachtenswerter Gedanken; leider ist jedoch die Ausführung allzusehr durch das (auf Pſ 23, 3 gegründete) Vorurteil beherrscht, der in צדק liegende Begriff der Geradheit habe sich ursprünglich nicht auf bloße Dinge und Sachen, sondern ausschließlich auf die Bewegung,

auf Lauf und Weg und Wandel bezogen. Weiter gehören hierher: „Die Idee des theokratischen Königs, mit besonderer Rücksicht auf die Königspsalmen“ (ebend. 1863, S. 536 ff.) und die treffliche Abhandlung über „die religiösen Delikte im israelitischen Strafrecht“ (JprTh 1879, S. 246 ff.); vgl. außerdem noch die ausführliche Besprechung von Schultz's Alttestam. Theologie in den ThStKr 1871, S. 538 ff. — Hervorragende Arbeiten dogmengeschichtlichen Inhalts sind: Die Besprechung der Orforder „Essays und Reviews“ (JdTh 1861, S. 603 ff.); „Die socinianische Anschauung vom AT. in ihrer geschichtlichen und theol. Bedeutung“ (ebend. 1862, S. 709 ff.); „Studien zur Förderaltheologie“ (ebend. 1865, S. 209 ff.); „Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie“ (ThStK 1866, S. 223 ff. und 483 ff.; vgl. hierzu auch die nach Diestels Tode erschienenen Aufsätze über „Theologie und Naturwissenschaft“ (veranlaßt durch das Werk Zöcklers) in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1879, Beil. 142—144); „Die kirchliche Anschauung vom AT. (JdTh 1869, S. 191 ff.) mit zwei Nachträgen: Religiöses oder geschichtliches Prinzip? Offenes Sendschreiben an A. Kuenen“ und „Die katholische Anschauung“ (ebend. S. 528 ff.), endlich den Aufsatz „Zur Würdigung Semlers“ (ebenda 1867, S. 471 ff.). — Von bibelkritischen Aufsätzen sind nur die Besprechung von Böhmer „Das erste Buch der Thora“ (ThStK 1864, S. 357 ff.), sowie „Die hebr. Geschichtsschreibung“ (JdTh 1873, S. 365 ff.; Tübinger Antrittsrede) zu nennen. — Die kirchliche Kunst betreffen: „Die bibl. Parallelbilder in den Kirchen des Mittelalters“ (ThStK 1870, S. 613 ff.) und „Das AT. im Lichte der älteren christl. Kunst“ (vorgetragen im Dezember 1869 am Hofe zu Weimar, abgedruckt in Gelzers Monatsblättern, Juni 1870, S. 350 ff.). In den Bereich der Kirchenpolitik gehören die (anonym erschienenen) „Streiflichter auf den deutschen Nordosten. Zur relig. und kirchl. Lage“ (ebend. Mai 1868) und die „Bedenken über kirchl. Neubildung“ (ebend. Juli und August 1869); vgl. auch „die Schulfrage der Gegenwart“ (ebend. Januar 1870). Auch die Augsb. Allg. Zeitg. verdankte ihm nach einer Bemerkung der Redaktion (1879, Beil. 137) als „langjährigem treuen Mitarbeiter eine Reihe der gediegensten Beiträge theologischen, kirchenpolitischen, und pädagogischen Inhalts“ (so nach einer Mitteilung des oben erwähnten Nekrologs die Aufsätze über das Unterrichtswesen in Preußen zur Blütezeit des Mühlerschen Regiments, sämtlich anonym). Für die Protest. K.-Z. lieferte er die „Abhandlungen über die relig. und theol. Bewegung in England und Schottland“ und zahlreiche kleinere kirchenpolitische Aufsätze. Schließlich möge auch der Artikel von Diestel in der 1. Auflage dieser Encyklopädie (Salomo, Schauen Gottes, Simeon, Simson, Thomasin, Träume, Urim, Wahrsager, Welt im biblischen Sinne), sowie in Schenkels Bibel-Lexikon (Dichtkunst und Erziehung bei den Hebräern, Hohes Lied, Kunst, Musik, Sacharja, Stiftshütte, Tempel, Vorbild) gedacht sein.

E. Kautzsch.

Dietenberger, Johann, gest. 4. September 1537 s. Bd III S. 79, 28—39.

Dietrich von Apolda, gest. nach 1296. — Quétif-Echard, Scriptores ordinis praed., Paris 1719 I, 413 ff. 453 ff.; E. Heydenreich, Mt zur sächs.-thüring. Gesch. NA für sächs. Gesch. u. Altk. XIII, 95—99.

Dietrich von Apolda ist zweifellos mit Dietrich von Thüringen identisch, obwohl Quétif-Echard auf Grund einer Handschrift der Vita der hl. Elisabeth, in der er Dietrich ab Holt (vielleicht gleich Olbstädt im Weimarischen Gebiet) genannt wird, beide für zwei verschiedene Personen hielt. Von seinem Leben wissen wir nur weniges aus den Prologen zu seinen Werken. Darnach ist er wahrscheinlich um 1228 in Apolda geboren und 1247 Dominikanermönch im Kloster zu Erfurt geworden. Nach 1296 scheint er dort auch gestorben zu sein.

Die beiden von ihm verfaßten Heiligenleben stehen hoch über der Mehrzahl derartiger Produkte seiner Zeit. Sie sind nicht ohne Geschick geschrieben, und D. hat keine Mühe gescheut, ein möglichst vollständiges Material aus schriftlichen und mündlichen Quellen für seine Darstellung zu sammeln; allerdings ist der Stoff durchaus nach praktisch-erbaulichen Motiven behandelt.

Die Vita S. Elisabethae, der Landgräfin von Thüringen (gedruckt bei Canisius, lectiones antiquae ed. Basnage IV, 116—152, Amsterdam 1725) ist 1289 verfaßt. D. hat außer der mündlichen Überlieferung den Libellus de dictis quattuor ancillarum von 1236 (Menke, Scrip. rer. Grem. praec. Sax. 2, col. 2007—2034), den Brief Konrads von Marburg an Gregor IX. von 1232 (Hess. Urkundenbuch 1. Abt. herausgegeben von A. Wyß I Nr. 34) und zwei nicht erhaltene Sermone über die Heilige als

schriftliche Quelle benutzt (G. Börner, Zur Kritik der Quellen für die Geschichte der hl. Elisabeth NA XIII, 431—515; H. Mielke, Zur Biographie der hl. Elisabeth, Rostocker Dissertation 1888; K. Wenk, Die hl. Elisabeth HZ 69, 209—244). So anerkennenswert die Sammlung des Stoffes ist, so bietet die Vita für die wirkliche Kenntnis des Lebens der Landgräfin nichts neues.

Dasselbe Urteil gilt von seiner Biographie des hl. Dominicus (AS Aug. I, 562 ff.; neueste Ausgabe A. Curé, Paris 1887). Der Ordensgeneral Munione da Zamorra, der 1291 vom Papste Nikolaus IV. abgesetzt wurde, hatte ihn zu der Abfassung der Vita aufgefordert. Unter dem Ordensgeneral Nikolaus Bocassinus 1296—1298 hat er sie vollendet. Neben mündlichen Nachrichten über den Ordensstifter, besonders den Mitteilungen der Schwester Cäcilia zu Rom, die ihm der deutsche Provinzial Gerard vermittelte, hat er die älteren Lebensbeschreibungen des Heiligen von Jordanus, Constantin, Humbert, Gerhard von Frachet und die Akten des Kanonisationsprozesses für seine Darstellung benutzt.

Grützmacher.

Dietrich von Nieheim (Niem, Nyem), gest. 1418. — Quellen: D.s Schriften, über welche unten Bericht gegeben wird. Litteratur: J. B. Schwab, Gerson, Würzburg 1858; H. V. Sauerland, Das Leben des Dietrich von Nieheim nebst einer Uebersicht über dessen Schriften, Göttingen 1875; M. Lenz, Drei Traktate aus dem Schriftencyklus des Konstanzer Konzils, Marburg 1876: P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877 u. derselbe, der Kardinal Peter von Ailli u. s. w., JdTh Bd 20, 272 ff. Für das Biographische ist die Hauptschrift über D. aber: Georg Erler, Dietrich von Nieheim (Theodericus de Nyem), sein Leben und seine Schriften, Leipzig 1877. In Bezug auf D.s Schriften kommen hinzu: Heinr. Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils, Paderborn 1889 S. 132 ff. Dietrich v. N. in Konstanz); Th. Lindner, Beiträge zu dem Leben und den Schriften D.s v. N. in „Forschungen zur deutschen Geschichte", XXI, 86 ff.; Finke, Zwei Tagebücher über das Konstanzer Konzil, RQS 1887, Heft 1; Fritz, Ist D. v. N. der Verfasser der drei sog. Konstanzer Traktate? Zeitschrift für vat. Gesch. u. s. w. (Westfalen) Bd 46, 157 ff. und dessen Münstersche Dissertation: Zur Quellenkritik der Schriften Dietrichs v. N. Zu vgl. ist auch Finke, Acta Concilii Constantiensis, I, Münster 1896.

Dietrich von Nieheim hat seine Bedeutung als reformgesinnter Schriftsteller in der Zeit des großen abendländischen Schismas. Dazu kommt, daß er als Deutscher seine Stimme für die Verbesserung der kirchlichen Zustände erhob. Zwar verblieb er sein Leben lang im Verbande der römischen Kirche und wirkte als Beamter derselben an der Kurie; aber es bleibt sein Verdienst, daß er mit westfälischer Geradheit, mit Klugheit und viel Kenntnis als ungemein fleißiger Schriftsteller entschieden für die Aufhebung des Schismas und die Herbeiführung der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern eintrat. So charaktervoll wie er, hat es am Ausgange des Mittelalters in Deutschland nur noch Gregor von Heimburg gethan, dem aber doch die eigene Kenntnis der Kurie fehlte. Was Ailli und Gerson für die französische Christenheit waren, sind Dietrich von Nieheim und Gregor von Heimburg für die deutsche gewesen: die tonangebenden innerkatholischen Reformer ihrer Zeit, und Dietrich speziell, vorausgesetzt, daß er die unten zu besprechenden Konstanzer Reformtraktate geschrieben hat, der größte kirchenpolitische Publizist Deutschlands zur Zeit des Konstanzer Konzils. Geboren etwa zwischen 1338 und 1348 innerhalb der Grenzen des Bistums Paderborn und genannt nach der Stadt Nieheim, ist D. zeitlebens als Kleriker der Diöcese Paderborn bezeichnet worden. Von Adel war er nicht. Seine Bildung suchte er durch Studien im Auslande zu erwerben; daß er Italien durchzogen und dessen landschaftliche Schönheiten bewundert hat, steht fest. Seine Studien umfaßten die Rechte, doch hat er keinen akademischen Grad erlangt. Die Werke Petrarcas und Bocaccios wurden ihm zwar bekannt, machten aber keinen Eindruck auf ihn; vom auflebenden Humanismus blieb er ebenso unberührt wie Ailli. Durch seine Rechtsstudien hatte er sich für seine Anstellung im kirchlichen Dienst vorbereitet. Die Erlangung derselben gelang ihm an der päpstlichen Kurie selbst, wahrscheinlich noch gegen Ende der Regierung Urbans V. († 19. Dezember 1370) zu Avignon. Von nun an gehört der junge Westfale als Beamter der römischen Kurie an. Sein erstes Amt war das eines notarius sacri palatii, wofür er damals die niederen Weihen als Kleriker erhalten haben wird. Die Übersiedlung der Kurie Gregors XI. brachte auch unsern D. im Anfang des Jahres 1377 von Avignon nach Rom. Unter Urban VI., dem er bekannt geworden war, erhielt er darauf die angesehenen und gewinnbringenden Ämter eines Abbreviator (Konzipient) und Scriptor von Urkunden in der Kanzlei der päpstlichen Kurie. In dieser Stellung verblieb er einen großen Teil seines ferneren Lebens hin-

durch (Erler a. a. O. 20). 1378 war er Zeuge des Ausbruches des großen abendländischen Schismas; die Schicksale Urbans VI. († 1389) durchlebte er von jetzt an mit, meist in nächster Nähe des Papstes. In dieser Stellung wurden ihm reichlich Pfründen zu teil, und unter dem nächsten Papste, Bonifacius IX. (1389—1404) fiel ihm sogar ein Bischofssitz, der von Verden an der Aller, im heimatlichen Sachsenlande zu. Vier Jahre, 1395—1399, hat er diesen Bischofsstuhl inne gehabt (Erler a. a. O. 107 ff.). Wegen Streitigkeiten, die ihm in seiner Diöcese erwuchsen, verlor er aber diese Stelle. Ostern 1401 finden wir ihn in Erfurt, wo er an der Universität immatrikuliert wurde. 1403 aber weilte er wieder in Rom und fungierte wieder als **Abbreviator**, später auch als **Scriptor** an der Kurie. Hier hat sich D. als geborener Deutscher und frommer Katholik um das dort vor kurzem von anderer Seite begründete deutsche Hospital **dell' Anima**, welches heute noch besteht, große Verdienste erworben: durch eine Schenkung von zwei Wohnhäusern in Rom wurde er 1496 einer ihrer ersten Wohlthäter (Litteratur darüber bei Erler a. a. O. 145). An der Herstellung der kirchlichen Einheit als Schriftsteller lebhaft beteiligt, nahm er doch nicht an dem Konzil von Pisa teil, weil ihn damals Geschäfte nach Deutschland führten. Im Dienste der Kurie aber verblieb er, bis die Flucht Johanns XXIII. vom Konstanzer Konzile im Jahre 1415 ihn veranlaßte, sich von dem Papste loszusagen (Erler 201). Auf dem Konzile selbst hat aber D. amtlich keine erhebliche Rolle gespielt (Erler 253); (er ist daselbst seit März 1415 nachweisbar a. a. O. 535) wohl aber hat er, wenn die unten zu besprechenden Schriften von ihm herrühren, durch seine litterarische Thätigkeit einen erheblichen Einfluß ausgeübt, und mit der Geschichte der Absetzung Johanns XXIII. bleibt er immer verbunden, falls er es war, der die leidenschaftliche Schmähschrift verfaßte, welche der erste Herausgeber (Hardt) mit dem Titel versah „**Invectiva in diffugientem e Constantiensi concilio Johannem XXIII**". (v. d. Hardt, **Concilium Constantiense** II, 296 ff.; vgl. Erler 382 ff.); sie hielt dem Papst ein erschreckendes Sündenregister vor und sollte ihn moralisch vernichten, was auch schnell erreicht wurde. Dietrichs letzte uns erhaltene Aufzeichnung stammt vom 3. Juni 1416 (Erler 245). Am 15. März 1418 aber ließ er, erkrankt, in Mastricht als Kanonikus sein Testament aufzeichnen: seine Güter diesseits der Alpen erhielt das von ihm neuerbaute Hospital zu Hameln, andere jenseits derselben das Hospiz **dell' Anima** in Rom. Noch in demselben Monate ist er gestorben (März 1418). Ein solcher Lebensgang wäre an sich unwichtig; die hohe Bedeutung Dietrichs liegt auch auf einem ganz anderen Gebiete: in der Stellung, die er bekleidete, konnte er das Thun und Treiben der römischen Kurie von 1377 bis 1415 genau kennen lernen; Aufzeichnungen von seiner Hand über Personen und Vorgänge in Rom zur Zeit fast des ganzen abendländischen Schismas müssen daher bei seiner relativ guten Bildung und anerkennenswerten Aufrichtigkeit besondere Beachtung verdienen. Leider herrscht über den Umfang seines litterarischen Eigentums keine Einstimmigkeit; eine Anzahl Schriften sind ihm von Erler abgesprochen, während Finke sie ihm wieder zugewiesen hat (über sämtliche Schriften D.s handelt Erler a. a. O. S. 253—490). Sehen wir hier von den auf die päpstliche Kanzlei und Rota bezüglichen Schriften ab, so müssen in erster Reihe seine geschichtlichen Werke erwähnt werden, weil sie eine gleichzeitige Hauptquelle zur Geschichte des Schismas bilden; die wichtigsten derselben sind folgende; 1. der „**Nemus unionis**" (Hain der Union), eine Beschreibung des Weges der Verhandlungen zur Herstellung der kirchlichen Einheit; eingefügt sind Briefe und Aktenstücke, die in D.s Hand gekommen waren, darunter einige, welche nach Erler 289 sonst nicht überliefert sind; im Jahre 1408, am 30. Juli, war es ganz abgeschlossen (gedruckt zuerst 1566 als 4. Buch von **de schismate**, hrsg. v. Schard 1566; die späteren Drucke stehen verzeichnet in Potthast, **Bibl. hist. medii aevi** und bei Sauerland a. a. O.). 2. Die Schrift **de schismate**, abgeschlossen 1410 25. Mai; sie war es, welche den Ruf D.s als Geschichtschreiber vor allem begründet hat (Erler 295 ff.); gedruckt 1536 zu Nürnberg bei Petrejus, 1566 in Basel v. Schard. Der Verfasser hält hier den universalgeschichtlichen Standpunkt inne und faßt durchgehends die Verhältnisse des Reiches wie der Kirche ins Auge (Erler 320). 3. Eine Fortsetzung der Geschichte des Schismas, handschriftlich verloren, zuerst gedruckt von Meibom unter dem Titel: **Th. de N. Historia de vita Johannis XXIII., Francof. 1420, 4°.** Daraus in Meibom, **Scriptores rer. germ. 1686, I, p. 5—50,** und Hardt, **Concilium Constantiense t. II,** 335—460; sie reicht bis zum 3. Juni 1416, enthält aber mehr als was der von Meibom gewählte Titel sagt, nämlich außer der Geschichte Johanns XXIII. die Geschichte des Konstanzer Konzils und D.s eigenes Tagebuch bis zu dem erwähnten Datum. 4. Die **Privilegia aut iura imperii**, gedruckt in Schards Sammelwerk „**De iurisdictione imperii**" (Basel 1566 Fol., Straßburg 1609 u. 1618, 4°);

Hauptinhalt ist eine Geschichte des deutsch-römischen Kaiserreiches; als die Glanzzeit erscheint ihm die Epoche Ottos I., überhaupt die der sächsischen Kaiser; weil sie kraft ihrer Amtsgewalt Kirchenspaltungen verhinderten und unwürdige Päpste absetzten. Dietrich bewegt sich hier ganz in den Kaiserträumen Dantes. Als von D. herrührend werden sodann bei Erler S. 370 ff. noch vier Traktate und Sendschreiben angeführt, unter denen die nach Erler „höchstwahrscheinlich" von D. verfaßte „Invektive gegen Johann XXIII." (Text bei Hardt a. a. O. II, 296 ff.) am wichtigsten ist. Doch wird man trotz Erlers sorgfältiger Argumentation gegen die Nennung Dietrichs als Autor derselben fortan alle Bedenken noch nicht unterdrücken dürfen, weil Hardt rein willkürlich Autornamen vor anonyme Handschriften drucken ließ, und weil positive Beweise für D.s Autorschaft nicht genügend beigebracht sind. Finke nimmt ferner (in seinen Forschungen 132 ff.) auch an, daß D. Verfasser der v. Hardtschen Tagebuchbruchstücke vom Konstanzer Konzile ist. Nun giebt es aber noch, um von anderen zu schweigen, drei recht wichtige kirchenpolitische und reformatorische Schriften, die in den Handschriften anonym überliefert, von Hardt aber ganz willkürlich bestimmten Autoren zugewiesen und mit Nennung dieser Autorennamen zum erstenmal publiziert sind. Daß diese Hardtschen Autornamen alle falsch sind, darüber herrscht jetzt nur eine Stimme; aber welche anderen nun an ihre Stelle treten sollen, ist bis jetzt nicht ausgemacht, obgleich eine reiche Litteratur in den oben angeführten Werken darüber vorhanden ist. Es handelt sich um die drei Schriften: a) de necessitate reformationis ecclesiae (Hardt a. a. O. I 277 ff.), b) de modis uniendi ac reformandi ecclesiam (Hardt a. a. O. I, 68 ff.) und c) de difficultate reformationis in concilio universali (ebenfalls in Hardt a. a. O. I, 255 ff.). Nachdem Erler a. a. O. für alle drei den Dietrich v. N. als Autor abgelehnt hat, ist derselbe von Finke in Anlehnung an die Beweisführung von Lenz (s. oben) wieder für alle drei Schriften als Autor aufgestellt worden. Da „de necessitate" und „de modis" nur einen Verfasser haben, so vereinfacht sich die Untersuchung. Im Gegensatz gegen Erler hat Finke seine Untersuchung damit abgeschlossen, daß nichts wesentliches gegen die Autorschaft Dietrichs spreche. Von der Entscheidung über die Autorschaft dieser Schriften hängt die Charakterisierung Dietrichs ab. Nach Erler, der sie ihm abspricht, war D. nicht über den Ideenkreis eines geschäftsgewandten päpstlichen Beamten hinausgekommen, der nur die Beseitigung des Schismas und die Einführung einiger Kanzleireformen erstrebt habe; nach Finke, der die erwähnten Schriften zur Charakterisierung Dietrichs heranzieht, war er ein Mann, der mit der Zeit wuchs, seine Anschauungen erweiterte, sich als Reformschriftsteller vertiefte und „als der größte Journalist des späteren Mittelalters anzusehen ist" (Forschungen 133). (Von der Mitteilung der anderen Untersuchungen über den Verfasser von „de modis", speziell ob Andreas von Randuf in Frage komme, kann hier wohl Abstand genommen werden. Vgl. Erler a. a. O. 483 ff.).

P. Tschackert.

Dietrich, Veit, gest. 1549. — Würfel, Diptycha Ecclesiae Sebaldinae. Lebensbeschreibung der Herren Geistlichen 2c., Nürnberg 1756 S. 4; G. Th. Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften Veit Dietrichs, Altdorf und Nürnberg 1772; Will-Nopitzsch, Nürnberg. Gelehrtenlexikon; M. M. Mayer, Spengleriana, Nürnberg 1830 S. 62 f.; J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen 1841 S. 171—216; Engelhardt in ZfKW 1880 S. 473.

Veit Dietrich wurde zu Nürnberg als Sohn armer Handwerksleute — sein Vater war Schuhmacher — am 8. Dezember 1506 geboren. Daß er die Nürnberger gelehrten Schulen besuchen durfte, verdankte er wahrscheinlich wohlwollenden Gönnern, unter denen der Ratsschreiber Laz. Spengler (s. d. A.) obenangestanden haben wird. Mit dessen Sohn Lazarus bezog er auch im März 1522 die Universität zu Wittenberg (Album ed. Förstemann 114), wo er sich bald die Zuneigung Melanchthons erwarb, der den hochbegabten, jungen Mann, dessen singulare ingenium et singularem eruditionem er rühmt, oftmals mit besonderer Wärme der Unterstützung der Nürnberger Freunde empfahl. Später trat er namentlich Luther nahe, der ihn seiner eigenen Aussage nach (Dietrich, Tischreden Luthers, Mskr. in d. Stadtbibl. zu Nürnberg 186) von dem ursprünglich beabsichtigten Studium der Medizin zur Theologie gerufen hatte; er wurde sein Haus- und Tischgenosse und rückte immer mehr in die Rolle eines Famulus und vertrauten Sekretärs ein. Als solcher begleitete er auch den Reformator zum Religionsgespräch nach Marburg (Th. Kolde, M. Luther II, 311), wozu ihm der Nürnberger Rat durch Spengler einen Zehrpfennig schickte (Mayer, Spengleriana 71 f.). Im November 1529 erwarb er sich die Würde

eines Magister artium (J. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri 1888, II, 20) und durfte Luther auch das Jahr darauf nach Koburg begleiten, und hat dort die schwere Zeit während des Augsburger Reichstags mit ihm im vertrautesten Verkehre verlebt (vgl. Kawerau ZKWL 1880 S. 49; ders. Briefwechsel des Justus Jonas I, 169; Tschackert Altpr, Monatsschr. Bd XXIV, 1887 S. 183 f.; Köstlin, M. Luther II, 201 ff.; Th. Kolde, M. Luther II, 328 ff.). Dem jungen Freunde erklärte Luther damals sich selbst zum Troste den Psalter, welche Auslegung später (1559) aus des Vaters Handschrift die Söhne Dietrichs herausgaben (EA Op. ex. lat. XVII). An jene Zeit denkt er besonders, wenn er in seiner Widmung von Luthers Michakommentar an Nikolaus von Amsdorf schreibt: Ego gratias Deo ago, quod et ad Evangelii agnitionem me vocavit, et facultatem mihi praebuit, non solum audiendi vivam Lutheri vocem, sed etiam introspeciendi interiorem eius vitam domestica consuetudine plenam pietatis et honestissimorum exemplorum. Ac vere et ex animo optarim ipsius hostibus omnibus, ita penitus introspectam Lutheri vitam, ut mihi cognita est (EA opp. ex. lat. XXVI, 238, dazu vgl. was er über Luthers Art zu beten an Melanchthon schreibt Strobel 12 f.). Leider sind uns die vielen Briefe, die er besonders an Laz. Spengler in Nürnberg und dann von Koburg aus an die in Augsburg weilenden Freunde schrieb, größtenteils verloren, aber die teilweise erhaltenen Antworten namentlich die Briefe des Spengler an ihn vom August 1529 bis zum Jahre 1534 (Mayer, Spengleriana S. 63 ff.; außerdem Th. Kolde, Annal. Lutherana passim) zeigen die große Vertrauensstellung, die er bei Luther einnahm, und lassen zugleich erkennen, wie sehr man sich dessen auswärts bewußt war, weshalb man es nicht selten für ratsam fand, sich des Umweges über Dietrich zu bedienen, um Luther etwas zu insinuieren, oder in Wittenberg etwas schneller durchzusetzen, so schon Melanchthon während des Augsburger Reichstags, der ihn geradezu als Vermittler benutzte (CR II, 126. 141. 145. 158. 162. 174 f. 195. 230. 241. 251. 259. 315. 328. 336. 361). Durch ihn ging auch die Korrespondenz der Nürnberger mit Luther mit ihren Anklagen gegen Melanchthon (vgl. Mayer, Spengleriana 76 ff. De W. IV, 174). Ehe er die Heimreise antrat, durfte er, indem er wahrscheinlich den Augsburgern entgegenreiste, noch einen Abstecher in die Heimat machen (Eob. Hessus an Luther bei Krafft, Briefe und Dokumente, Elberf. 1876 S. 68 ff). Zurückgekehrt muß er nach einiger Zeit auch eine offizielle Stellung an der Wittenberger Universität eingenommen haben, denn wir begegnen ihm im Jahre 1533 als Dekan der Artistenfakultät (Köstlin, die Baccalaurei &c. II, 21; vgl. auch De W. IV, 363). Und sicherlich war es seine Absicht, als akademischer Lehrer weiter zu wirken, und Melanchthon hätte ihn gern in Wittenberg behalten, aber nach dem Tode des Kanzlers Christian Beyer schienen die Verhältnisse an der Universität unsicher, auch war es zu kleinen Differenzen mit Luthers Frau (Köstlin II, 496) gekommen, und so riet er ihm November 1535, eine Anstellung in Tübingen zu suchen, und empfahl den in die Heimat reisenden dem Freunde Camerarius, der seit dem Sommer in Tübungen weilte (s. d. A. Bd III S. 687), aber auch an Hieronymus Baumgartner in Nürnberg (CR II, 963. 965. 971. 978). Hier hielt man ihn fest, indem man ihm am 14. Dezember 1535 die durch den Rücktritt Stephan Waldeckers erledigte Predigerstelle an St. Sebald mit einem Gehalt von 200 Gulden verlieh (v. Soden, Beiträge zur Gesch. der Reformation, Nürnberg 1855 S. 413). Um dieselbe Zeit vermählte er sich mit einer Nürnbergerin, Kunigunde Leysin, die ihm fünf Kinder gebar. Noch hatte er sich in Nürnberg kaum eingerichtet, als Melanchthon am 6. Februar 1536 im Auftrage der Kollegen ihm die bisher von Dr. Franz Burkhardt, der an Stelle Beyers Kanzler geworden war, bekleidete Professur anbot und ihn des erneuten Wohlwollens Luthers versicherte (CR III, 37). Aber Dietrich zog es vor, im Nürnberger Kirchendienst zu bleiben, obwohl noch später ehrende Aufforderungen, nach Leipzig und Königsberg zu kommen, an ihn gelangten (Strobel 71; J. Voigt a. a. O. S. 173 f.). Mit ihm war in die Nürnberger Geistlichkeit ein Mann gekommen, der nach Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit dem hervorragenden aber unruhigen Osiander ein gutes Gegengewicht bot, freilich auch manches von ihm zu leiden hatte, indem der selbstbewußte Prediger von St. Lorenz es nicht verschmähte, sogar auf der Kanzel auf seinen Kollegen von St. Sebald zu sticheln, was aber Dietrich dem dringenden Rate Melanchthons folgend unbeachtet ließ (CR III, 460). Und in kurzer Zeit hatte sich der gern gehörte Prediger (Camerarius, vita Mel. ed. Strobel p. 253) das besondere Vertrauen des Rates erworben und behielt es auch (vgl. Soden a. a. O. S. 443 f.), obwohl die antipapistische Schärfe seiner Predigten, die auch Melanchthon rügte, und die er freilich manchmal sehr zur Unzeit, z. B. bei Gelegenheit der Gründung des Nürnberger katholischen Bundes im

Jahre 1538, hervorkehrte, wie seine Schroffheit im Strafen des Lasters ihm von seiten des leisetretenden Rates mehrfache Verwarnung eintrug (CR IV, 642; v. Soden 462. 486).

Und für die Fortentwickelung des noch sehr unfertigen Nürnberger Kirchenwesens sollte er von hoher Bedeutung sein. Dafür war vor allen Dingen seine enge Fühlung mit Melanchthon von Wichtigkeit. Mit diesem verband ihn sein Leben lang die innigste Freundschaft. Cupio, schreibt einmal Mel. am 1. Januar 1540 an Dietrich, **inter nos et propter privatas et propter publicas causas amicitiam esse perpetuam** (CR III, 895). Und neben Camerarius, war es Veit Dietrich, dem Melanchthon seine verborgensten Gedanken, Sorgen und Kümmernisse mitteilte. Und wie er für die Anliegen und Sorgen des Nürnberger Freundes stets ein offenes Ohr hatte und ihm mit seinem Rate zu helfen bereit war, so konnte keiner ein so gutes Verständnis haben für das oft recht kleinliche Treiben der kleineren Geister in Luthers Umgebung als der langjährige Haus- und Tischgenosse Luthers Veit Dietrich. Obwohl, wie bemerkt, gegenüber den Römern schärfer und entschiedener als Melanchthon, war er doch mehr dessen Schüler als Luthers. Und wenn Melanchthon dem jungen Freunde im April 1536 das für seine ganze theologisch-lehrhafte Tendenz charakteristische Wort schreibt: **Est praestandum nobis ut relinquamus doctrinam planam, simplicem, explicatam et sine sophistica posteris** (CR III, 65), so läßt die ganze Schriftstellerei Dietrichs, die überall darauf gerichtet ist, das Wichtige in mehr erbaulicher als gelehrter Form und die reine Lehre in möglichster Faßlichkeit zu überliefern, deutlich erkennen, wie sehr er sich Melanchthon zum Vorbild genommen hat, sagt er doch ganz im Anschluß an ihn in der Widmung zu Luthers Vorlesung über die Stufenpsalmen: **Neque enim ulla cura dignior est ministerio nostro, quam ut sana doctrina etiam ad posteros propagetur** (EA Op. ex. lat. XIX, 138).

Wenige Monate nach dem Antritt seines Amts brach der 1533 mit Mühe beigelegte Streit über den Gebrauch der sogenannten „offenen Schuld" (vgl. Th. Kolde II, 400 598 Anm. zu S. 399; Köstlin, M. L. II, S. 283; Möller, Osiander 176 ff.) von neuem aus, in dem auch V. Dietrich ein noch nicht gedrucktes Gutachten (vgl. CR III, 173), wie aus seiner sonstigen Stellung zur Frage zu schließen, wohl zu Gunsten der Beibehaltung abgab (obwohl er sie, wahrscheinlich um neue Wirren zu verhindern, in sein später zu erwähnendes Agendbüchlein nicht aufnahm, Strobel 46 f.). Im Februar 1537 nahm er mit Osiander im Auftrage des Rats an dem Tage zu Schmalkalden teil (CR III, 267 ff. 370 f.) Schon das Jahr vorher war er schriftstellerisch aufgetreten, indem er auf den Wunsch des Straßburger Druckers Joh. Albert eine Nachschrift von Luthers Vorlesung über Joel, Amos, Obadja für den Druck zurechtstutzte (s. d. Titel Weim. Lutherausg. 13, XXII. Eine zweite Bearbeitung von Joel erschien 1547 vgl. darüber ebenda S. XXVIII). Daß er damit Luthers Beifall nicht erreichte (vgl. Dietr. an Menius bei Th. Kolde, Anal. Lutherana S. 331) begreift sich leicht, denn wenn die Vorstellungen über die Unverletzlichkeit fremden geistigen Eigentums damals auch andere waren als heute, so war die nachzuweisende Willkür des Herausgebers in der Textbehandlung, die nicht nur Luthers Meinung oft unterdrückte, sondern sogar ins Gegenteil verkehrte (vgl. darüber Koffmane WA 13, XXIII) eine mehr als gewöhnliche. Noch eigenmächtiger verfuhr er bei der Herausgabe von Luthers 1532 gehaltener Vorlesung über den 51. Psalm, die mit einer Widmung an die Nürnberger Patrizier Bernhard und Hieronymus Baumgartner 1538 erschien (EA op. ex. lat. 19, 1 f.). Darin hatte er u. a. in Rücksicht auf die Kontroverse Melanchthons mit Konrad Cordatus (Th. Kolde, Anal. Lutherana S. 264 ff.; ders., M. Luther II, 444; Köstlin, M. Luther II, 455 ff.) Luthers Bemerkung: **cognitionem peccati esse causam secundam in justificatione** mit der von Cordatus angefochtenen Formel, **cognitio peccati** sei bei der Rechtfertigung die **causa sine qua non**, identifiziert, worauf Melanchthon, indem er darauf hinwies, daß man ihn der Fälschung zu seinem Gunsten bezichtigen könnte, den Freund davor warnte, etwas von Luther herauszugeben, ohne daß dieser es gesehen hätte (CR 594 f. 602), und Dietrich wollte im Unmut darüber alle weiteren schon in Angriff genommenen Editionsarbeiten aufgeben und sich auf die Dinge verlegen, **quae cognitione utiles et tamen sine reprehensione sunt, hoc est in privata studia linguarum et philosophiam** (Th. Kolde, Anal. Luth. 331 f), und noch im Jahre 1540 ging er daran, die hebräische Sprache zu erlernen (CR III, 1018) —, aber noch in demselben Jahre 1538, gab er, übrigens ohne Luthers Erlaubnis eingeholt zu haben, dessen Vorlesung über das Hohelied heraus (EA op. ex. lat. XXI, 267 ff.), 1540 die über die Stufenpsalmen (ibid. XIX, 150), 1541 die über den 90. Psalm (ib. XVIII,

260), 1542 mit Luthers Zustimmung und seinem Beifall (vgl. darüber Koffmane WA 13, S. XXVI), den Kommentar zum Propheten Micha (abgedr. Op. ex. lat. 26, 243f.), 1544 nach Handschriften des Rörer und Cruciger die Auslegung des ersten Buches Mose (von s. Hand jedoch nur die ersten XI Kap. Op. ex. lat. I; Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, Stettin 1888 S. 234. 422; vgl. auch die Anerkennung Calvins in s. Briefe an D. bei Hummel, epist. semic. altera S. 40; vgl. Strobel S. 105). Hierher gehört auch die 1543 unternommene Herausgabe von Luthers Hauspredigten, der später sogenannten Hauspostille, erschienen 1544 (EA.[2] 1—6, dazu Th. Kolde, Anal. Luth. 387; Köstlin Martin Luther II, 311 f.; J. Voigt, a. a. O. 185). Wollte er mit alledem den mediocribus qui sunt studiosi dienen, oder den ungelehrten Laien, so nicht minder durch Übersetzungen von Schriften Melanchthons. Zu diesem Zwecke übersetzte er u. a. 1539 Melanchthons Schrift de officio Principum (Strobel 62), dann die Prolegomenen zum Kommentar zum Römerbrief vom Jahre 1540 unter dem Titel: Ein gewisser und klarer Unterricht von der Gerechtigkeit die für Gott gilt, gezogen aus den Schriften der heiligen Propheten und Aposteln, neulich durch Herrn Phil. Melanchtho. lateinisch gestellt und durch M. Vitum Dietrich verdeutscht (Witt. 1541) und die Übersetzung des von Melanchthon 1537 zu Schmalkalden verfaßten Traktates de primatu Papae: Von des Papsts Gewalt, welche er sich anmaßet wider die Göttliche Schrift und der ersten Christen Brauch. Item von der Bischöfe Jurisdiktion, gestellt durch Ph. M. und verdeutschet durch Vitum Dietrich 1541. Der Freundschaft mit Eob. Hessus entstammte sein vielbenützter Kommentar zu des Humanistenkönigs lateinischer Übersetzung der Psalmen (Psalterium Davidis carmine redditum per Eobanum Hessum. Cum annotationibus Viti Theodori Noribergensis, quae Commentarii vice esse possunt. 1539).

Daneben verfaßte er eine ganze Reihe anderer Schriften und Traktate, die durch Amt und Beruf hervorgerufen wurden (die meisten aufgezählt bei Strobel). Die größte Verbreitung fanden wohl seine Summaria über das AT. 2c. Wittenberg 1541. Das Werk war dadurch entstanden, daß er auf Bitten der Gemeinde (Waldau, Neue Beiträge I, 70) zunächst zu seinem Gebrauch solche Summaria, kurzgefaßte Inhaltsangaben, „was am nötigsten und nutzesten ist, dem jungen Volk und gemeinen Mann, aus allen Capiteln, zu wissen und zu lernen 2c." über jedes Kapitel des AT. ausarbeitete, um sie in der Kirche jedesmal vor der betreffenden Schriftlektion vorzulesen. Ihnen ließ er später (1544) auf besondere Aufforderung unter Beihilfe Melanchthons, der bei der Durchsicht einzelne Kapitel ganz neu bearbeitete (J. Voigt a. a. O. S. 186) auch solche Summarien über das NT. folgen, die aber nicht zum Vorlesen in der Kirche bestimmt sind. Absichtlich hatte er da, weil sie den Ungelehrten dienen sollten, „die scharfe und subtile Auslegung vermieden". Und wie sehr er in seiner einfachen, verständigen, lehrhaften Art dem Bedürfnis entgegenkam, ergiebt die Thatsache, daß das Buch immer wieder aufgelegt und nachgedruckt, noch bis in die neueste Zeit mit geringer Umarbeitung in der bairischen Landeskirche als „Betstundenbuch" (Veit Dietrichs Betstundenbuch herausgegeben von J. L. Geiger, Nürnberg 1859) bei den Wochenbetstunden benutzt wurde. Von noch größerer allgemeiner Bedeutung wurde sein „Agendbüchlein für die Pfarrherren auf dem Lande", welches Anfang 1543 zuerst ohne seinen Namen und ohne Vorrede erschien, während eine zweite Ausgabe von demselben Jahre den Verfasser am Schluß und eine dritte von 1544 ihn auf dem Titelblatt nennt. Wie er selbst in der Vorrede angiebt, war das Werk im Auftrage der Obrigkeit unternommen worden, „auf das, wo es etlichen an Büchern oder Verstand mangelt, sie gewissen und gründlichen Unterricht der Lehre und des ganzen Amts in solchem Agendbüchlein auf das Kürzeste und einfältigst verzeichnet finden". Wie man dazu kam, diese neue Agende einzuführen, die, wenn sie auch auf der Brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung von 1533 fußte, doch wenigstens auf dem Lande diese thatsächlich verdrängte — später auch in der Stadt (doch heißt es erst in einer Ausgabe von 1631 „Agendbüchlein für die nürnbergischen Kirchendiener in der Stadt und auf dem Lande) —, ist nicht klar. Jedenfalls hat diese sehr geschickt angelegte, mehr als die Kirchenordnung auf Grund der Praxis manchen Spezialfall behandelnde Agende, die auch verschiedenen anderen Landeskirchen zum Muster gedient hat, über zweihundert Jahre in der Nürnberger Kirche geherrscht (über ihre Veränderungen vgl. u. a. Waldau, Beiträge I, 51; Strobel 92f. und die daselbst verz. Litteratur). Seine eigenen Beziehungen zu den Evangelischen in Regensburg, wo er Melanchthon im Mai 1541 während des Regensburger Reichstags besuchte, wie der Umstand, daß der Rat von Regensburg sich in allen kirchlichen Fragen in Nürnberg beraten ließ (vgl. German, D. Joh. Forster [1894] S. 371ff.), veranlaßten Dietrich, der jungen Regensburger Gemeinde im Kampf um die rechte Abend-

mahlsfeier und die rechte Lehre davon beizustehen. So schrieb er „Gründlicher Unterricht vom Sacrament des Altars, das mans anders nit denn unter beder gestalt reichen vnd empfangen soll, durch Vitum Dietrich zu Nbg., Pred. Wider zwo Bäpstische, das ist, jrrige vnd verfurische Predigt zu Regenspurg im Thumb vnd der Thumb Pfarr, am nechsten Palmtag geschehen. Nbg. 1543", und als der eine der angegriffenen Regensburger Gegner, Paul Hirsbeck erwiderte, schrieb er im Jahre 1545 noch einmal „An die christliche Kirche zu Regensburg vom rechten Brauch des Nachtmahls Christi" (Strobel 97ff.; Th. Kolde, Anal. Luth. 417), und zwar mit einer Polemik, die in Deutlichkeit und Volkstümlichkeit an Luther erinnert. Mit gleicher Entschiedenheit behandelte er eine Abendmahlsfrage in der eigenen Kirche, indem er die Elevation der Abendmahlselemente, an der er schon 1538 Anstoß genommen hatte (Cruciger an V. Dietrich bei Hummel a. a. O. II, 49), auf Grund der Beobachtung, daß sie für viele Anlaß zur Idololatrie wurde, auf eigene Faust am zweiten Adventssonntage 1543 abschaffte, was noch gegen Ende des Jahres ihre allgemeine Abschaffung im Nürnberger Gebiete zur Folge hatte (Strobel 99f.). Weniger glücklich war er in seinen sonstigen Bestrebungen, unnötig gewordene gottesdienstliche Verrichtungen, an denen Nürnberg so reich war, abzuschaffen (Waldau, Neue Beiträge I, 71ff.), scheint sich dagegen mit Erfolg gegen die Einführung eines Ordinationsaktes gewehrt zu haben, indem er die genuin-evangelische Auffassung betonte, daß die ordnungsmäßige Berufung genüge (vgl. Th. Kolde, Zur Geschichte der Ordination und der Kirchenzucht, ThStK 1894 S. 242ff.). Den praktischen Kirchenmann, der stets darauf achtete, was eben die Gemeinde gerade nötig hatte, lassen mehrere Arbeiten aus diesen und den nächsten Jahren erkennen, so angesichts des Türkenzugs im Jahre 1542 die Schrift: „Wie man das Volck zur Buß und gebet wider den Türken auff der Cantzel vermanen soll", und aus demselben Jahre: Der XX. Psalm Davids, wie man für unser Kriegsvolk recht bitten, und sie sich christlich wider den Türken schicken und glückselig kriegen sollen" ꝛc. (Strobel 81). Und als die Pest Nürnberg und Umgebung im Herbst 1544 bedrohte, schrieb er seine Schrift: Der 91. Psalm, Wie ein Christ in Sterbsleuften sich trösten soll (Strobel 103). Als Prediger lernt man ihn kennen aus seinen 13 Passionspredigten („Passio oder Historia vom Leyden C. J. unsres Heylands" ꝛc.), die er 1545 herausgab, und seinen zwei Bänden „Kinderpredigten", die 1546 erschienen (Strobel 119; Voigt a. a. O. S. 199). Von Bedeutung wurde auch die kleine Schrift: Wie die Eltern ihre Kindlein zu diesen fährlichen Zeiten, um Erhaltung des Wortes Gottes wider die Feinde des heiligen Evangelii sollen beten lernen" 1546, denn das darin enthaltene Gebet: „Herr Gott, himmlischer Vater" ꝛc. wurde über zweihundert Jahre bei der öffentlichen Katechisation gebraucht (Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten und Bücher-Geschichte II, 440f.). Und trotz seiner sehr großen schriftstellerischen Thätigkeit, die vollständig zu besprechen, hier nicht möglich ist, nahm er durch eine reiche Korrespondenz lebhaften Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten der evangelisch-werdenden Kirche weit über Deutschlands Grenzen hinaus. Im Jahre 1546 gehörte er zu den Collocutoren auf dem Gespräch zu Regensburg, war aber vielfach (und zwar schon seit 1544 vgl. seine Briefe an Fr. v. Baumgartner ThStK 1887, S. 355) durch Kränklichkeit, namentlich schmerzhaftes Chiragra, das ihn auch am Schreiben hinderte, an der Mitwirkung gehemmt. (Ausführlich berichtete er darüber an den Herzog Albrecht von Preußen bei J. Voigt 187ff.) Bei seiner Entschiedenheit begreift es sich, daß er mehr als mancher andere unter den schweren Zeiten litt, welche nach der Niederlage des schmalkaldischen Bundes die ganze evangelische Kirche trafen. Als er entgegen der Aufforderung des Rats, die strittigen Punkte nicht zu berühren, es für seine Pflicht hielt, seine Pfarrkinder zu warnen und zu trösten und gerade jetzt mehrere Große um ihres Wuchers willen tadelte, mußte er sich im Sommer 1547 ein zeitweilige Suspension gefallen lassen (J. Voigt a. a. O. S. 201f. 209; Hummel, epist. semicent. Halae 1778, S. 65; Sein (?) Bedenken gegen das Interim bei Hirsch, Gesch. des Interims zu Nürnberg 1750 S. 107). Da Briefe von ihm durch den kaiserlichen Beichtvater im Hause des Brenz gefunden worden waren (ebend.), fürchtete er, die thatsächliche Gefahr wohl überschätzend, ernstliche Nachstellung von seiten der kaiserl. Regierung. Gleichwohl erklärte er sich in mannhafter Weise gegen das Interim, indem er, ohne Schutz vom Rate zu fordern, nur verlangte „man lasse uns, und wenn es Gott giebt, unsern Glauben mit unserer eigenen Gefährlichkeit bekennen" (Strobel 131). Seine Gemeinde suchte er im rechten Glauben „zu diesen schweren und kümmerlichen Zeiten" durch seine Auslegung des Jesaia (1548) und andere Schriften zu befestigen, konnte aber nicht hindern, daß der Rat, seiner langjährigen Politik getreu, um die kaiserliche Huld nicht zu verscherzen, immer in einem Stücke nach dem andern nachgab. Magistratus

noster characterem bestiae accepit in frontem, schrieb er am 12. Juli 1548 an Bugenhagen (Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, Stettin 1888 S. 423; vgl. v. Druffel, Briefe und Akten III, 116 ff.; G. Heide, Das Interim in Nürnberg, Raumers hist. Taschenb. NF XI 1892, S. 119 f.). Den Umschwung der Dinge hat er nicht mehr erlebt, nachdem er, so weit seine schmerzliche Krankheit es zuließ, noch bis zuletzt schriftstellerisch thätig gewesen, auch eine Art Vorlesungen gehalten (so schreibt er 1547: Mihi privatim legendo cum laude et fructu scholarum posset succedere, Waldau, N. Beiträge I, 272), und auch von seinem Krankenlager aus seine Kapläne zum entschiedenen Festhalten an der evangelischen Wahrheit gegen das Interim ermahnt hatte (Hirsch a. a. O. 66 f.), starb er, noch nicht 43 Jahre alt, am 25. März 1549 und liegt auf dem Johanniskirchhof in Nürnberg begraben.

Th. Kolde.

Dignität, (Prälatur). — Hinschius, Kirchenrecht 1. Bd S. 375 ff.; Moser, Teutsches Staatsrecht 36. Th. 1748 S. 432 ff.; Ficker, Vom Reichsfürstenstande 1. Bd 1861 S. 170 ff., 320 ff.

Dignität oder Prälatur heißt im eigentlichen Sinne ein mit Jurisdiktion, welche im eigenen Namen verwaltet wird (jurisd. propria), verbundenes Kirchenamt, vgl. oben Bd II, S. 592,35. Hiernach befinden sich im Besitze einer Dignität 1. dignitates pontificales, praelaturae sensu proprio, alle Bischöfe, welche eine eigene Diöcese verwalten, mithin auch der Papst, Primaten und Erzbischöfe, nicht aber bloße Weih- und Titularbischöfe; 2. dignitates majores, praelaturae secundariae, denen erst durch besondere Verleihung die Dignität später zu teil geworden ist. Dazu gehören die Kardinäle, päpstliche Legaten und Nuntien, die früheren Archidiakonen und Archipresbyter, die Häupter von Stiftern, Klöstern, Ritterorden, welche von der bischöflichen Jurisdiktion befreit (praelati nullius dioeceseos) und selbst mit bischöflicher Jurisdiktion begabt waren (cum iure episcopali vel quasi); 3. die Pröpste und Dechanten der Kapitel, insofern sie als Archidiakonen (s. d. A. Bd I S. 784,1 ff.) im Mittelalter gleichfalls eigene Jurisdiktion erworben hatten, die aber auch nach deren Verlust den Rang und daher den Namen behalten haben. Beides endlich kann durch den Papst auch anderen mitgeteilt werden, und wird z. B. von der römischen Kurie einer Menge mit keinerlei Jurisdiktion ausgestatteter Beamter gegeben. — Die Prälaten zeichnen sich durch besonderen Rang, entsprechende Kleidung und durch das Recht der Incensation (Empfang mit Räucherwerk beim Eintritt in die Kirche) aus. Vgl. Benedict. XIV. De synodo dioecesana, lic. 3, c. 3, z. A. — In Deutschland gewannen, bei Ausbildung der geistlichen Fürstentümer, zwar nur die Bischöfe, der Hoch- und Deutschmeister und einige Reichsäbte und Pröpste — Fulda, Hersfeld, Weißenburg, Prüm, Stablo, Kempten, Ellwangen, Murbach, Berchtesgaden, Korvey — eine eigentliche Fürstenstellung und damit am Reichstage Virilstimmen; aber für eine Mehrzahl von Prälaten im kirchlichen Sinne, deren Klosterbesitz gleichfalls reichsunmittelbar war, wurden im Reichsfürstenrate wenigstens zwei Kuriatstimmen reserviert, so daß in bestimmter Verteilung an einer oder der anderen derselben jeder einzelne partizipierte. Diese zwei Kollegien hießen Prälatenbänke, und seitdem kam dem Begriffe der Prälatur also auch eine reichsrechtliche Bedeutung zu. Zu den Beisitzern der sogen. schwäbischen Prälatenbank gehörten u. a. Marchthal, Salmansweiler, Weingarten, Ochsenhausen, Irrsee, Schußenried, Kaisheim, Zwiefalten, Gengenbach Neresheim, Gutenzell; zu denen der rheinischen Prälatenbank Odenheim, Werden, Helmstedt, Cornelimünster, St. Emmeram, Essen, Quedlinburg, Herford, Gandersheim u. a. Eine analoge Stellung gewannen die landsässigen geistlichen Großgrundbesitzer in den territorialen Ständeversammlungen, und nun gab es nicht bloß reichsfreie, sondern auch im Unterthanenverhältnisse stehende „Prälaten". Letztere Stellung aber blieb nach der Reformation nicht selten, z. B. in Württemberg, Braunschweig ꝛc., auch den in die betreffenden Einkünfte eingetretenen evangelischen Geistlichen. Daher der Name in der evangelischen Kirche zuweilen selbst da noch erhalten ist, wo die Landtagsfähigkeit später wegfiel. — In einer eigentlichen kirchlichen und an die römische erinnernden Art hat die Prälatur sich an manchen Punkten der außerdeutschen evangelischen Kirche, z. B. in England und in Schweden, konserviert.

Mejer †.

Diller, Michael, gest. 1570. — Hundeshagen in der theol. Realencykl., 2. Aufl. III, 601 ff.; Spatz, Das evangelische Speyer, Frankenthal 1778; Remling, Gesch. der Bischöfe zu Speyer, Band II und Urkunden zur Geschichte der Bischöfe zu Speier, Band II; — Akten des Speierer Stadtarchivs; Protokolle des Speierer Domkapitels im Generallandesarchive zu Karlsruhe; Kluckhohn, Friedrich der Fromme, Nördlingen 1887 und die bekannten Werke zur

pfälzischen Reformationsgeschichte von Struve, Wundt, Häußer, Seisen ꝛc.; Vierordt, Gesch. d. ev. Kirche in Baden I, 429 ff. u. 450 ff.; Medicus, Gesch. d. ev. Kirche in Bayern 414 f. und 420 f.; Röhrich, Gesch. d. Ref. im Elsaß III, 20.

Die Jugendgeschichte Dillers liegt im Dunkeln. Wir haben darüber nur die Nachricht Förstemanns, daß im Sommer 1523 „Diller, Michael, Spirens. dioec." in Wittenberg immatrikuliert wurde. Darnach ist anzunehmen, daß Diller im Anfange des 16. Jahrhunderts geboren ward und daß auch seine Heimat im Gebiete der Speierer Diöcese lag. Wahrscheinlich gehörte er schon damals dem Augustinerorden an, als dessen Glied wir ihn später in Speier treffen, und trat in diesem Falle sicher mit Luther auch in persönliche Berührung. Doch haben wir darüber keine urkundlichen Belege. Auch die Zeit des Eintritts Dillers in das Speierer Kloster ist unbekannt. 1525 wird er unter den dortigen Augustinermönchen noch nicht genannt. Auch dafür, daß Diller, wie Spatz angiebt, bereits 1529 während des Reichstags in Speier evangelisch predigte, enthalten gleichzeitige Briefe und Akten keinen Beweis. Doch war er ohne Zweifel nicht lange nach diesem Jahre Prior des Speierer Augustinerklosters und predigte nicht bloß als solcher in der Augustinerkirche, sondern auch sehr oft aushilfsweise in den anderen Kirchen der Stadt, namentlich im Dome selbst, in der Guidostiftskirche, zu Sankt Bartholomäus und im Deutschen Hause. Mehrmals wurde er auch förmlich mit der Verwaltung erledigter Pfarrstellen betraut. So versah er mehrere Jahre im Auftrage des bischöflichen Generalvikars die Martinspfarrei und vor 1538 zwei Jahre lang die Sankt Georgspfarrei. Der Inhalt der Predigten Dillers war in dieser ganzen Zeit, besonders auch in der Lehre von der Rechtfertigung, positiv evangelisch. Da er aber jede direkte Polemik vermied, so hatte er seitens der kirchlichen Oberen keinerlei Beanstandung zu erfahren. Die Bewohner der Stadt erkannten jedoch bald in ihm den „gelehrten und der hl. Schrift erfahrenen Mann, der den Weg der Seligkeit auf Christum, der Welt Heiland, züchtig, bescheidentlich und unverweislich lehrte". Da Diller im Unterschiede von vielen anderen Speierer Geistlichen auch durch seinen Wandel ein gutes Vorbild gab, so erwarb er sich bald das volle Vertrauen der Speierer Bürgerschaft, welche schon durch ihren Zulauf zu den evangelischen Predigten auf den Reichstagen von 1526 und 1529 den Beweis geliefert hatte, in welchem Maße sie „der vermischten Lehre gehässig und des reinen göttlichen Wortes begierig" geworden war. Der Rat der Stadt benahm sich freilich sehr zurückhaltend. Eifrig bemüht, die Gunst des Kaisers nicht zu verscherzen, welcher die Verlegung des Kammergerichts nach Speier zu verdanken war, hatte er diesem sogar ausdrücklich zugesagt, daß er sich den Lutherischen nicht anhängig machen werde. Zuletzt konnte sich jedoch auch der Rat nicht mehr verhehlen, daß irgend etwas geschehen müsse, um dem sich immer unzweideutiger äußernden Verlangen des Volkes nach evangelischer Predigt entgegenzukommen. Den äußeren Anlaß dazu bot der außerordentlich starke Besuch der Predigten des evangelisch gesinnten Karmeliterpriors Anton Eberhard, welchem damals die Verwaltung der Egidienpfarrei übertragen war. Der Rat fühlte die Notwendigkeit, daß für regelmäßige evangelische Predigt gesorgt werden müsse, wenn nicht das Volk dem Gottesdienste ganz entfremdet werden und „in Ruchlosigkeit verfallen" sollte. Da aber die kleine Egidienkirche die Besucher nicht fassen konnte, so mußte dafür Sorge getragen werden, daß noch in einer zweiten und größeren Kirche das Wort Gottes lauter und rein verkündigt werde. So beschloß denn der Rat, entsprechend einem Gutachten der sogenannten Dreizehner vom 27. November 1538, an Diller das Ersuchen zu richten, fortan in seiner Kirche an allen Sonn- und Festtagen regelmäßig und zwar nicht, wie dies sonst bei Ordensleuten herkömmlich war, nachmittags, sondern in derselben Zeit, in der in den Pfarrkirchen der Hauptgottesdienst stattfand, morgens um sieben Uhr, zu predigen. Wenn Diller wegen dieser Neuerung von seinen Oberen angefochten werden sollte, versprach der Rat ihn zu schützen. An Eberhard richtete er die Bitte, seine Predigten fortzusetzen, und stellte beiden eine Entschädigung in Aussicht, ohne ihnen jedoch förmlich einen Gehalt zuzusichern, wie denn überhaupt alles „unter der Hand" geschehen und möglichst geheim bleiben sollte.

Ob dieser Ratsbeschluß in seinem vollen Umfange alsbald zur Ausführung kam, ist unbekannt. Der Bischof aber erhielt erst 1540 davon Kenntnis und wies sofort seinen Generalvikar Georg Mußbach an, dagegen einzuschreiten. Dieser forderte zunächst Diller auf, seine Predigten zu unterlassen oder auf andere Stunden zu verlegen, und wendete sich auf dessen Weigerung am 28. Juni 1540 an den Rat, welcher jedoch unter Darlegung der Gründe seines Vorgehens auf der getroffenen Maßregel bestand. Der Generalvikar, welcher den Inhalt der Predigten Dillers damals noch nicht beanstandete, sondern aus-

drücklich erklärte, derselbe habe sich bisher „in seinen Predigten gebührlich gehalten", mußte sich dabei beruhigen.

Erst als im Januar 1541 Karl V. eine Zeit lang in Speier verweilte, wurde Diller, welcher wohlweislich vor dessen Ankunft die Stadt verlassen hatte, auch wegen des Inhalts seiner Predigten zur Verantwortung gezogen. Der Kaiser forderte nämlich den Rat auf, die Predigten Dillers einstellen zu lassen, da dieser „von der Justifikation und guten Werken nach der neuen Hand predige". Vom Rate deshalb zur Rede gestellt, legte Diller in einer eingehenden Zuschrift die evangelische Lehre von der Rechtfertigung dar, wie er sie seit vielen Jahren ohne jede Beanstandung in vielen Kirchen der Stadt gepredigt habe, und erbot sich, diese Lehre aus der hl. Schrift und bewährten Kirchenlehrern zu erweisen. Der Rat legte diese Zuschrift Dillers mit einem Begleitschreiben vom 26. Februar 1541 dem Kaiser vor und verband damit die Bitte, auf dessen Entfernung nicht zu beharren. Da Karl mittlerweile die Stadt verlassen hatte, konnte Diller wirklich nach Speier zurückkehren und seine Wirksamkeit fortsetzen. Auch jetzt noch blieb seine Predigtweise eine positiv erbauliche und er nannte, wie Sastrowe erzählt, dabei weder Papst noch Luther mit einem Worte. Auch an der Form des Gottesdienstes und der Austeilung des hl. Abendmahls hatte er bis dahin noch keinerlei Änderung vorgenommen.

Als aber 1543 die Osterzeit herannahte, hielt er es an der Zeit, entschiedener aufzutreten. An den Sonntagen Estomihi und Invocavit führte er in seinen Predigten aus, auch die Laien sollten das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten empfangen, und am Sonntage Reminiscere, die Messe sei kein Opfer und nütze nur dem, der sie lese. Der Bischof wurde davon in Kenntnis gesetzt und ließ schon am 22. Februar den Rat auffordern, Diller zur Unterlassung solcher Neuerungen anzuweisen oder ihm zur Bestrafung auszuliefern. Auf entsprechenden Vorhalt des Rats rechtfertigte Diller seine Lehre in einer eingehenden Erwiderung, welche der Rat dem Bischofe mitteilte, indem er zugleich das verlangte Einschreiten gegen Diller ablehnte. Um dieselbe Zeit scheint dieser auch die Spendung des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten thatsächlich ins Werk gesetzt zu haben. Als im folgenden Jahre der Kaiser während des Reichstages vom Januar bis zum Juni in Speier verweilte, mußte Diller wieder die Stadt verlassen. Auch in dieser Zeit verstummte jedoch das Wort Gottes in Speier nicht, da die Prediger der evangelischen Fürsten mit Freimut das Evangelium verkündeten, und nach der Abreise des Kaisers nahm Diller alsbald seine Wirksamkeit wieder auf. Der Rat aber war durch den Verlauf des Reichstags zu größerer Entschiedenheit ermutigt worden und beschloß schon am 28. Juli 1544, Diller nicht bloß wie früher zu unterstützen, sondern ihm noch einen zweiten gleichgesinnten Prädikanten als Helfer beizugeben. Am 15. Dezember 1545 erneuerte er diesen bis dahin nicht ausgeführten Beschluß mit dem Beifügen, daß bei Annahme des zweiten Prädikanten nicht darauf gesehen werden solle, ob derselbe zum Augustinerorden gehöre oder nicht, ob er im Ehestande lebe oder nicht. Diller sah sich auch wirklich zu Straßburg nach einem solchen Gehilfen um, ohne jedoch zu seinem Ziele zu kommen.

Erst die Erfolge des Kaisers im schmalkaldischen Kriege und die Verkündigung des Augsburger Interims machten dem Wirken Dillers in Speier ein Ende. Bis dahin hatte er in Mönchskleidung im Kloster gelebt, in welchem freilich zuletzt außer ihm nur noch ein einziger Mönch vorhanden war, und war auch von seinen Klosteroberen ziemlich unbehelligt geblieben. Nun kam aber Ende Juli 1548 der neue Augustinerprovinzial Christoph Vischer zur Visitation des Klosters nach Speier und forderte Diller auf, die Verwaltung der Sakramente zu unterlassen und sich nach der Deklaration des Kaisers zu halten. Als Diller sich weigerte, wendete sich Vischer an den Rat, der ihm vorschlug, Diller zu belassen, zu ihm in das Kloster aber noch einen anderen Priester zu senden, welcher die Messe lese. Der Provinzial erklärte dies jedoch für unmöglich und begründete dies bezeichnenderweise damit, daß Diller einen von Vischer mitgebrachten jungen Priester schon „beinahe abgewandt" habe. Ehe diese Sache noch geregelt war, kam Karl V. selbst nach Speier. Noch vor seiner Ankunft hatte Diller die Mönchskleidung abgelegt und die Stadt verlassen. Es war die höchste Zeit gewesen. Denn kaum war der Kaiser nach Speier gekommen, als er am 30. August durch den Bischof von Arras dem Rate strengstens befehlen ließ, Diller nicht mehr in der Stadt zu dulden. Es mußte ein scharfes Gebot an die Zünfte erlassen werden, daß ihn niemand in Speier „hausen, höfen, unterschleifen, ätzen oder tränken" dürfe. Dem Rate blieb nichts übrig, als sich dem kaiserlichen Willen zu fügen. Die evangelische Predigt hörte von da an in Speier völlig auf. Heimliche Erbauungsstunden in den Häusern, Lesen christlicher Traktate und der Besuch des

evangelischen Gottesdienstes in Nachbarorten boten einen kümmerlichen Ersatz. Die katholischen Kirchen ließ man nach wie vor leer stehen und erwartete mit Sehnsucht bessere Zeiten. Als diese mit dem Erlasse des Augsburger Religionsfriedens kamen, konnte man endlich der lange gehegten Gesinnung auch öffentlich Ausdruck geben. Noch im Jahre 1555 beschloß der Speierer Rat, der Augsburger Konfession beizutreten und den Gottesdienst auf evangelischer Grundlage neu einzurichten. Die Beihilfe Dillers, um welche der Rat bat, mußte ihm freilich versagt werden, da Diller in seiner inzwischen erlangten Stellung bei Pfalzgraf Ottheinrich nicht entbehrt werden konnte.

Nach seiner Entfernung aus Speier hatte Diller zunächst eine Stelle in Gebiete von Basel erhalten. Während er dort weilte, faßten die Straßburger Prediger, als man im Frühjahre 1551 die Frage der Beschickung des Trienter Konzils erwog, als geeignete Kraft hierzu auch Diller ins Auge. Im Jahre 1553 wurde er von dem Pfalzgrafen Ottheinrich, welcher nach dem Passauer Vertrage sein 1548 verlorenes Fürstentum Neuburg wieder zurückerhalten hatte, als Hofprediger berufen. In dieser Stellung unternahm Diller im Auftrage Ottheinrichs mit Brentz eine Kirchenvisitation in diesem Fürstentum und wirkte bei Abfassung der Neuburgischen Kirchenordnung von 1554 mit, welche fast in allen Stücken mit der württembergischen von 1553 übereinstimmt. Die Nachricht Seckendorfs, daß Diller Ottheinrich schon 1542 bei Einführung der Reformation in Neuburg unterstützt habe, ist jedoch irrtümlich.

Mit seiner Berufung zu Ottheinrich hatte Diller einen ausgedehnten Wirkungskreis erhalten, welcher noch bedeutsamer wurde, als diesem Fürsten nach dem Tode Friedrichs II. am 26. Februar 1556 die pfälzische Kurwürde zufiel. Er kam mit dem Kurfürsten nach Heidelberg und arbeitete alsbald in dessen Auftrag gemeinsam mit Johann Marbach und Heinrich Stolo eine Kirchenordnung aus, welche schon am 4. April 1556 ins Leben trat. In der Hauptsache an die Neuburger und Straßburger sich anschließend hält sich diese Ordnung im allgemeinen an den lutherischen Lehrbegriff, zeigt jedoch in der Lehre vom hl. Abendmahle Anklänge an die reformierte Anschauung und gewährt auch dem Exorcismus in der hl. Taufe keine Stelle. Unmittelbar darauf wirkte Diller, von Ottheinrich zu diesem Zwecke beurlaubt, an der am 1. Juni 1556 von Markgraf Karl II. von Baden-Durlach erlassenen badischen Kirchenordnung mit, welche mit jener kurpfälzischen in vielen Stücken fast wörtlich übereinstimmt. Im Sommer 1556 begleitete Diller Ottheinrich nach der Oberpfalz, wo er an der von diesem veranlaßten Kirchenvisitation hervorragenden Anteil nahm, während er bei der gleichzeitigen Visitation in der Rheinpfalz nicht direkt mitwirkte. Im Herbste desselben Jahres wurde er zu der von Markgraf Karl veranlaßten Kirchenvisitation in Baden zugezogen. 1557 wurde Diller nach Stolos Erkrankung auch zu dem Wormser Religionsgespräche entsendet und war überhaupt eines der einflußreichsten Mitglieder des von Ottheinrich zur Leitung der pfälzischen Kirche eingesetzten Kirchenrates.

Auch Kurfürst Friedrich III., welcher am 12. Februar 1559 Ottheinrich folgte, schenkte Diller großes Vertrauen. So gehörte er der im Januar 1560 eingesetzten Kommission zur Visitation der Kirchen und Schulen an und wirkte bei der im Mai 1560 ins Leben tretenden neuen Organisation des Heidelberger Pädagogiums mit. Bei den unerquicklichen Glaubenshändeln, die um diese Zeit die Pfalz bewegten, suchte Diller im Sinne des Friedens zu wirken. Der Unterschied der Meinungen erschien ihm nicht bedeutend genug, um ihm den Frieden der Kirche zu opfern. Gehässiger Polemik war er von jeher abhold gewesen. Über Luthers Auftreten gegen die Schweizer hatte er sich schon 1546 mißbilligend ausgesprochen. An Dillers Widerspruch war 1556 die Absicht der bei Abfassung der erwähnten badischen Kirchenordnung mit zu Rate gezogenen Thüringer Max Mörlin und Stößel gescheitert, an deren Spitze Anathemata gegen Katholiken und Zwinglianer zu stellen. Ebenso hatte er sich 1557 in Worms der von den sächsischen Theologen geforderten Verdammung der Zwinglianer und Osiandristen widersetzt und 1558 sich geweigert, dem scharfen Berichte des Heßhus über die Irrlehren des Edenkobener Schulmeisters Bernhard Hexamer seine Unterschrift beizusetzen. So nahm er denn auch bei den jetzt in der pfälzischen Kirche immer heftiger entbrennenden Streitigkeiten, deren Phasen im einzelnen zu folgen hier nicht der Ort ist, zunächst eine vermittelnde Stellung ein. Deshalb schien er der rechte Mann, um die Friedenspredigt zu halten, welche am 10. September 1559 die aufgeregten Gemüter beruhigen sollte, ihren Zweck aber freilich ebensowenig erreichte, wie alle übrigen Bemühungen um Vermittelung. Später sehen wir allerdings Diller, von Heßhus und dessen Gesinnungsgenossen abgestoßen, immer mehr positiv auf die Seite der Reformierten sich stellen und den Kurfürsten bei Einführung des Calvinismus unterstützen. Dem Gutachten der Heidelberger Theologen vom

25. August 1561 zu Gunsten des in Straßburg wegen seiner Lehre angefochtenen Hier. Zanchi schloß er sich gerne an. Als Ende 1561 der König von Navarra den Kürfürsten um Zusendung eines Theologen ersuchte, der ihm in Glaubenssachen gründlich Bericht thun könne, ordnete Friedrich neben Boquin auch Diller nach Poissy ab, wo sie jedoch zu spät ankamen, um sich noch an dem Religionsgespräche beteiligen zu können. Dagegen nahm Diller 1564 an dem Maulbronner Kolloquium auf Seite der Pfälzer lebendigen Anteil. Von da an trat er wenig mehr in die Öffentlichkeit. 1566 darüber befragt, was in der streng lutherischen Oberpfalz zu thun sei, wo man die neue reformierte Kirchenordnung durchaus nicht annehmen wollte, riet Diller, seiner Vergangenheit getreu, zur Mäßigung und Milde, indem er freilich beifügte, wenn sie auf ihren Köpfen beharrten, werde der Kurfürst vorzunehmen wissen, was ihm als Landesherrn gebühre. Vier Jahre später starb der fromme und liebenswürdige Mann in Heidelberg. Litterarisch scheint Diller nicht thätig gewesen zu sein. Der ihm von Hundeshagen zugeschriebene „Weg zur Seligkeit" ist nicht von ihm, sondern von dem 1669 verstorbenen Nürnberger Prediger Joh. Mich. Dilher verfaßt. **Ney.**

Dillmann, August, gest. 4. Juli 1894. — 1. Nekrologe. D. R. Alexander in: United Presbyterian Magazine, Edinburgh, New Series, Bd XII Nr. 9, September 1894, S. 395—397; (Ed. Sachau) Illustrirte Zeitung, Lpzg. u. Berl. 1894 Nr. 2674, 29. Sept., S. 345; George L. Robinson in: The Biblical World, Chicago, Bd IV Nr. 4, October 1894, S. 244—258; T. Witton Davies in: The Expository Times, Edinburgh, Bd VI Nr. 5. 6. 8, Febr., März, Mai 1895, S. 202—204. 248—250. 345—352; Wolf Wilh. Graf Baudissin in: Journal of the Royal Asiatic Society 1895, S. 448—452; derselbe in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1895 Nr. 123—125, separat gedruckt unter dem Titel: „August Dillmann". Lpzg., S. Hirzel 1895; F. B. Denio, Dillmann on the nature and character of the Old Testament religion in: The Biblical World, Bd IX Nr. 5, Mai 1897, S. 349—353 (ein Referat über die nachgelassene „Alttestamentl. Theologie").

Für Einzelheiten verweise ich auf meine eingehendere Würdigung Dillmanns a. a. O., die auf handschriftlichem Material beruht, das mir von den Hinterbliebenen Dillmanns zur Verfügung gestellt wurde. An einigen Punkten war ich in dem folgenden Artikel in der Lage, kleine Zusätze hinzuzufügen auf Grund einer spätern Veröffentlichung nachgelassener Vorlesungen Dillmanns und weiterer freundlicher Mitteilungen seiner Familie.

2. Schriften. 1847: Catalogus codicum manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars III, Codices Aethiopicos amplectens. Lond. impensis Musei Brit. fol. 79 SS. — 1848: Catalogus codicum Mss. Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis. Pars VII: Codices Aethiopici. Oxon. 4°. 87 SS. — 1849 und 1850. 51: Das Buch der Jubiläen aus dem Äthiopischen übersetzt, in Ewalds Jahrbb. d. Bibl. Wissenschaft II, S. 230 bis 256 und III, S. 1—96. — 1851: Liber Henoch, Aethiopice. Lips. 4°. 91 u. 38 SS. — 1852. 53: Das christliche Adambuch des Morgenlandes, in Ewalds Jahrbb. V, S. 1—144. Ueber den Umfang des Bibelcanons der Abyss. Kirche, ebend. S. 144—151. — 1853: Das Buch Henoch übers. u. erklärt. Lpzg. 8°. 331 SS. Zur Geschichte des abyssinischen Reichs, Königsverzeichnisse und Inschriften, ZdmG VII, S. 338—364. — 1853—1855: Octateuchus Aethiopicus. Lips. 4°. 486 u. 220 SS. — 1854 ff. in der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche von Herzog die Artikel: Äthiopische Bibelübersetzung, Bibeltext des A. T., Chronik, Pseudepigraphen des A. T. (dieselben in neuer Bearbeitung für die 2. Aufl. 1877 ff.). — 1857: Grammatik der äthiop. Sprache. Lpzg. 8°. 435 SS. — 1858: Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften, in Nachrichten von der Götting. Gesellsch. d. Wissensch. Nr. 17—19, S. 185—226. Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments, JdTh III, S. 419—491. — 1859: Liber Jubilaeorum. Aethiopice. Kiliae. 4°. 166 SS. — 1861: Bemerkungen zu dem äthiopischen Pastor Hermae, ZdmG XV, S. 111—125. Noch einige Bemerkungen zum Buch Henoch, ebend. S. 126—131. — 1861 u. 1871: Vet. Test. Aethiopici libri Regum. Lips. 2 Hfte 4°. 96. 59 u. 98. 78 SS. — 1865: Lexicon linguae Aethiopicae. Lips. Hoch 4°. 1522 Spalten. Ueber den Ursprung der Alttestamentlichen Religion. Eine akademische Rede. Gießen. 8°. 35 SS. — 1866: Chrestomathia Aethiopica. Lips. 8°. 290 SS. — 1868: Ueber die Propheten des Alten Bundes nach ihrer politischen Wirksamkeit. 4°. 18 SS. (Gießener Rektoratsrede). — 1869: Hiob (3. A. des Kurzgef. exeget. Handb.) Lpzg. 8°. 370 SS. (4. A. 1891). Von der Hochschule und den Hochschulen. 4°. 16 SS. (Gießener Rektoratsrede). — 1869—1875 in Schenkels Bibel-Lexikon die Artikel: Aethiopien u. Kusch, Bund, Cherubim, David, Eden, Elam, Feste, Gesetz u. Gesetzgebung, Henoch, Jebus, Kenaan, Kirchweihfest, Laubhüttenfest, Michal, Nabal, Naphtuchim, Nasiräer, Nathan, Noah, Paradies, Passah, Peresiter, Perez, Perser, Pfingsten, Propheten, Purimfest, Rephaim, Salomo, Saul, Serach, Seraphim, Suchim, Sündflut, Thirhaka. — 1874: Lateinische Uebertragung des B. der Jubil. aus zwei äthiopischen Handschriften, in: Herm. Rönsch, Das Buch der Jubiläen. Lpzg. — 1875: Die Genesis (3. A. des Kurzgef. exeget. Handb.) Lpzg. 8°. 495 SS. (4. A. 1882, 5. A. 1890, 6. A. 1892. Englische

Uebersetzung von W.M. B. Stevenson: Genesis critically and exegetically expounded. Edinburgh, 2 Bdd 8°. 1897). Ueber die Theologie als Universitätswissenschaft. 4°. 16 SS. (Berliner Rektoratsrede). „Heinrich Ewald“ in der Wochenschrift „Im Neuen Reich“. Bd I, S. 778 bis 786. — 1876: Der Verfall des Islâm. 4°. 17 SS. (Berliner Rektoratsrede). — 1877: Ascensio Isaiae. Aethiopice et Latine. Lips. 8°. 85 SS. Artikel „Ewald“ in Allgem. deutsche Biographie, Bd VI, S. 438—442. Antrittsrede als neu eingetretenes Mitglied der Akademie, Monatsber. BA., S. 439—444. — 1878: Die Handschriften-Verzeichnisse der K. Bibliothek zu Berlin, Bd III: Verzeichniß der Abessinischen Handschriften. Berl. 4°. 85 SS., 3 Tafeln. Ueber die Anfänge des Axumitischen Reichs, ABA, S. 177—238. — 1879: Zu der Frage über die Abfassungszeit des Periplus maris erythraei, Monatsber. BA, S. 413—429. Der aethiopische Text des Joel herausgegeben, in: Adalb. Merx, Die Prophetie des Joel. Halle a. S., S. 449—458. — 1880: Die Bücher Exodus und Leviticus (2. A. des Kurzgef. exeget. Handb.) Lpzg. 8°. 639 SS. (3. A. hsggb. von V. Ryssel 1897). Zur Gesch. des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert, ABA, 51 SS. — 1881: Über eine neuentdeckte punische Inschrift, MBA, S. 429—433. Über Baal mit dem weiblichen Artikel, ebenda S. 601—620. Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil, ebend. S. 914—935. — 1882: Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer, SBA, S. 427—440. — 1883: Beiträge aus dem Buch der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes, SBA, S. 323—340. Adresse an Hrn. Lepsius zur Feier seines fünfzigjährigen Doctorjubiläums (ohne den Namen des Verfassers), SBA, S. 531—534. — 1884: Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob, ABA, 79 SS. Die Kriegsthaten des Königs 'Amda-Sion gegen die Muslim, SBA, S. 1007—1038. — 1885: Gedächtnißrede auf Karl Richard Lepsius, ABA, 25 SS. Über Pithom, Hero, Klysma nach Naville, SBA, S. 889—898. — 1886: Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, im Kurzgef. exeget. Handb. Lpzg. 8°. 690 SS. — 1887: Über die apokryphen Märtyrergeschichten des Cyriacus mit Julitta und des Georgius, SBA, S. 339—356. — 1888: Über das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra, SBA, S. 215—237. — 1890: Der Prophet Jesaja erklärt, im Kurzgef. exeget. Handb. Lpz. 8°. 544 SS. (herausggb. u. vielfach umgearbeitet von R. Kittel 1898). Bemerkungen zur Grammatik des Geez und zur alten Geschichte Abessiniens, SBA, S. 3—17. Textkritisches zum Buche Ijob, SBA, S. 1345—1373. — 1892: Über die griechische Übersetzung des Qoheleth, SBA, S. 3—16. Über den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches, ebend. S. 1039—1054. Zweite Mittheilung, S. 1079 bis 1092. — 1894: Über die geschichtlichen Ergebnisse der Th. Bent'schen Reisen in Ostafrica, SBA, S. 3—21. Veter. Testam. Aethiopici Libri Apocryphi. Berol. 4°. 221 SS. — Aus dem Nachlaß 1895: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von R. Kittel. Lpzg. 8°. 565 SS.

Außerdem war Dillmann (nach seinen Angaben) an Brockhaus Conversationslexikon von der 11. bis 13. Aufl. mit vielen Artikeln betheiligt, war 1875 bis 1878 Mitherausgeber der Jahrbücher für deutsche Theologie von Bd XX bis XXIII, gab heraus die „Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses“ Bd I. II, 1. 2. Berl. 1881. 82.

Diesem Verzeichniß liegt eine nicht durchgehends chronologisch geordnete Aufzeichnung von Dillmanns Hand zu Grunde. Sämtliche Schriften und Veröffentlichungen mit Ausnahme der nicht mit dem Namen des Verfassers bezeichneten Artikel des Conversationslexikons habe ich eingesehen und konnte Dillmanns von T. W. Davies a. a. O. abgedrucktes Verzeichniß, das auch bei R. Kukula, Bibliographisches Jahrbuch der deutschen Hochschulen 1892 benutzt zu sein scheint, an einigen Punkten verbessern und erweitern.

August Dillmann hat sich auf zwei Gebieten hervorragende Verdienste erworben, auf dem des AT. und dem der äthiopischen Sprache. Auch auf dem zweiten diente seine Thätigkeit der Theologie, da seine Arbeit vorzugsweise auf die Herausgabe des äthiopischen Alten Testamentes gerichtet war.

1. Christian Friedrich August Dillmann wurde als Sohn eines Lehrers am 25. April 1823 zu Illingen in Württemberg geboren. Den Unterricht in Deutsch und Latein erhielt er bis zu seinem neunten Jahre von dem Vater, einem peinlich gewissenhaften und in seiner amtlichen Thätigkeit hoch geachteten Manne. Religiöse Eindrücke scheint der Knabe vorzugsweise von der früh (1835) verstorbenen Mutter empfangen zu haben, deren Wunsch es war, daß er Theologe werden möge. Vom neunten Jahr an genoß er drei Jahre lang den Unterricht des Pfarrers in dem Orte Dürrmenz, besuchte dann ein Jahr über das Gymnasium in Stuttgart und war vier Jahre hindurch Zögling des sogenannten niedern theologischen Seminars im alten Kloster Schönthal, wo er seine Schulzeit abschloß.

Im Herbst 1840 begann er das Studium der Theologie auf der heimischen Universität. Die vier Studienjahre über gehörte er dem altberühmten Tübinger „Stift“ an. Nach württembergischer Art erwarb er sich eine gründliche philosophische Bildung. Sein eigentliches Lieblingsfach aber wurden bald die orientalischen Sprachen. Mit zwei Studiengenossen, die später als hervorragende Sprachforscher bekannt geworden sind, R. Roth und

A. Schleicher, stand er vorzugsweise unter dem Einfluß Heinrich Ewalds, des großen Orientalisten und unübertroffenen Kenners des AT., der damals nach seiner ersten Göttinger Periode in Tübingen eine Zufluchtsstätte gefunden hatte. Spezifisch Theologisches scheint dem Studenten Dillmann ferner gelegen zu haben. Obgleich er Baur als seinen Lehrer hochstellte, gehörte er doch nicht zu dessen engerm Schülerkreis, und an den durch Strauß angeregten kritischen Fragen fand er kein Gefallen. Zu Ewald trat er in ein sehr inniges Verhältnis, das bis an Ewalds Lebensende fortbestanden hat.

Durch Erteilung von Privatstunden suchte er das Bestreiten seines Unterhaltes dem Vater zu erleichtern. Daneben blieb studentische Heiterkeit ihm nicht fremd. Er gehörte, zusammen mit dem Theologen Weizsäcker, einer studentischen Gesellschaft an.

Die eigentliche Studentenzeit schloß Dillmann im Herbst 1844 ab mit der ersten theologischen Prüfung, die er ausgezeichnet bestand. Das folgende Jahr über blieb er noch in Tübingen als „Stadtstudierender“, d. h. außerhalb des Stiftes. Im September 1845 erlebte er den Erfolg, daß seine Bearbeitung der theologischen Preisaufgabe: „Neue Untersuchungen über den Schluß des alttestamentlichen Kanons“ gekrönt wurde. Das Thema war von Ewald mit besonderm Absehen auf ihn gestellt worden.

Fast alles, was von außen her für die Lebensrichtung und persönliche Art Dillmanns bestimmend gewesen ist, hat in der Zeit bis zum Abschluß seines Studiums auf ihn eingewirkt. Schon damals scheint sein Charakter in den Grundzügen abgeschlossen gewesen zu sein; schon damals hatte er das Gebiet seiner spätern Thätigkeit gefunden. Ewalds wissenschaftlicher Einfluß ist trotz großer Selbstständigkeit Dillmanns bis in dessen letzte Zeit wahrnehmbar geblieben. Die persönliche Gewissenhaftigkeit und Strenge gegen sich selbst, die Wärme des religiösen Empfindens waren ein Erbteil des Vaterhauses. Eine gewisse Steifheit in der Art, sich zu geben und zu bewegen, durch die seine freimütige Unbefangenheit und wohlwollende Gesinnung sich immer erst hindurcharbeiten mußten, hatte sich bei ihm wie bei andern schwäbischen Gelehrten ohne Frage festgesetzt durch die Anstaltsregel, die ihn von früher Jugend an im Seminar und später im Stift einengte, und mehr noch als durch diese Regel selbst, durch das Fehlen dessen, was sie entzieht, das Heranwachsen im Familienkreis.

Nach der Lösung der Preisaufgabe war Dillmann ein halbes Jahr lang Pfarrvikar in Sersheim, die einzige Zeit seines Lebens, die er einem kirchlichen Amte gewidmet hat. Im Frühjahr 1846 promovierte er in Tübingen zum Doktor der Philosophie. Dann trat er eine Wanderzeit an. In ihrem Verlauf legte er den Grund zu der später erworbenen Meisterschaft in der Beherrschung der äthiopischen Sprache. In Paris, London und Oxford vertiefte er sich in die äthiopischen Handschriften, auf die ihn Untersuchungen über das damals nur äthiopisch vorhandene Henochbuch geführt hatten. Die erste Frucht dieser Arbeit war die Herausgabe der Kataloge der äthiopischen Handschriften des Britischen Museums und der Bodlejanischen Bibliothek (1847 und 1848).

Nach zweijähriger Abwesenheit in die Heimat zurückgekehrt, wurde er 1848 Repetent am Tübinger Stift und hielt Vorlesungen über Alttestamentliches und Orientalia. Seit 1851 Privatdozent bei der theologischen Fakultät, wurde er 1853 außerordentlicher Professor. Ein Jahr darauf (1854) trat er eine außerordentliche Professur bei der philosophischen Fakultät in Kiel an. Er las dort über semitische Sprachen, Sanskrit und Altes Testament. Nach zehnjähriger Thätigkeit in Kiel, während der er zum ordentlichen Professor befördert worden war, folgte er 1864 einem Rufe nach Gießen in die dortige theologische Fakultät, der er fünf Jahre lang angehört hat. Fast volle fünfundzwanzig Jahre hindurch ist er dann als Nachfolger Hengstenbergs Mitglied der Berliner theologischen Fakultät gewesen (1869—1894) und hat sich durch wiederholte Berufungen an die Universität seines Geburtslandes nicht bewegen lassen, die neugewonnene Heimat aufzugeben. An sie fesselte ihn neben seiner segensreichen Lehrthätigkeit namentlich auch die Akademie der Wissenschaften, zu deren Mitglied er im Jahr 1877 für seine Verdienste um die äthiopische Sprache ernannt worden war.

Er führte in dem Geräusch der Hauptstadt wie kaum ein anderer das gleichmäßige, streng geregelte Stillleben des Gelehrten, trat aber gerne, wo es sein Amt oder sein Forschungsgebiet unmittelbar mit sich brachte, aus der Studierstube heraus zur Vertretung seiner Lebensaufgabe auch vor einem weitern Kreise. Mit Freude und Würde hat er in Berlin wie schon früher in Gießen das Rektorat bekleidet. Im Jahr 1881 war er Präsident des internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin. So zurückhaltend er von Jugend an immer geblieben ist und so spröde er dem ferner Stehenden zu sein schien gegenüber dem Lob oder Tadel von draußen, hatte er doch einen empfänglichen Sinn für

ihm dargebrachte wohlwollende Gesinnung, wo sie am rechten Ort und in der rechten Form sich geltend machte. Mit ganz besonderer Befriedigung hat er die Ehrenerweisungen seiner Freunde und Kollegen und die Huldigungen seiner Schüler von nah und fern bei der Feier seines siebzigsten Geburtstages entgegengenommen. Mehr auch als man nach der peinlich eingehaltenen fachwissenschaftlichen Begrenzung seiner litterarischen Thätigkeit vermuten könnte, hat er sich für alles Gute und Edle in allgemein-menschlichen Bestrebungen mit innerlicher Beteiligung interessiert. In äußerer Bethätigung trat dies kaum hervor, am wenigsten auf kirchlichem und politischem Gebiet. Besonders seit seiner Berufung nach Berlin hat er sich strenge Zurückhaltung von dem nicht direkt zum Beruf Gehörenden auferlegt, wohl nicht unbeeinflußt durch die Rücksichtnahme auf ein gewisses Mißtrauen bestimmter Kreise gegen seine „liberale" Theologie. Lag solche Rücksichtnahme vor, so würde sie nur bestätigen, wie feinfühlend und respektvoll Dillmann allen kirchlichen Bestrebungen gegenüber war, auch da wo sie eine Richtung einschlugen, die er nicht billigte. Noch in Gießen scheint er sich in weiterm Kreise mit dem Vortrag seiner Meinung und Anschauung freier und auch äußerlich unbefangener bewegt zu haben. Er hat dort mehrfach in der Professorenvereinigung des „Sonderbundes" Vorträge aus dem Gebiet seiner Wissenschaft gehalten, so über den Prediger Salomo, über die Paradieseserzählung u. a.

Dillmanns eiserner Fleiß ist fast nie durch Erkrankung behindert worden. Noch mit siebzig Jahren durfte er sich rühmen, nach der Kinderzeit nur zweimal ernstlich krank gewesen zu sein und zwar zu seiner Befriedigung beide Male in den Ferien. Eine akute Krankheit von wenigen Tagen setzte dem Leben des Einundsiebzigjährigen am 4. Juli 1894 sein Ziel, nachdem er noch am 23. Juni als letzte akademische Leistung sein Seminar geleitet hatte. Die getreue Gattin, eine württembergische Landsmännin, Mathilde geborene Leo, die ihm seit der Kieler Zeit (1856) achtunddreißig Jahre hindurch zur Seite gestanden hatte, folgte ihm nach wenigen Monaten in die Ewigkeit. Das gemeinsame Grab auf dem alten Matthäi-Kirchhof zu Berlin schmückt ein einfaches Kreuz mit der Inschrift: „Ich will dich segnen und du sollst ein Segen sein".

Eine Erinnerungsstätte an Dillmann haben amerikanische Verehrer in einem Saale des Bibliotheksgebäudes der Johns Hopkins University zu Baltimore geschaffen, wo seine Bibliothek ungeteilt aufbewahrt wird und auch Bilder und andere Andenken an ihn zuzusammengestellt sind.

2. Dillmanns Gedächtnis als akademischen Lehrers wird noch lange Zeit lebendig bleiben und noch länger der indirekte Einfluß seiner dozierenden Thätigkeit durch den tiefgehenden Eindruck ihrer sachlichen Art sich vererben. Hat er auch eine eigentliche Schule nicht gebildet, so finden sich doch unter den heutigen Vertretern der alttestamentlichen Exegese und semitischen Philologie mehrere, die speziell von ihm gelernt haben. Seine Art zu dozieren war nach dem Zeugnis seiner Zuhörer (der Verfasser dieses Artikels hat nur Privatissima über Linguistisches bei ihm gehört) klar und gründlich, hat aber nach der Gewohnheit einer jetzt im Aussterben begriffenen Dozentengeneration den Charakter der Buchgelehrsamkeit in der Wiedergabe des Materials wohl nie ganz abgestreift. Allerdings verstand er es, wie einzelne bei besondern Gelegenheiten gehaltene Ansprachen an Studenten zeigen, vortrefflich, zum Herzen und zum Gewissen der Jugend zu reden, und auch in seinen Vorlesungen scheint ein paränetischer Ton nicht gefehlt zu haben, der, für die Sache eintretend und ihr das Kolorit gebend, in seiner positiven wie in seiner negativen Art einigermaßen an die deuteronomistischen Überarbeiter im AT. erinnert haben mag. War er hierin — aber auch ausschließlich hierin — nicht ohne rhetorisierende Anwandlungen, so erschien ihm doch sein Fach zu hochstehend, um aus augenblicklichen und praktischen Rücksichten den Gegenstand an irgend einem Punkte zu kürzen. Mag diese erschöpfende Sachlichkeit in seinen Vorlesungen hier und da etwas ermüdend gewirkt haben, so verleiht gerade sie seinen Schriften einen besondern Wert.

Die erste Hälfte der litterarischen Thätigkeit Dillmanns war fast ausschließlich dem Äthiopischen gewidmet. Die Herausgabe der äthiopischen Bibel scheint von Anfang an das Ziel dieser philologischen Forschungen gewesen zu sein. Zwar zunächst war, was ihn fesselte, die Sprache selbst, wie er es bei seinem Eintritt in die Akademie in lebendiger Schilderung dargestellt hat. Fast zufällig, wie wir sahen, auf diese Sprache geraten, entdeckte er in ihr ein Gebiet, das der Vergessenheit anheimzufallen drohte. Seit der treffliche Hiob Ludolf um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts sich mit diesem semitischen Dialekt, d. i. der eigentlich Geez genannten Kirchensprache des abessinischen Reiches, beschäftigt hatte, war niemand mehr in wissenschaftlicher Weise dieser Sprache nahegetreten, abgesehen von einem kleinen Anfang, den im Jahr 1825 Herm. Hupfeld mit seinen Exercitationes

Aethiocopicae machte. Dillmann mußte deshalb zunächst einen philologischen Apparat fast ganz neu herstellen. Er schrieb eine Grammatik (1857), ein Lexikon (1865) und eine Chrestomathie (1866). Die glänzendste dieser Leistungen ist — wie mir von einem der ersten Kenner bestätigt wird — das Lexikon, das ungeachtet mancher nicht brauchbaren Etymologien „für lange Zeit ein Standardwerk bleiben wird". Für die Grammatik hatte Dillmann selbst eine neue Auflage vorgesehen; sie soll von berufener Hand zum Abschluß gebracht werden. Aber schon in Dillmanns erstem Wurf ist das Buch ein Meisterwerk einfacher und durchsichtiger Darstellung. Die Klarheit der darin behandelten Sprache, des am meisten regelmäßigen unter den semitischen Dialekten, spiegelt sich wieder in ihrer Reproduktion durch einen ihr verwandten Geist.

Die Arbeit an der Veröffentlichung des äthiopischen Alten Testamentes hat eine lange Geschichte. Äußere Hindernisse: die bedeutenden Schwierigkeiten, welche die Herstellung des Druckes bereitete, und allmählich auch innere: das Einleben in andere Gebiete, stellten sich in den Weg (s. zur Geschichte der Ausgabe W. Fell, „Die äthiopische Bibel" in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 1896 Nr. 2, K. 33—40; vgl. A. „Äthiopische Bibelübersetzungen" Bd III, S. 87 ff.). So ist Dillmann nur die Fertigstellung eines Teiles seines ursprünglichen Vorhabens gelungen. In dem weiten Zeitraum von 1853—1894 erfolgte langsam die Ausgabe des Oktateuchs (d. h. des Pentateuchs, der Bücher Josua, Richter und Rut), dann der vier Libri Regum (Bücher Samuel und der Könige) und zuletzt als Bd V die der Apokryphen, deren vollständige Fertigstellung im Drucke Dillmann nicht mehr erlebt hat. Er bearbeitete den fünften Band vor der Vollendung des zweiten und der Inangriffnahme des dritten und vierten, weil er die Edition gerade der Apokryphen für die Geschichte der äthiopischen Bibel und für die Textkritik überhaupt wichtiger fand als die der kanonischen Bücher.

Auch die ursprüngliche Veranlassung der äthiopischen Studien Dillmanns, das Henochbuch, hat ihn wie am Beginn so wieder am Schlusse seiner Laufbahn litterarisch beschäftigt. Eine Ausgabe des äthiopischen Textes (1851), eine Übersetzung und Erklärung desselben (1853) stehen am Anfang; ein Referat über den inzwischen gefundenen griechischen Text veröffentlichte Dillmann gegen das Ende seines Lebens (1892). Außerdem edierte er aus der wenig ergiebigen äthiopischen Litteratur noch einiges andere, so das Buch der Jubiläen (1859) und die Himmelfahrt Jesajas (1877). Eine Reihe von Abhandlungen über Sprache und Geschichte der Äthiopen aus seiner spätern Zeit bekunden sein niemals erloschenes Interesse an diesem Gebiet. Es war der Wunsch seiner letzten Jahre, nach den mit dem abwehrenden Schwert in der einen Hand geführten Arbeiten am Aufbau alttestamentlicher Exegese und Kritik wieder zum Äthiopischen zurückzukehren wie in den Frieden eines Paradieses seiner jüngern Jahre.

Das Alte Testament war die Grundlage seines Arbeitens schon in der Studentenzeit gewesen. Aber neben den Vorlesungen, die er seit den Anfängen seiner Lehrthätigkeit darüber hielt, hat er bis auf die Berufung nach Gießen nur einen einzigen hervortretenden Beitrag selbstständiger schriftstellerischen Arbeit auf diesem Gebiet geliefert, eine Abhandlung über die „Bildung der Sammlung heiliger Schriften des Alten Testaments" (1858), mit welcher er wieder an die Tübinger Preisarbeit anknüpfte. In Gießen trat er zum ersten Mal in eine theologische Fakultät ein und wurde dadurch speziell auf die Bearbeitung des AT. gewiesen. Seine Gießener Antrittsrede (1865) und eine seiner dortigen Rektoratsreden (1868) entnahmen ihren Gegenstand der alttestamentlichen Forschung.

Seine erste größere Leistung aus dem alttestamentlichen Fache war eine Neubearbeitung des Hiobkommentars in der Sammlung des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs. Sie erschien als erster unter einer stattlichen Gruppe Dillmannscher Kommentare, die alle jener Sammlung angehören, im Jahre 1869, dem selben, in welchem Dillmann nach Berlin übersiedelte. Seine dort verbrachten letzten fünfundzwanzig Jahre sind vorzugsweise Arbeiten über das AT. gewidmet gewesen. Die Art seiner Veröffentlichungen wurde bestimmt durch den Charakter jenes exegetischen Handbuchs, den er abgeschlossen vorfand und dessen Form er im wesentlichen unverändert ließ. Abgesehen von einem erst nach seinem Tode von anderer Hand herausgegebenen Buche können wir in größern Zusammenhängen seine Behandlungsweise des AT. nur in dem vorgezeichneten Rahmen jenes Handbuchs kennen lernen. Dieser Rahmen hat ihm einen gewissen Zwang auferlegt. Dillmann hat sich dadurch Kürze und Präzision der Darstellung angeeignet, aber öfters auf Kosten nicht nur ihrer Gefälligkeit sondern wohl auch ihrer Verständlichkeit. Mehr als die Bearbeitung des Hiob sind die Kommentare zum Pentateuch mit dem Buche Josua (in erster Bearbeitung 1875 bis 1886) und zum Jesaja (1890), die zwischen der ersten und zweiten

(1891) Auflage des Hiob liegen, in ihrer Art exegetische Meisterwerke, die auf die Dauer den Nachfolgern Ausgangspunkt und Fundgrube bleiben werden. Was zum exegetischen Material gehört, ist hier nahezu vollständig zusammengestellt. Über die Begründung des kritischen Verfahrens in diesen Kommentaren läßt sich verschieden urteilen; aber gesundes exegetisches Verständnis wird man ihnen kaum absprechen mögen. Was Dillmann vorträgt ist doch in der Regel die als die einfachste und natürlichste sich ergebende Erklärung. Gewiß läßt sich in einzelnen Fällen durch Verbesserung nach der Septuaginta, durch Konjektur oder auch durch Annahme von Interpolationen Besseres erreichen. Diesen Hilfsmitteln war Dillmann, durchaus nicht grundsätzlich, wohl aber in der Praxis abgeneigt. Ein willkürliches Zuviel des Änderns, das er bei andern Exegeten zu beobachten glaubte, bestärkte ihn in dieser Abneigung. Für den Hexateuch wie für Jesaja hatte in den frühern Auflagen des Handbuchs Knobel die Bearbeitung geliefert. Sie war zu ihrer Zeit gut und gründlich gewesen. Aber Dillmanns neue Auflagen bekunden einen bedeutenden Fortschritt über den Vorgänger hinaus, nicht nur den, der durch neue Erkenntnisquellen bedingt ist, sondern das geschichtliche Verständnis der erläuterten Schriften selbst hat sich vertieft namentlich durch das Eindringen in ihren theologischen Gehalt, von dem Knobels Zeit wenig bemerkt hatte.

Außerhalb des exegetischen Handbuchs ist von Dillmann nur ein größeres Werk erschienen, das sich mit dem AT. beschäftigt, und dieses nicht von seiner eigenen Hand für den Druck fertig gestellt, vielleicht nach seinen Intentionen überhaupt nicht dafür bestimmt. Es sind seine Vorlesungen über alttestamentliche Theologie, die nach dem Tode Dillmanns von pietätvoller Hand veröffentlicht wurden. Sie bekunden in bemerkenswerter Art, wie sehr Dillmann bis in seine spätere Zeit von Ewald abhängig geblieben ist. Namentlich in den allgemeinen Partien am Anfang glaubt man in Stil und Darstellungsweise oft Ewald zu hören. Aber der feierliche Ernst in Dillmanns Vortrag erfaßt in seiner Einfachheit den Leser an manchen Punkten mehr als der Wortreichtum Ewalds. Man wird sich nach diesem Buch ungefähr die Art seines Dozierens vorstellen dürfen. Ob man daraus auch diejenige Form der Anschauungen entnehmen kann, die er in der letzten Zeit vortrug, ist mir einigermaßen zweifelhaft. Allerdings werden in seinem Kollegheft Veröffentlichungen neuesten Datums erwähnt; trotzdem können Behauptungen aufgezeichnet geblieben sein, die er später nicht mehr geltend machte. Aber auch wenn dies in ziemlich weitem Umfang anzunehmen gestattet ist, bleibt doch auf jeden Fall eine gewisse Kluft zwischen dem hier gezeichneten Bilde der geschichtlichen Entwickelung der israelitischen Religion und den in Dillmanns Kommentaren niedergelegten litteraturgeschichtlichen Ergebnissen. Auch darin erinnert der Verfasser an Ewald. Dieser glaubte, viel mehr noch als in dem nachgelassenen Werke Dillmann, Sicheres zu wissen, wo es nach den kritischen Voraussetzungen nicht gewußt werden kann. Weitergehend wird man im einzelnen bei der Art der Veröffentlichung Dillmann aus diesem Buche nicht beurteilen dürfen. Die Behandlung vieler speziellen Punkte der alttestamentlichen Religion ist vortrefflich. Die Darstellung der geschichtlichen Entwickelung wäre kaum wesentlich anders, aber doch gewiß geschlossener ausgefallen, wenn der Verfasser selbst den Gegenstand für den Druck bearbeitet hätte.

Dillmanns Verdienst auf alttestamentlichem Gebiet ist gewesen — so viel darf wohl im Namen aller gesagt werden — daß er am gründlichsten und am nüchternsten die Ergebnisse Ewaldscher Art der historischen Kritik vorgetragen hat. Die Willkürlichkeiten des allerdings viel genialern Lehrers hat er großenteils beseitigt; den Resultaten neuer Kritik hat er sich — in der Regel nach längerm Widerstreben — nicht verschlossen, soweit ihr Ausgangspunkt ihm berechtigt schien. Aber die Art des kritischen Urteilens auf Grund litterarischer Abhängigkeiten und auf Grund der vorausgesetzten geschichtlichen Situationen blieb die selbe wie bei Ewald. Eine Ergänzung dieser Beurteilungsweise durch religionsgeschichtliche Gesichtspunkte ist sogar bei Dillmann mehr zu vermissen als bei Ewald. Für die Verwendung einer Konstruktion der Entwickelung des theologischen Denkens zur Konstruktion der Geschichte fehlen bei Ewald wenigstens Ansätze nicht; Dillmann seinerseits stellte ihr fast überall festes, zuweilen schroffes Mißtrauen entgegen. Er hat es in seiner letzten Zeit als seinen Beruf erkannt und seinen Schülern gegenüber unumwunden bekannt, ein *κατέχων* oder wie er sagte, ein „Bremser“ zu sein, modernen kritischen Bestrebungen gegenüber. Wie er das meinte, geht aus dem Zusammenhang, in dem er jene Aeußerung gethan hat, hervor: er wollte sich nicht etwa nur als die regulierende Kraft in einer vorwärts strebenden Bewegung bezeichnen, sondern er glaubte, daß es sich bei der Kritik der

Neueren um eine Fahrt zum Untergang handle; vor diesem wollte er bewahren (s. in meiner Schrift S. 20).

Besonders deutlich tritt seine Stellung in seiner Pentateuchkritik hervor, weniger in der Scheidung als in der zeitlichen Ansetzung der Quellen. Im Gegensatz zu der weitverbreiteten Auffassung, die mit dem Namen der Grafschen Pentateuchhypothese bezeichnet zu werden pflegt, blieb er bei der Ansetzung der das große Cäremonialgesetz enthaltenden Pentateuchquelle, d. h. ihrer ursprünglichen, später durch Zusätze veränderten Form, in vorexilischer und zwar in ziemlich früher vorexilischer Zeit (etwa um 800 v. Chr.), weil ihm die für ihre spätere Ansetzung aufgeführten Argumente nicht ausreichend erschienen, um eine Anschauung von der Entwickelung des Kultus und seiner Kodifizierung umzustoßen, die ihm an und für sich als die wahrscheinlichere galt. Seine Differenz von der herrschenden Geschichtskonstruktion beruht aber doch nicht auf einem prinzipiellen Gegensatz, wie es zuweilen nach den von Dillmann in mündlicher Rede noch mehr als in seinen Büchern gebrauchten Äußerungen erscheinen konnte, sondern nur auf einer verschiedenartigen Anwendung der gleichen Prinzipien auf beiden Seiten.

Wohl aber stand er zu der traditionalistischen Behandlung des AT. in einem prinzipiellen Gegensatz. Wenn man von den einzelnen Ergebnissen seines Arbeitens absieht, so dürfte als die eigentliche theologische Leistung seines Lebens anzusehen sein, daß er gezeigt hat, wie warme Liebe zum AT. und hoher Respekt vor seiner Besonderheit durch historische Auffassung nur gefördert wird. Die unverkennbare konservative Tendenz Dillmanns ist in weiten Kreisen viel durchgreifender und nachhaltiger wirksam geworden zu Gunsten der historischen Kritik am AT. als manche andere glänzende kritische Leistungen älterer und neuerer Zeit. Ihm vor andern dürfen wir es danken, daß eine gesunde geschichtliche Auffassung des AT. nahezu zum Gemeingut der heutigen Theologengeneration geworden ist. Er hat dies bewirkt durch seine religiöse Auffassung. Sie trat, wie die nachgelassenen Vorlesungen zeigen, in seinem lebendigen Wort weit mehr hervor als in seinen Schriften, die kaum irgendwo das strenge Maß des wissenschaftlichen Tones überschreiten. Sein historischer Sinn trennte ihn von den Traditionalisten, die solchen Sinn nicht gelten lassen wollten; aber er wußte sich mit Andersdenkenden auf der Rechten, die an seinem geschichtlichen Verfahren keinen Anstoß nahmen, gerne eins in den religiösen Grundanschauungen. Am 29. Oktober 1865 schrieb ihm Franz Delitzsch, nachdem er die Gießener Rede über den Ursprung der alttestamentlichen Religion gelesen hatte, aus freien Stücken, wie es scheint ohne Dillmann persönlich zu kennen, um ihm seinen „innigsten Dank zu sagen für dieses gute Bekenntnis, welches von Anfang bis zu Ende das Siegel geschichtlicher und erfahrungsthatsächlicher Wahrheit“ trage, auch nicht ohne den ermahnenden Wunsch anzuschließen, „daß — so lauten seine Worte — der Geist der Wahrheit Sie bei dem guten Bekenntnisse, das Sie abgelegt, erhalten . . . . wolle.“ Dillmann antwortete nach seinem mir vorliegenden, nicht datierten Konzept mit deutlichem Befremdetsein über die unerwartete Anerkennung: „. . . . . gewiß haben Sie auch die Stelle, wo die Einfachheit der göttlichen Offenbarung betont wird, genugsam beachtet, um zu wissen, wie eben an jenem Punkt viele unserer Wege sich scheiden werden.“ Aber seine Antwort gipfelt doch in dem Ausdruck der gemeinsamen Überzeugung: „Daß Sie . . . . . ganz entgegen der großen Zahl derer, welche den Ausfall der critisch-geschichtlichen Untersuchungen zum Gradmesser des Glaubens machen — zwischen uns die Gleichheit der Grundanschauungen ausdrücklich anerkennen und darauf das Hauptgewicht legen, das konnte mich nur mit wirklicher Freude erfüllen. Denn ich würde es für einen großen Fortschritt halten, wenn solche Einsicht allgemeiner und damit die gegenseitige Verketzerung derer aufhören würde, welche doch zulezt für das gleiche Ziel arbeiten, gegenüber von der gottentfremdeten Zeit den Glauben an Gott und den Heiland aufrecht zu erhalten und wieder zur Anerkennung zu bringen“.

Nach dem, was uns in Veröffentlichungen vorliegt, war es kaum Dillmanns besondere Begabung, größere geschichtliche Entwickelungen in allgemein überzeugender Darstellung unmittelbar anschaulich zu reproduzieren. Wohl die lange Beschäftigung mit der Detailarbeit des Exegeten, gewiß aber auch eine von vornherein vorhandene Begrenzung der Begabung hat ihm jenes versagt. Seine ganz spezielle Gabe aber war es, kleinere Ausschnitte aus einem geschichtlichen Zusammenhang in erschöpfender Weise nach allen Seiten hin klar zu stellen und zu beurteilen. Leider besitzen wir nicht allzuviele derartige Untersuchungen von ihm. Die meisten finden sich in den Veröffentlichungen der Berliner Akademie. Sie bekunden vor andern Schriften Dillmanns eine streng philologisch und historisch geschulte Akribie, wie Dillmann seinen Zuhörern als Aufgabe des heutigen

Theologen vorzeichnete die Anwendung „der selben scharfen methodischen Wissenschaftlichkeit, die jetzt in allen anderen Zweigen des Wissens arbeitet und schon ungeheure Resultate erzielt hat" (Aug. Dillmann S. 27). Diese Akribie war in letztem Grunde das, was Dillmann vielfach abhielt, kritischen Ergebnissen, die andere mit Sicherheit vertraten, zuzustimmen, weil sie ihm mehr auf Konjektur und Konstruktion als auf Kombination des Gesicherten aufgebaut zu sein schienen. Mag er vielleicht dabei übersehen haben, daß ohne jene Hilfsmittel die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse vom israelitischen Altertum sich überhaupt nicht überbrücken läßt, mag man deshalb der Art, wie er seine Methode anwandte, nicht überall zustimmen oder — was richtiger sein wird — behaupten, daß auch seine eigene Darstellung auf jene Mittel der Ergänzung nicht verzichtet: mit der allgemein anerkannten Tendenz jener Methode hat nur selten ein anderer auf dem von Dillmann vertretenen Gebiet solchen Ernst gemacht als er. Darin wird er für alle Zeit vorbildlich bleiben. In diesem Ernste der Betonung seines methodischen Prinzips prägte sich, wie in allen seinen Äußerungen und Bethätigungen, die Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit seines Wesens aus, die sein persönliches Bild allen unvergeßlich macht, mit welchen seine Lebensaufgabe ihn zusammenführte. **Wolf Baudissin.**

Dimissorialien. — Richter-Dove, Kirchenrecht S. 358; Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. S. 199.

Dimissorialien (litterae dimissoriales, dimissoriae, *ἀπολυτικαί*) sind nach dem jetzigen Sprachgebrauche Urkunden, durch welche bezeugt wird, daß der kompetente Geistliche das seiner Jurisdiktion, respektive der Parochialpflicht unterworfene Mitglied der Kirche (Diöcese, Gemeinde) aus dieser Abhängigkeit oder Gemeinschaft entlassen habe, sei es zum Behuf des Übertrittes in eine andere Gemeinde, sei es zur Vollziehung einer kirchlichen Handlung durch einen anderen Geistlichen. Ersteres geschieht durch sogenannte litterae dimissoriae perpetuae, letzteres durch sog. temporales. Zu den letzteren gehören vornehmlich diejenigen, welche sich auf die Erteilung der Ordination durch einen fremden geistlichen Oberen beziehen. Ein solches Dimissoriale (Referenda im Trid. Konz. genannt) enthält zugleich die nötigen Nachweisungen über die Person des Ordinanden, deren spezielle Prüfung Sache des Ordinierenden ist. Dasselbe ist entweder nur an einen bestimmten Bischof zur Erteilung der Tonsur oder eines einzelnen Ordo gerichtet, oder es ist generell als facultas de promovendo a quocunque. Dimissorialien erteilt auch der Pfarrer seinen Pfarrkindern, welche eigentlich verpflichtet sind, bei ihm Amtshandlungen verrichten zu lassen. **(H. F. Jacobson †) Mejer †.**

Dimoeriten. — Vgl. Chr. W. F. Walch, Historie der Ketzereien 3, 1766, 208—213; J. M. Fuller, in DchrB 1, 1877, 830—832.

Dimoeriten (zum Namen vgl. Gregor. Naz. Ep. 202 ad Nectarium MSG 37, 333) wurden nach Epiphanius (Haer. 77 inscr.) die Anhänger des Apollinaris von Laodicea (s. Bd 1, 676, 1 ff.) genannt, weil nach ihnen Christus nur zwei von den drei Bestandteilen der vollkommenen Menschennatur, nämlich das *σῶμα* und die *ψυχὴ ἄλογος*, angenommen hatte, während der göttliche Logos selbst in ihm die Stelle des *νοῦς*, der *ψυχὴ λογική*, vertrat. Nach Facundus von Hermiane (pro defens. trium capp. 8, 4 MSL 67, 722) hießen die Apollinaristen auch Synusiasten, weil sie lehrten, daß das Fleisch Christi himmlischer und ewiger Natur sei und mit der Gottheit eine Substanz bilde. Doch hat diese Bezeichnung nur sehr geringe Berechtigung und paßt höchstens zu der einen der zwei Parteien, in welche die Apollinaristen zerfielen, den Polemianern, so genannt nach Polemo, einem Gegner Gregors von Nazianz, der die Lehre von den zwei Naturen für eine Erfindung des Athanasius, der Kappadozier und der italischen Bischöfe erklärte (vgl. Photius Cod. 230 MSG 103, 1045). Diese Polemianer, zu denen man die nach Timotheus von Berytus (Bd 1, 676, 7 ff.) benannten Timotheaner (Gennad. de dogmat. eccl. 2 zu rechnen haben wird, bildeten offenbar eine extreme Gruppe unter den Apollinaristen (vgl. auch Theodoret. Haer. fab. 4, 8. 9) und wurden von den Valentinianern, den Anhängern Valentins, aus dessen Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ σῶμα τῷ θεῷ* der Verfasser von adv. fraud. Apoll. (MSG 86, 2, 1948—76) Stücke aufgenommen hat, heftig angefeindet (s. z. B. MSG 1953). Ohne jede geschichtliche Gewähr ist Augustins Notiz (de dono persev. 67), daß die Apollinaristen sich in drei Parteien gespalten hätten.

G. Krüger.

Dinäer s. Bd I S. S. 610, 4 ff.

Dinge, die letzten s. Eschatologie.

Dinter, Gustav Friedrich, 1760—1831. — Hauptquelle für Dinters Leben ist seine Autobiographie: Dinters Leben, von ihm selbst beschrieben; ein Lesebuch für Eltern und Erzieher, für Pfarrer, Schulinspektoren und Schullehrer. Mit einem Facsimile, Neustadt a. d. Orla, 1829, gr. 8°. — Seine „Sämtlichen Schriften" gab Wilhelm heraus (Neustadt a. d. O. — wo auch alle einzeln erschienen waren — 1840—51; 43 Bände). Sie bewegen sich auf dem Grenzraine zwischen Theologie und Pädagogik; ihr Schwerpunkt liegt aber mehr nach der pädagogisch-didaktischen Seite. Im einzelnen sind hervorzuheben: „Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik" (1802; XIII. Aufl. Plauen 1863); „Die vorzüglichsten Regeln der Pädagogik, Methodik und Schulmeisterklugheit" (1806; VII. Aufl. 1836); „Predigten zum Vorlesen in Landkirchen" (1809, 2 Bände; V. Aufl. 1844); „Anweisung zum Gebrauche der Bibel in Volksschulen" (1814. 15, 3 Bände; II. Aufl. 1822); „Malwina, ein Buch für Mütter" (1818; V. Aufl. 1860); „Unterredungen über die Hauptstücke des Lutherischen Katechismus" (1806—23, 9 Bände; II. Aufl. 1824—26); „Schullehrerbibel" (1826—30, 9 Bände); „Religionsgeschichte" (III. Aufl. 1836). Sein letztes Werk: „Die Bibel als Erbauungsbuch" hat er selbst nur bis zum 55. Psalm bearbeitet (fortgesetzt von Brockmann und Fischer, 1831—33, 5 Bände). Eingehendere Würdigungen Dinters: von Palmer in Schmids Encyklopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens², II; von v. Zezschwitz in dessen System der Katechetik II, 2. 2.; von Amelungk in dessen Schrift: Dinters Grundsätze d. Erziehung und des Unterrichtes (Plauen 1881) ꝛc. — Über Dinters Schullehrerbibel vgl. besonders: Schwabe, „Zur Geschichte d. Schullehrerbibel des Herrn Dr. Dinter" (Neust. a. a. O. 1826); „Dinter und seine Schullehrerbibel" (Aus der Evang. Kirchenztg. besonders abgedruckt; Berlin 1828); Hoffmann, „Über Wert und Brauchbarkeit der Dinterschen Schullehrerbibel" (Bunzlau 1828); sowie die theologischen und pädagogischen Zeitschriften aus diesen Jahren: Röhr, Predigerbibliothek; Schuderoff, Jahrbücher; Beck, Repertorium; Allgemeine (Darmstädter) Kirchenztg. ꝛc. von einer, Harnisch, Volksschullehrer; Schlesische Provinzialblätter; Brandt, Homilet.-liturgisches Korrespondenzblatt; Hengstenberg, Evangel. Kirchenztg. ꝛc. von anderer Seite.

Dinter war der Sohn eines Rechtsgelehrten und wurde den 29. Februar 1760 in Borna geboren. Er erhielt den ersten Unterricht von seinem originellen, vielfach zu mutwilligen Scherzen aufgelegten Vater und von Hauslehrern, bezog sodann 1773 die Fürstenschule zu Grimma und 1779 die Universität Leipzig, wo er unter Ernesti, Morus, Dathe Theologie, unter Platner und Zwanziger Philosophie, unter Reiz und Morus Philologie studierte. Gleich den meisten protestantischen Geistlichen jener Zeit ging auch Dinter durch das Informatorleben ins Pfarramt über. Die erste geistliche Stelle, die er bekleidete, war die eines Pfarr-Substituts und bald darauf Pfarrers in Kitscher (1787), wo er durch seine volkstümliche Art, praktische Seelsorge zu treiben, wie namentlich durch hingebende Fürsorge für den Unterricht der Jugend im Sinne der herrschenden Aufklärung und nach dem Vorbilde des Domherrn von Rochow Liebe und Zutrauen seiner ländlichen Gemeinde zu gewinnen wußte. Mit besonders glücklichem Erfolge bildete er Jünglinge für das Lehramt an Volksschulen vor, was 1797 seine Berufung zum Direktor des Schullehrerseminars in Dresden veranlaßte. Hier war der Umgang mit dem Oberhofprediger Reinhard, seinem Vorgesetzten, für ihn vor allem erfreulich und anregend; doch vertauschte er krankheitswegen 1807 die Stelle gegen das Pfarramt zu Görnitz. Hier eröffnete er eine höhere Bürgerschule oder ein Progymnasium, aus dem tüchtige Kaufleute, Ökonomen, Realschullehrer u. s. w. hervorgingen Seine Leistungen auf pädagogischem Gebiete, bei denen er von dem Grundsatz ausging: „Pestalozzi ist König der Unter-, Sokrates König der Oberklasse. In der Mittelklasse geht das Kind von jenem zu diesem über ... Beide Männer arbeiten dahin, sich selbst entbehrlich zu machen", waren indessen auch der preußischen Regierung bekannt geworden, so daß er im Jahre 1816 einen Ruf als Konsistorial- und Schulrat nach Königsberg erhielt. Dazu kam noch im folgenden Jahre eine theologische Professur, die ihm Gelegenheit gab, seine im praktischen Amte gesammelten Erfahrungen und die daraus abgezogenen theoretischen Maximen in Form von Pastoraltheologie, populärer Dogmatik und Moral der akademischen Jugend mitzuteilen. Er starb den 29. Mai 1831. Dinter blieb unvermählt, hatte aber bis in höhere Alter fast immer Pfleglinge und Kostgänger in seinem Hause. Seine schriftstellerischen Arbeiten hatten zu ihrer Zeit in der theologischen und pädagogischen Welt großen Ruf. Unter diesen hat seine Schullehrerbibel das meiste Aufsehen gemacht. Über die Grundansicht, die ihn bei deren Ausarbeitung leitete, spricht er sich selbst (Leben S. 314 ff.) dahin aus, daß er eine Schullehrer-, nicht eine Schulbibel schreiben wollte. Von der (Semlerschen) Unterscheidung

zwischen Religion und Theologie ausgehend, suchte er in der Bibel nur das, was (nach ihm) unmittelbar zur Religion gehört; hierin, nicht aber in der Wissenschaft, sollte die Bibel Autorität sein. „Ein höherer Geist leitete, wie Jesus verheißt, die Männer in alle Wahrheit, bewahrte sie vor jedem Irrtume in Sachen der Religion. Aber die vernünftig sprechende Eselin, die 969 Jahre des Alters Methusala, die Frage, ob ein Engel oder eine Naturkraft das Wasser in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, von Jesu, den er selbst seinen Sohn nennt, von seinem Verdienste um die Menschheit, von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Würde und Bestimmung des Menschen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, also von Sündenvergebung, von dem Beistande, den uns Gott zum Gutsein leistet, von der Verbindung zwischen diesem und jenem Leben. In diesen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von diesen muß mein Volk alles Praktische aus ihr schöpfen. Praktisch aber ist alles das, was echt religiösen Sinn, hervorgehend aus deutlich erkannter Wahrheit, was seligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Festigkeit im Gutsein um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert" u. s. w. — Daraus mag der Standpunkt der Dinterschen Theologie deutlich erkannt werden. Gleichwohl protestierte Dinter fortwährend gegen die, welche diesen Standpunkt als rationalistisch bezeichneten; er that sich sogar etwas zu gut darauf, orthodox zu heißen. Was ihn aber vor den letzten Extremen des vulgären Rationalismus bewahrte, das war nicht sein System, noch irgend ein klar erkanntes Prinzip, sondern der praktische Sinn und Takt, der z. B., das Unzureichende der damals modernen platten Wundererklärungen einsehend, auf diese Kunst verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Bestehende rücksichtslos über Bord zu werfen. Dinter hält es sonach mit den rationalen Supranaturalisten, insofern er die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung nicht leugnet, diese aber auf bloßes pädagogisches Entgegenkommen Gottes zur Ergänzung menschlicher Einsicht beschränkt (Leben S. 298) und jedes tiefere Eingehen in die Geheimnisse des religiösen Lebens als unfruchtbaren Mysticismus und als Schwärmerei von der Hand weist. Mit dieser überaus nüchternen Ansicht hing auch die formelle Behandlung der biblischen Geschichte zusammen, wonach er, fast an Bahrdt erinnernd, das, was Christus und die Apostel im Geist ihrer Sprache sprachen und schrieben, in den Geist seiner Sprache und seines Volkes zu übertragen suchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es läßt sich leicht denken, daß eine solche Schullehrer-Bibel, bei aller Anerkennung, die sie in Absicht auf gewandte Behandlung des Stoffes und bei allem Beifalle, den sie gerade der verfolgten Richtung wegen bei der großen Zahl der damaligen Rationalisten fand, entschiedenen Widerspruch von seiten derer hervorrufen mußte, die im bewußten Gegensatze gegen Rationalismus und Philanthropismus ganz andere Wege in der religiösen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeschlagen hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die Organe der rationalistischen Theologie aufs wärmste empfohlen, in der Prediger- und Schullehrerwelt große Verbreitung gefunden hatte. Es erschien auch bald hernach aus entgegengesetztem Geiste heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Brandt in Roth (Sulzb. 1829 bis 1831), die bei der damals noch in der Minderheit befindlichen „gläubigen" Partei sich Eingang verschaffte. Der Streit über die Schullehrerbibel erzeugte sogar eine ziemlich umfangreiche Litteratur (s. o.). — Die Selbstbiographie des Verfassers giebt uns übrigens den besten Schlüssel zu seiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geistig aufgeweckten, lebensfrohen, geschäftstüchtigen, die sozial-sittlichen Bedürfnisse des Volkes mit Verstand und Wohlwollen erwägenden, hausbackenen Geist kennen, dem wir aber nicht Unrecht thun, wenn wir ihm tiefere Einsicht in die religiöse Natur des Menschen, wie in das eigentümliche Wesen und die Geschichte des Christentums und der christlichen Theologie bei aller Anerkennung seiner persönlichen Frömmigkeit absprechen. Selbst an einem das Leben Dinters durchgängig beherrschenden männlichen Ernste ist man zu zweifeln versucht bei der Masse schnurriger Geschichten und manchmal fader Anekdoten, womit man seine Biographie allzureichlich durchwürzt findet. **Hagenbach † (Sander).**

Diodati, Giovanni, geb. zu Lucca 1576, gest. zu Genf 1649. — Eugène de Budé, Vie de Jean Diodati, Genève 1869; Bulletin historique du Protestantisme français, t. XVI, 18 ff., t. XXXI, 481 ff.; Schotel, Jean Diodati, Gravenhagen 1844, 8°; Charles Borgeaud, L'Université de Genève et son histoire, Genève, Georg et Cie., (sous presse) t. I, 2e partie, ch. VI et 3e partie, ch. I; Senebier, Histoire littéraire de Genève, t. II, p. 76 bis 86; P. Plan, Lettres trouvées, Pages historiques sur un épisode de la vie de Jean Diodati, Genève 1864 br. in 8°.

Der Sprößling einer adeligen Familie Luccas, welche die Verfolgung der Evangelischen nach Genf geführt hatte, wurde Diodati bald als Pastor und Professor einer der ausgezeichnetsten Vorkämpfer des reformierten Glaubens. Während seines ganzen Lebens lag ihm die Evangelisation seiner italienischen Heimat am Herzen, besonders beschäftigte ihn der von Paolo Sarpi geleitete Versuch, die Republik Venedig der Reformation zuzuführen. Er stand nicht nur mit den Leitern dieser Bewegung in Briefwechsel, sondern er scheute die Reise nach Venedig nicht, um an diesem kühnen Unternehmen Anteil zu nehmen, das an den Erfolgen der katholischen Restauration scheiterte, in derselben Zeit, in der Heinrich IV. dem katholischen Fanatismus zum Opfer fiel.

Giovanni Diodati wurde von der vén. compagnie des pasteurs mehrmals mit wichtigen Missionen betraut. Im Jahre 1611 machte er eine Kollektenreise bei den französischen Kirchen zu Gunsten der Genfer Republik, deren Hilfsmittel erschöpft waren; im Jahre 1618 wurde er als einer der Genfer Abgeordneten zur Dordrechter Synode gesandt; er vertrat auf derselben mit Nachdruck die calvinische Orthodoxie, gehörte auch dem Ausschuß an, der die Canones der Synode verfaßte.

Diodati war ein Prediger voll Originalität und Lebhaftigkeit. Sein größter Ruhmestitel ist indes seine Übersetzung der Bibel ins Italienische (vgl. Bd III S. 141, 15 ff.). Er wußte sich in seiner Muttersprache mit mehr Leichtigkeit und Feinheit auszudrücken als im Französischen, so daß seine Arbeit einen Erfolg hatte, der dem der Lutherischen Bibelübersetzung vergleichbar ist. Sie wird noch heute von den evangelischen Italienern gebraucht. Die erste Auflage erschien in Genf 1607. Außerdem verfaßte Diodati metrische Übersetzungen der Psalmen, sowohl in italienischer wie in französischer Sprache.

Theodor Beza hat die Bedeutung Diodatis frühzeitig erkannt. Es wurde demgemäß dem kaum 21jährigen der Unterricht im Hebräischen an der Genfer Akademie übertragen (1597). Im Jahre 1606 vertauschte er dieses Amt mit einer theologischen Professur; wie bemerkt, war sein Standpunkt der der strengen calvinischen Orthodoxie. Die große Anerkennung, die seine italienische Bibelübersetzung fand, veranlaßte ihn eine neue Übersetzung der hl. Schrift ins Französische zu unternehmen; sie sollte die im J. 1588 von den Pastoren und Professoren zu Genf veröffentlichte Rezension (s. Bd III S. 133, 4) ersetzen. Erst nach langen Verhandlungen mit seinen Kollegen erhielt er gegen Ende seines Lebens die Erlaubnis sein Werk zu drucken. Es erschien mit zahlreichen Anmerkungen und Erläuterungen im J. 1644.

Diodati hat außerdem eine große Anzahl lateinischer Dissertationen geschrieben. Paolo Sarpis Geschichte des Konzils zu Trident und Edwin Sandys Bericht über den Zustand der Religion im Abendland übersetzte er ins Französische. **Eugène Choisy.**

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, gest. vor 394, einer der Meister der antiochenischen Schule und nach der dogmatischen Seite ihr Begründer. Er stammte aus einem vornehmen Hause Antiochiens. Nachdem er in Athen die klassische Litteratur studiert, bildete er sich an den Schriften und dem mündlichen Unterricht des berühmten Eusebius von Emesa zum christlichen Gelehrten und Redner (Hieronym. vir. illustr. c. 119). Ein Doppeltes wurde jetzt das Ziel und die Signatur seines Lebens: asketische Tugendvollkommenheit und Glaubensverteidigung der Kirche. Daß er in Gemeinschaft mit Karterius als Abt einem Mönchsverein in oder bei Antiochien vorgestanden habe, darf man vielleicht den Berichten des Sokrates und Sozomenus entnehmen (Socrat. h. e. 6, 3; Sozom. 8, 2). Dem vorgesteckten Ideale der Mönchsheiligkeit strebte er mit einer Energie und Hingebung nach, daß er, ein wandelndes Skelett im abgezehrten Leib, nur den Schatten einer Menschengestalt mit sich umhertrug; so strafen die himmlischen Götter, sagte Julian von ihm (Facund. defens. trium capitul. 4, 2). Mit dem gleichem Eifer widmete er sich den öffentlichen Angelegenheiten, seit die bedrohte Lage der Kirche in Antiochien das Bewußtsein der amtlichen Verpflichtung verschärfte. In dieser Metropole des römischen Ostens hatte Julianus, als er auf dem Perserzuge daselbst Winterquartiere hielt, den Tempel des Daphneschen Apollo prachtvoll restaurieren lassen und setzte alle Hebel in Bewegung, um die sonst durchaus christliche Bevölkerung wieder für den Dienst des Gottes zu gewinnen. Hier besaßen die meisten christlichen Sekten Konventikel. Hier hatte auch der Arianismus eines seiner Hauptlager, und der Kaiser Valens ließ, während er Juden und Häretiker mit seiner Gunst auszeichnete, die Anhänger des nicänischen Bekenntnisses mit Härte verfolgen. Hier endlich spiegelte die meletianische Spaltung das Bild der zerklüfteten Reichskirche im Kleinen. Diodor war die Säule der Orthodoxie in

Antiochien. Ihm verdankt der syrische Osten vornehmlich die Einbürgerung und Verteidigung des Nicänums.

Es begreift sich aus dieser Sachlage zur Genüge, daß das öffentliche Wirken Diodors von vorn ab eine überwiegend polemische Richtung nehmen mußte, und daß seine Schriften, deren die spätere syrische Kirche noch über 60 kannte, großenteils Streitschriften waren. Sie richten sich gegen alle namhaften Feinde der Kirche, Heiden, Juden, Häretiker, bald so, daß sie den Gegensatz mehr prinzipiell, vielleicht auch vorherrschend positiv dogmatisch behandeln, (wie sich z. B. aus den Titeln *περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι — περὶ οἰκονομίας — περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως* schließen läßt), bald so, daß sie einzelne Hauptlehren in Anspruch nehmen (wie *περὶ ζώων καὶ θυσιῶν — περὶ θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης*). Speziell und namentlich sind unter den Philosophen Plato, Aristoteles, Porphyrius, unter den Häretikern die Manichäer, Eunomianer, Apollinaristen (*πρὸς τοὺς συνουσιαστάς*), Sabellius, Marcellus, Photinus bekämpft. Die Meinungen der Häretiker über die Seele widerlegt der Traktat *περὶ ψυχῆς*.

Auch mit den Mitteln praktisch kirchlicher Thätigkeit hat Diodor dem Heidentum und Arianismus entgegengewirkt. Und die hier erlangten Erfolge machten seinen Namen zu einem der gefeiertsten in der orientalischen Kirche (s. Theodoret h. e. IV, 22: „Flavian und Diodor ragten wie zwei Felsen im Meer hervor, an denen sich die umstürmenden Wogen brachen. . . . Diodor, weise und stark, war einem ebenso reinen wie gewaltigen Flusse vergleichbar, welcher der eignen Herde Tränke bot und zugleich die Blasphemien der Gegner hinwegschwemmte. Den Glanz seiner eigenen Abkunft achtete er für nichts und ertrug mit Freuden um des Glaubens willen Drangsal"), während im gleichen Verhältnis sich die Erbitterung der Feinde verdoppelte.

Die persönliche Überzeugung Diodors gehörte von Anfang an dem nicänischen Bekenntnisse. Noch als Laie unter Konstantius hatte er in Verbindung mit seinem Freunde Flavianus, während der Arianer Leontius auf dem antiochenischen Bischofsstuhl saß, die Gläubigen in den Kapellen der Märtyrer zu nächtlichen Gottesdiensten versammelt. Nach Theodoret (h. e. 2, 19) soll er damals auch den Wechselgesang beim Gottesdienst eingeführt haben, was indes nach einer andern Nachricht bei Theodorus von Mopsueste (Nicetae Acominat. thesaur. orthod. 5, 30) darauf zu beschränken sein wird, daß die beiden Freunde die im syrischen Kultus längst übliche Sitte in den griechischen Gottesdienst übertrugen und hierdurch die Urheber ihrer allgemeineren Verbreitung wurden. Als der mildgesinnte Meletius im Jahre 360 den Bischofsstuhl von Antiochien bestieg, schloß er sich sogleich an ihn an und übernahm, so oft der Bischof der Feindschaft der Arianer weichen mußte, wie früher die Sorge für die verwaiste Gemeinde. Aus den Kirchen verdrängt, berief er die Treugebliebenen in das Dunkel der Nachbarberge, an das verdeckte Ufer des Orontes oder wo sonst sich ein Schlupfwinkel bot. Und als Militärkolonnen diese Feldgottesdienste auseinandersprengten, wanderte er von Haus zu Haus, um die Gläubigen in der Treue gegen die orthodoxe Lehre zu erhalten (Theodoret. h. e. 4, 22). Ohne Obdach, ohne sichere Einkünfte, lebte er in dieser Zeit allein von der freien Liebe der Gläubigen. Im J. 372 finden wir ihn auf der Flucht bei dem verbannten Meletius in Armenien, wo sich sein Verhältnis zu dem großen Basilius knüpfte (epistol. 187). Das war für die Siegesgeschichte des Homousios im Osten von höchster Bedeutung; die kappadocische und die antiochenische Neuorthodoxie reichen sich in ihren bedeutendsten Vertretern die Hand; ihnen gehörte die Zukunft. Sechs Jahre später wurde er durch Meletius zum Bischof von Tarsus geweiht. Als solcher nahm er an der ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) teil und soll hier die Wahl des Nektarius zum Patriarchen von Konstantinopel veranlaßt haben (Sozomen. h. e. 5, 8). Dasselbe Konzil übertrug ihm die Metropolitanwürde über Cilicien (Socrat. h. e. 5, 8). Ein kaiserliches Edikt vom 30. Juli 381 (cod. Theodos. l. XVI, tit. 1, l. 3) nennt ihn unter den maßgebenden Bischöfen, nach deren Urteil die Frage der nicänischen Orthodoxie und so die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entschieden werden sollte. So als eine Säule der Rechtgläubigkeit unter den Zeitgenossen hochgeehrt, hatte er kaum 40 Jahre nach seinem Tode das Geschick, daß der Verdacht des Häretischen auf ihn fiel. Diese Wendung veranlaßte der nestorianische Streit. Bestimmt durch das Bestreben, dem Menschlichen im Leben Christi wie in der Schrift die durch einen überspannten Idealismus bedrohte Bedeutung zu sichern, hatte Diodor im Kampf mit Apollinaris über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus eine Theorie aufgestellt, welche die eine gottmenschliche Person in zwei Personen aufzulösen schien. Die beiden betreffenden Hauptschriften sind: *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Phot. cod. 102). Nach den Bruchstücken der ersteren bei Marius Mercator (ed. Ba-

luze p. 349 sqq.) und Leontius Byzant. (c. Nestor. et Eutych. l. III, 43; vgl. Lagarde, Analecta Syriaca 1858 p. 91—100) unterschied Diodor einen doppelten Sohn Gottes, den Gottlogos und den Sohn Davids. Jener ist dies von Natur, dieser durch Gnade. Nicht den Logos hat die Maria geboren, sondern den durch den heiligen Geist erzeugten Menschen. Es giebt nur eine einmalige Geburt des Gottlogos, die von Ewigkeit, und das Sterbliche kann allein Sterbliches gebären. Da der Gottlogos seinem Wesen nach absolut vollkommen ist, so kann, was die Schrift (wie Lc 2, 52) von Entwickelung im Leben des Erlösers erzählt, sich nur auf seine Menschheit beziehen. Durch Fortschreiten in der Weisheit ist Christus groß geworden. Das Geheimnis der Menschwerdung besteht in der Annahme eines vollkommenen Menschen durch den Logos. Das Verhältnis der beiden Naturen ist kein anderes als das Inwohnen des Logos in dem Menschen Jesus, wie in seinem Tempel oder einem Kleide. Vermöge dieser Verbindung läßt sich auch wohl der Sohn Davids Sohn Gottes nennen, aber er ist dies nur in uneigentlichem Sinn, und die Anbetung gebührt gleicherweise der Menschheit Christi, vorausgesetzt, daß man den Unterschied der Naturen unverwischt erhält. Auch in den Propheten hat der Geist Gottes gewohnt, doch nur momentan und in quantitativ geringerem Maß. In Christus wohnte er beständig und in ungeteilter Fülle. Wenn die Schrift als Grund für die Menschwerdung Gottes die Sünden der Menschen angiebt, so folgt, daß die Menschwerdung nicht auf einer im absoluten Wesen Gottes liegenden inneren Notwendigkeit, sondern auf einer freien That göttlicher Erbarmung beruhte.

Bei dieser ethisch-dynamischen, auf Pauls von Samosata und Lucians Lehre ruhenden Betrachtungsweise, welche es nicht über ein äußerliches Nebeneinander der beiden Naturen hinausbrachte, vermittelt von seiten des Logos durch das virtuelle Inwohnen in der Menschheit Christi, von seiten des Menschen Jesus durch fortschreitende sittliche Vollendung oder Vergöttlichung, hat sich bekanntlich die griechische Frömmigkeit und Theologie nicht beruhigt. Zumal seit leidenschaftlicher Parteieifer den entstellten Nestorianismus geradezu als Häresie ausstieß, konnte es nicht fehlen, daß der Rückschlag hiervon zugleich die Christologie der älteren Antiochener traf. In diesem Sinne hatte schon der ränkevolle Patriarch Cyrill von Alexandrien in mehreren Traktaten die Verdammung des Diodorus und Theodorus von Mopsueste betrieben. Allein den gefährlichen Handel schlug damals noch ein kaiserliches Edikt nieder, da die gesamte syrische Kirche einen solchen Angriff auf die Rechtgläubigkeit ihrer verehrten Lehrer mit Entrüstung zurückwies. Erst der Bischof Flavian von Antiochien, gedrängt durch die Monophysiten, verstand sich zum Anathem über die Schriften Diodors und des Theodorus (499). In den Akten der fünften ökumenischen Synode (553) findet sich (trotz Photius cod. 18) ein solches über Diodor nicht. Aber allgemein blieb in der griechischen Kirche der Vorwurf des Häretischen auch auf seiner Christologie haften. Die meisten der Schriften gingen seitdem unter. Nur die Nestorianer hielten das Andenken des Heiligen und des Schriftstellers lebendig, so lange sie selbst Leben besaßen.

Sehr bedeutend muß Diodor als Exeget gewesen sein. Seine Kommentare, fast über die ganze Bibel sich erstreckend, forschten, entsprechend den grammatisch-historischen Auslegungsgrundsätzen der Schule (Socrat. h. e. 6, 3, Sozom. h. e. 8, 2), vorzugsweise nach dem Wortsinn. Aber dieses Auslegungsprinzip, weit entfernt eine mechanisch rohe Buchstäblichkeit zu begünstigen, sollte vielmehr eine Auffassung fördern, welche, überall ausgehend von den Sprachgesetzen und den geschichtlichen Beziehungen und die Schrift als ein organisches Ganze begreifend, ebenso dem geschichtlichen als dem idealen Element namentlich in Bezug auf das Messianische sein Recht angedeihen ließe. Von diesem Gesichtspunkt schrieb Diodor im Anhang zum Kommentar über die Sprüchwörter die Abhandlung: *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* gegen die Alexandriner (siehe Kihn, Tübinger ThQS 1880 S. 351 ff.). Seine Kommentare zeichneten sich durch sprachgelehrtes Eingehen auf den Text, durch Unabhängigkeit von dem Einfluß der Dogmatik, durch umsichtiges Auseinanderhalten der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsstufe, überhaupt durch Klarheit und Nüchternheit sehr vorteilhaft aus. Nur weniges von ihnen findet sich zerstreut in den Katenen (namentlich in der des Nicephorus zum Pentateuch und den Büchern der Könige). Die durch Pitra (spicileg. Solesmens. Par. 1852, I, p. 269 sqq.) veröffentlichten und den lateinischen Scholien Victors von Capua entlehnten 23 Fragmente zum Exodus sind von geringem Wert und hinsichtlich ihrer Echtheit nicht unzweifelhaft. Zu den Psalmen s. die Bruchstücke bei Mai, Nova Patr. Biblioth. T. VI, 2 f. 240 ff. und bei Corderius, Cat. in psalm. Das Meiste ist von Migne T. XXXIII zusammengestellt, bedarf aber noch der Sichtung. Daß die pseudojustinischen Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos von Diodor verfaßt sind, hat La Croze mit guten

Gründen behauptet. Die in Vergessenheit geratene Hypothese bedarf aber noch der Nachprüfung. Bewahrheitet sie sich, so ist eine sehr umfangreiche Quelle für die Kenntnis Diodors erschlossen.

Schließlich hat Diodor noch eine zweifache Bedeutung für die Dogmengeschichte. Er wurde der Begründer des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes (*κατὰ εἱμαρμένης,* Phot. cod. 223; vgl. Suidas: *κατὰ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων καὶ εἱμαρμένης),* wofür er den Ausgang vom Begriff der Veränderlichkeit der Welt nahm, und bestritt die Ewigkeit der Höllenstrafen (*περὶ οἰκονομίας,* bei Assemani bibl. orient. III, 1, p. 324), aus dem Grund, daß sie im Widerspruch mit der göttlichen Vorherbestimmung der Menschen zur seligen Unsterblichkeit sei.

Verzeichnisse der Schriften Diodors bei Suidas (unter dem Werke *Διόδωρος* ed. Bernhardy T. I, p. 1379 sq.), dem nestorianischen Metropoliten Ebed Jesu (Assemann. bibl. orient. III, 1, p. 28 sqq.), und Fabricius (bibl. graec. ed. Harles. T. IX, p. 277 sqq.). Diodor war kein schöpferischer Geist, aber mit einem umfassenden Wissen verband er eine dialektisch scharf ausgeprägte Individualität. Seinem Glaubenseifer versagten selbst Gegner die Bewunderung nicht. Sein Leben steht vorwurfsfrei; denn auch sein Anteil an dem Wortbruch des Flavianus (Socrat. h. e. 5, 5. 9. 15; Sozom. h. e. 7, 3. 11) unterliegt, wenn nicht der ganze Vorfall eine bloße Erfindung ist, gerechten Bedenken (Theodoret. h. e. 5, 23). Was ihm geschichtlich noch eine besondere Wichtigkeit giebt, ist, daß er durch den Unterricht empfänglicher Jünglinge der Kirche eine Reihe der trefflichsten Lehrer heranbildete. In seiner Schule reiften die beiden großen Väter der griechischen Kirche: Theodorus von Mopsueste, in welchem die antiochenische Theologie ihre Vollendung erreichte, und Johannes Chrysostomus.

Semisch † (A. Harnack).

Diöcese s. Bd III S. 247, 32 ff.

Diognet, der Brief an. — Litteratur: 1. Ausgaben. Ein vollständiges Verzeichnis derselben bei Gebhard und Harnack, PP. apost. F. I P. II ed. 2 S. 209 ff. Die wichtigsten sind: *Ιουστίνου τοῦ φιλοσόφου Επιστολὴ πρὸς Διόγνητον καὶ λόγος πρὸς Ἕλληνας* nunc primum luce et latinitatae donatae ab Henrico Stephano 1592; S. Justini phil. et mart. opp. ed. Fr. Sylburg 1593; S. Justini phil. et mart. Opp. ed. Otto II, 1843; Corpus apologet. ed. Otto 1849; Gebhardt und Harnack a. a. O. S. 216 ff. Ep. ad Diogn. ed. M. Krenkel 1860; Funk, Opp. PP. apst. 1878 S. 310 ff. 2. Abhandlungen: Möhler Ges. Schriften I, 19 ff. Patrologie I, 164 ff.; Semisch, Justin d. M. I, 172 ff.; Overbeck, Studie z. Gesch. d. a. Kirche 1. Heft 1875, 1; gegen ihn Hilgenfeld ZwTh 1873 S. 270 ff.; Lipsius LCB 1873 Nr. 40; Keim, Prot. K. Z. 1873 S. 285 ff., 309 ff.; Gaß, ZwTh 1874, S. 474: Zahn, GgA 1873 III. S. 106 ff.; Harnack, TU I S. 161; Krüger, Aristides als Verf. d. Br. a. d. D. ZwTh 1894, S. 206 ff.; Seeberg, Die Apologie d. Aristides in Zahns Forschungen V, 240; Harnack, Die Chronologie d. altchristl. Litter. I, 513.

Der Brief an den Diognet ist uns nur in einer Handschrift aufbewahrt, in einem der Straßburger Bibliothek angehörenden Sammelbande von Schriften Justins, in dem sie an fünfter Stelle mit der Überschrift: „*Τοῦ αὐτοῦ Πρὸς Διόγνετον*“ stand. Die Handschrift ist bei der Belagerung Straßburgs 1870 mitverbrannt. Nach einer Abschrift, die noch heute in Leyden vorhanden ist, gab ihn Stephanus 1592 zum ersten Male heraus. Eine andere Abschrift des apographon Beurici ist nicht mehr aufzufinden. Doch hat Stephanus im Anhange und Sylburg in der Ausgabe von 1593 ihre abweichenden Lesarten aufgeführt. Die späteren Ausgaben sind nur Abdrücke von Stephanus und Sylburg. Erst für Ottos Ausgabe hat Cunitz die Straßburger Handschrift neu verglichen Eine zuverlässige Bestimmung des Alters der Handschrift ist nicht mehr möglich. Otto schwankt zwischen 13. und 14. Jahrhundert. Sie ist allerdings ziemlich sorglos geschrieben hat aber eine gute Vorlage gehabt, und enthält, abgesehen von dem Briefe, nur Stücke aus dem 2. bis 6. Jahrhundert. Sie hat c. 7 eine Lücke, die sich auch nicht einmal vermutungsweise ausfüllen läßt, doch hat es den Anschein, als ob ein längerer Abschnitt ausgefallen wäre. Auch scheint der Schluß zu fehlen. Der jetzige Schluß c. 11 und 12 ist zweifellos unecht (vgl. die eingehende Verhandlung über die Hds. bei Harnack TU I, 79 ff.).

Der Brief ist an einen gewissen Diognet gerichtet, der „*κράτιστε Διόγνητε*“ angeredet, aber nicht näher bezeichnet wird. Unter diesem Diognet den Lehrer des M. Aurel gleichen Namens zu verstehen, ist eine bloße, durch nichts gestützte Vermutung. Andererseits liegen auch keine genügenden Gründe vor, um die Adresse des Briefs und diesen

selbst mit Overbeck für eine bloße Fiktion zu halten. Der Brief giebt sich als ein Antwortschreiben. Diognet, der gesehen hat, wie die Christen die Welt verleugnen und den Tod verachten, hat um Auskunft über den Glauben und Kultus der Christen gebeten und namentlich gefragt, wie sich das Christentum vom Heidentum und Judentum unterscheidet, warum es erst so spät in die Welt gekommen ist, und woher die Weltverachtung und der Todesmut der Christen stammt. Dem entsprechend zerfällt der Brief in drei Teile. Zuerst handelt der Verfasser vom Heidentum (c. 2) und Judentum (c. 3. 4). Das Heidentum ist ihm nichts als roher Götzendienst, die Anbetung lebloser Göttergebilde aus irdischen, vergänglichen Stoffen. Die Juden haben zwar vor den Heiden den Vorzug einer reinen Gotteserkenntnis, stehen aber doch den Heiden an Thorheit gleich durch den sinnlichen Opferdienst und das kleinliche Ceremonialgesetz. Im zweiten Teile beschreibt er dann den Kultus und die Sitten der Christen (c. 6—8, 6). Gleichgiltig gegen die Trennungen des nationalen und socialen Lebens, daher durch keine sichtbaren Merkmale von den übrigen Menschen geschieden, aber bewunderungswürdig durch ihre die Gesetze noch überbietende Lebensstrenge und Liebe, sind sie für die Welt, was die Seele im Körper ist. Heimatlos auf der Erde, sind sie in Sinn und Wandel Bürger des Himmels. Das Christentum ist keine menschliche Erfindung oder Schulmeinung, es ist göttlichen Ursprungs. Der unwandelbare, unsichtbare, allmächtige und allgute Gott hat seinen Sohn gesandt, die Menschen zu erlösen und ihnen den Vater zu offenbaren, den kein Mensch je gesehen hat. Alle wahre Gotteserkenntnis stammt aus Offenbarung. Das Auge des Glaubens ist das Organ, welches den geoffenbarten Gott erkennt. Bürgschaft für den göttlichen Ursprung des Christentums ist auch die Sterbensfreudigkeit der christlichen Märtyrer. In einem dritten Teile (c. 8, 7 bis c. 10) kommt der Verfasser dann auf die Frage, warum das Christentum so spät gekommen ist. Die vorchristlichen Geschlechter überließ Gott langmütig dem Spiel ihrer Lüste und Begierden, nicht als hätte er Wohlgefallen an solchem ungeordneten Treiben, sondern damit klar würde, wie nicht eigene Kraft und Verdienst der Werke die Krone des Himmels gewinnen. Erst nachdem das Maß ihrer Sünden voll war, offenbarte er sich durch die Menschwerdung seines Sohnes, der selbst sündlos das Lösegeld für die Verlorenen zahlte, so daß die Menschen nun als die Gerechtfertigten der Vatergüte Gottes vertrauen können. Daher entspringt die Liebe, die furchtlos gegen die Schrecken des Todes in ihrer Erhebung über die Welt und in dienender Hingebung an den Nächsten schon hier die Seligkeit des Himmels vorahnend schmeckt.

Äußere Zeugnisse für den Brief fehlen gänzlich. Er wird von keinem alten Schriftsteller, auch nicht von Eusebius und Photius, erwähnt oder citiert. Man hat hier und da z. B. in Tertullians **Apologeticus** Anspielungen auf Stellen des Briefes finden wollen, aber die sind mindestens sehr unsicher. Auch das Mittelalter kennt den Brief nicht, und bis zur Ausgabe des Stephanus hat keiner von dem Briefe gewußt. Endlich enthält auch der Brief selbst keinerlei Angaben, oder auch nur einigermaßen sichere Anzeichen von wem oder wann er geschrieben ist. Das giebt dem Briefe etwas Rätselhaftes, und bis jetzt ist eine sichere Lösung des Rätsels nicht gefunden.

Zunächst nahm man, der Angabe des Manuskripts entsprechend, Justin d. M. als Verfasser an, was jedoch Tillemont 1691 (**Mémoires pour servir à l'histoire eccl. II ed. 2** S. 493 ff.) bezweifelte. Den vollgiltigen Beweis, daß Justin nicht der Verfasser sein kann, hat Semisch (Justin d. M. I, 172 ff.) geliefert. Dagegen zeugt schon die Sprache, bei Justin ein inkorrektes Griechisch, ein verwickelter Satzbau, eine breite, ermüdende Darstellung, während der Brief sich durch eine korrekte und glatte Sprache und Darstellung auszeichnet. Sodann ist die Beurteilung des Heidentums und Judentums in dem Briefe eine ganz andere als bei Justin. Die grobsinnliche Auffassung des Heidentums stimmt ebensowenig zu Justins Auffassung, der doch auch eine höhere Seite des Götterdienstes kennt, wie die schroffe Verurteilung des Judentums. Endlich fehlt dem Briefe völlig der Gedanke an die Offenbarungsthätigkeit des *λόγος σπερματικός* in der nichtchristlichen Welt. In der Weltansicht des Briefes ist keinerlei Raum für eine Vorbereitung des neutestamentlichen Gottesreiches. Plötzlich, unerwartet tritt das Christentum in die von der Sünde beherrschte Welt. Nicht die Notwendigkeit einer stufenweisen Entfaltung des göttlichen Heilsplans, sondern lediglich die göttliche Absicht, der Menschheit durch die volle Tiefe ihres Falls die Notwendigkeit der rettenden Gnade zum Bewußtsein zu bringen, begründet den Aufschub der Erlösung. Bedenkt man die Bedeutung, welche der Gedanke der Wirksamkeit des Logos für Justin hat, so wird man urteilen müssen, der Brief kann unmöglich von Justin geschrieben sein. Zwar hat Otto (**Ep. ad Diogn. Just. Ph. et M. nomen prae se ferens.** 1852 S. 9—41) noch einmal den Versuch

gemacht, die Autorschaft des Justin zu verteidigen, aber ohne damit Anklang zu finden. Heute ist man darin einig, daß der Brief nicht von Justin herstammen kann.

Umsomehr gingen die Ansichten über die Abfassungszeit des Briefes auseinander. Während Semisch und andere (auch Bunsen, Hippolyt und seine Zeit 1852 I, 138 ff.) wenigstens bei der Zeit Justins stehen blieben, wollten andere den Brief in eine frühere Zeit, in die Zeit Hadrians (Ewald, Gesch. d. V. Israel, 3. Ausg. VII, 252) oder Trajans (Hefele, PP. apost., Möhler), oder gar ins erste Jahrhundert legen. Bei dieser Unsicherheit kann es nicht Wunder nehmen, wenn auch völlig abweichende Ansichten auftauchen. Donaldson (A critical history of christian literature and doctrine from the death of the apostles to the Nicene council, London 1866 ff.) sprach den Verdacht aus, der Brief könne eine Fälschung des Henricus Stephanus sein oder doch ein Elaborat der Griechen, die im 15. Jahrhunderts nach dem Abendlande flüchteten. Overbeck hat dann in den Studien eine ähnliche Ansicht ausführlich zu begründen versucht. Auch er hält den Brief für eine Fiktion aus späterer Zeit, will aber darauf verzichten, die Zeit genauer zu bestimmen, und bleibt dabei stehen, daß der Brief jedenfalls in die nachkonstantinische Zeit fällt. Gegen ihn verteidigten Hilgenfeld und Keim die Abfassung des Briefes im 2. Jahrhundert, während Zahn 250—310 als Abfassungszeit annimmt. Daß die Hypothesen Donaldsons und Overbecks unhaltbar sind, dürfte wohl feststehen. Gegen die Entstehung des Briefes im 15. Jahrhundert spricht schon nach Harnacks Untersuchung die Überlieferung in der Straßburger Handschrift. Die Beziehungen des Briefs auf die Verfolgung der Christen (c. 5 u. 7) können nicht bloße Fiktion sein, der Brief ist jedenfalls vorkonstantinisch und das bedeutsamste Argument Overbecks, die apologetische Art des Buches passe nicht in die ältere Zeit, ist dadurch, wenn nicht völlig beseitigt, doch sehr abgeschwächt, daß die seitdem entdeckte Apologie des Aristides einen ganz ähnlichen Charakter trägt.

Eben diese Entdeckung hat die Frage nach der Abfassungszeit unseres Briefes in ein neues Stadium gebracht. Es zeigte sich, daß der Brief an vielen Stellen sich mit der Apologie des Aristides nahe berührt (vgl. Seeberg a. a. O. S. 240 und Robinson Texts and Studies I. Bd 1. Heft S. 95 ff.). Das brachte Krüger auf den Gedanken, Aristides selbst sei der Verfasser des Briefes. Allein Seeberg hat nachgewiesen, daß die Verwandtschaft mit der Apologie des Aristides nicht ausreicht, diesen selbst für den Verfasser zu halten. Der Brief ist der Apologie gegenüber durchaus sekundär. Der Verfasser des Briefes hat die Apologie gekannt, aber in den Schilderungen des christlichen Lebens „spiegelt sich der Unterschied der Zeiten. Wo Aristides kräftige Züge nach dem Leben giebt, bietet der Brief geistreiche Paradoxien und Reflexionen". „Er verflüchtigt die lebenswarmen Züge bei Aristides zu einigen allgemeinen Phrasen." Seeberg will deshalb den Brief in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts legen. Harnack (Chronologie S. 515) datiert ihn auch auf das 3. Jahrhundert, frühestens auf das Ende des 2. Jahrhunderts.

Jedenfalls ist die Frage nach der Abfassungszeit des Briefes durch die entdeckte Verwandtschaft mit Aristides sehr geklärt. Da die Art dieser Verwandtschaft auch die mögliche Benutzung einer gemeinsamen älteren Quelle ausschließt, muß der Brief jedenfalls jünger sein als die in die Jahre von 138—161, wahrscheinlich um 147 (vgl. Harnack, Chronologie S. 273), fallende Apologie des Aristides. Andererseits muß der Brief vorkonstantinisch sein. Wir bekommen also als Abfassungszeit etwa 150—310. Etwas läßt sich dieser Zeitraum wohl noch einschränken. Seeberg scheint recht gesehen zu haben, wenn er zwischen Aristides und dem Briefe eine ziemlich geraume Zeit annimmt. Andererseits möchte der Verfasser eine allgemeine Verfolgung der Christen doch noch nicht erlebt haben, weder die diocletianische noch die decische; sonst müßten die Beziehungen auf die Verfolgung der Christen lebendiger sein. Vielleicht darf man deshalb als Abfassungszeit den Anfang des 3. Jahrhunderts annehmen. Aus der Sammlung der apostolischen Väter müßte der Brief jedenfalls verschwinden.

Der Brief ist eine Zeit lang stark überschätzt. Ewald meinte, kein geringerer als „Paulus scheine darin wie ins Leben zurückgekehrt zu sein", Semisch nennt ihn „ein Kleinod, welchem in Geist und Fassung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapostolischen Zeit gleichsteht", Keim stellt ihn neben das Johannesevangelium und meint an dieser „Perle" die Möglichkeit der Entstehung einer Schrift wie des 4. Evangeliums im 2. Jahrhundert anschaulich machen zu können, ja hier und da ist der Brief fast als der Aufnahme in den Kanon würdig angesehen. Auch die zahlreichen Übersetzungen des Briefs (vgl. Gebhardt und Harnack PP. apost. S. 210) bezeugen die hohe Schätzung desselben. Der glatte Redefluß, die vielfach in Antithesen und Paradoxien sich bewegende Darstellung, das Ansprechende mancher Schilderungen, namentlich der viel citierten Stelle von dem Leben

der Christen inmitten der heidnischen Welt, hat wohl dazu geführt, den Brief höher zu werten, als ihm zukommt. Er ist doch stark rhetorisch gehalten und nicht frei von Phrasenhaftem. Für die Geschichte des Dogmas trägt er wenig aus. Heute ist man ziemlich allgemein von der Überschätzung des Briefes zurückgekommen. **G. Uhlhorn** D.

Diokletian, römischer Kaiser, gest. 316. — Quellen: De mortibus persecutorum, Eusebius, Aurelius Viktor, Eutropius, Acta martyrum (darüber hauptsächlich Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. V, 1—3) u. a. Die Gesetze bei Hänel, Corpus legum Rom. Imper. Leipz. 1857 S. 173 ff. Vgl. ferner O. Seeck, Studien z. Gesch. Diokletians u. Konstantins (Jahrbb. f. klass. Phil. 1888—1890). — Litteratur: A. Vogel, Der Kaiser Diokletian, Gotha 1857; Th. Bernhardt, Diokletian in seinem Verhältnis zu den Christen, Bonn 1862; Th. Preuß, Kaiser D. und seine Zeit, Leipz. 1869; O. Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers D. u. seiner Mitregenten 303—313 (Untersuchungen zur röm. Kaisergesch. herg. von M. Büdinger II, Leipz. 1868); A. J. Mason, The persecution of Diocletian, Cambridge 1876; J. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr., 2. A. Leipz. 1880; H. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit II, S. 3 ff., Gotha 1887; Otto Seeck, Gesch. des Untergangs der antiken Welt I, Berlin 1895 (2. Aufl. im Erscheinen).

Cajus Valerius Diocletianus (aus Diokles umgewandelt nach der Thronbesteigung), geboren um 225 in Dalmatien, wahrscheinlich im Sklavenstande (Eutrop. Brev. IX, 19: virum obscurissime natum), arbeitete sich im Militärstande empor, bekleidete das Konsulat und wurde, damals Kommandant der Leibgarde (comes domesticorum), nach dem Tode des Kaisers Numerianus in der Nähe von Chalcedon am 17. November 284 (vgl. Seeck in der Zeitschrift f. Numismatik XII, 125 ff.) durch die aus dem Perserkriege heimkehrenden Legionen als Kaiser ausgerufen. Die Besiegung und Vernichtung des Carinus, des älteren Bruders des toten Kaisers und Herrschers im Westen, im Frühjahr 285 setzten ihn in den Besitz der Alleinherrschaft, doch stellte er alsbald seinen nur wenig jüngeren, gleichfalls aus niedern Verhältnissen aufgestiegenen Waffengefährten Maximianus — als Augustus mit dem vollen Namen M. Aurelius Valerius Maximianus — anfangs als Cäsar, dann als Mitaugustus in Unterordnung neben sich und zwar für die westliche Reichshälfte. Eine weitere Reichsteilung erfolgte am 1. März 293, indem zur Bewältigung der wachsenden militärischen Aufgaben und für die Thronfolge zwei Cäsaren kreiert und von den Augusti adoptiert wurden: Gajus Galerius Valerius Maximianus, bewährt als Offizier, dem Diokletian beigeordnet, dessen Tochter Valeria er heiratete, und M. Flavius Valerius Konstantius, angeblich aus kaiserlichem Blute, jedenfalls von aristokratischer Herkunft, erfahren in Militär- und Civildienst, für den Westen bestimmt, vorher vermählt mit Maximians Stieftochter Flavia Maximiana Theodora. Die Zügel des Ganzen blieben in der festen Hand Diokletians. Eine in sich geschlossene Herrschernatur, aufs höchste erfüllt von der Göttlichkeit der Kaiserwürde, die ihm in den Formen orientalischer Königshöfe am besten repräsentiert und gewahrt zu werden schien (Aur. Vict. Caes. 49; Eutrop. 26; Preuß, S. 101 ff.), nicht ohne Interesse an höherer Kultur, beherrscht von einer starken Bauleidenschaft (De mort. persec. [im Folgend. DM] 7: infinita quaedam cupiditas aedificandi; der Palast bei Salona), doch ohne tiefere Geistesbildung, bei aller Bedächtigkeit und Unentschlossenheit oft genug von der rücksichtslosen Wildheit seines illyrischen Naturells hingerissen (Seeck S. 5, dazu DM 13. 14) und in der Fürsorge für den Staat, wie er sie verstand, zugleich ein Zerstörer der Volkswohlfahrt, ist er zwanzig Jahre hindurch in schweren Zeiten der kraftvolle Träger der kaiserlichen Autorität gewesen (die treffliche Charakteristik bei Seeck S. 1 ff.). In seiner Religion war er ein Altgläubiger, der Zukunftserforschung zugethan, auf Omina gespannt (DM 10: scrutator rerum futurarum; Aur. Vict. Epit. 35: imminentium scrutator). Seine Lieblingsgottheit war Jupiter, nach welchem er sich Jovius nannte, wie sein Mitaugustus den Beinamen Herculius annehmen mußte (die Inschrift C. I. L. III, 1 n. 4413: Jovii et Herculii religiosissimi Augusti et Caesares, da auch die Cäsaren diese Namen der Augusti annehmen mußten; vgl. die Münzen bei Cohen, Méd. rom. 1. A. V, Taf. 11—13). Von seinen Mitregenten ist Maximianus aus der Barbarei seiner Herkunft und der Roheit seiner ursprünglichen Natur nie herausgewachsen (Aur. Vict. Epit. 35: ferus natura, ardens libidine, consiliis stolidus; DM 8). Galerius stand geistig höher, nicht aber sittlich. „Maßlos im Hasse wie in seiner abergläubischen Götterverehrung, von rücksichtsloser Herrschsucht und starker Energie, unbedenklich bereit, Dankbarkeit, Pflicht und Vaterlandsliebe dem egoistischen Interesse seiner Person zu opfern, ist er für das Römerreich zum Manne des Verhängnisses geworden" (Seeck S. 31, dazu DM 9; Aur. Vict. Epit. 35). Dagegen erfreute sich Konstantius des Rufes der Milde und Gerechtigkeit,

scheint aber weniger eine aktive Natur gewesen zu sein (Euseb. HE — im Folg. HE — VIII, 13, 12; app. 4; VC I. 13 ff.; DM 15).

Die Lage der Kirche war gegen Ende des 3. Jahrhunderts in der langen Friedenszeit eine überaus günstige geworden. In den höheren Gesellschaftskreisen, in einflußreichen öffentlichen Stellungen, in der Armee, ja in der Hofhaltung der Herrscher selbst waren die Christen zahlreich. Das Ansehen der Bischöfe wurde von den Staatsbeamten hochgehalten. Ungescheut entfaltete sich der christliche Kultus, und durch großen Zuzug aus der alten Religion verstärkte sich die Kirche in dem Maße, daß die Gotteshäuser nicht mehr ausreichten. Die Gemahlin des obersten Herrschers selbst, Prisca, und seine Tochter Valeria waren Christen oder Katechumenen. Eine Christenfrage schien nicht zu existieren (HE VIII, 1; 6, 1—7; DM 10. 14. 15; die Acta martyrum). Und doch lag aus der Zeit kurz nach dem Regierungsantritte Diokletians eine feierliche öffentliche Kundgebung vor, welche über seine scharf abweichende Stellung zum Christentum keinen Zweifel übrig lassen konnte, das aus Ägypten datierte Edikt gegen die Manichäer, dessen ausschlaggebende Bedeutung für das Verständnis der Ursache der diokletianischen Christenverfolgung bisher nicht erkannt worden ist. In demselben (Cod. Gregor. XIV, 4, 1 ed. Haenel; gewöhnlich 287 datiert, doch ist das genauere Datum nicht sicher) wird ausgesprochen, daß die Götter ein für allemal eine heilsame Ordnung der Dinge hergestellt haben, quibus nec obviam ire nec resistere fas est neque reprehendi a nova vetus religio debet, und fortgefahren: maximi enim criminis est, retractare, quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum habent ac possident. Daher ist die dem entgegenstehende pertinacia pravae mentis zu bestrafen; es müssen zurückgewiesen werden diejenigen, qui novellas et inauditas sectas veteribus religionibus opponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant, quae divinitus concessa sunt quondam nobis. Hierin ist kurz zusammengefaßt, was allezeit im römischen Reiche staatlich und privatim den Inhalt des Urteils über das Christentum und die Christen gebildet hat, und hierauf, nicht auf die nur nebensächlich in Betracht kommende Provenienz de Persica adversaria stellt Diokletian seine scharfen, in den Christenverfolgungen erneuerten Strafverordnungen gegen die Manichäer. Von hier aus geht ein direkter Weg zu dem Edikt vom Jahre 303. Die Reinigung der Armee durch Forderung des Opfers (HE VIII, 4; DM 10) ist die erste deutliche, direkt vorbereitende Maßregel, die den Zweck verfolgte, die Truppen sich möglichst sicher zu stellen, wenn auch einzelne Insubordinationsvorgänge (Acta S. Maximiliani, Ruinart [Regensburg 1859] S. 340 ff.; S. Marcelli S. 343 f.; S. Cassiani S. 344) bei der Entschließung in Rechnung gezogen sein mögen. Unzeitiger Bekennereifer (vgl. DM 10, Euseb. VC II, 51), der den Kaiser religiös verletzte, kam der in seiner Umgebung thätigen, von Galerius geleiteten christenfeindlichen Partei, in der auch Hierokles (s. d. Art.) damals thätig war (DM 16), zur Hilfe, um den in Hinblick auf die unberechenbaren Folgen noch zögernden Augustus vorwärts zu drängen. Im Winter 302/303 wurden in Nikomedia lange Beratungen gepflogen, erst im engsten Kreise (DM 11), dann mit Hinzuziehung weiterer Vertrauensmänner, doch erst eine Befragung des milesischen Apollo überwindet den Widerstand Diokletians, der aber auch jetzt nur einwilligt unter der Bedingung, daß kein Blut vergossen werde (DM 12). Es ist begreiflich, daß der Kaiser erst nach langem Überlegen und Schwanken den Entschluß fand, aus seinem Vorgehen gegen die Manichäer die Konsequenzen auf die Christen zu ziehen. Die soldatische Gewaltnatur des Galerius, mit welchem er die religiöse Basis und die Beurteilung des Christentums teilte, schlug seine politischen Bedenken nieder und wurde die Ursache einer Religionspolitik, die in ihrer Idee wie in ihrem Verlaufe ein Beweis ist, wie weit die Urheber davon entfernt waren, die äußere und die innere Macht des Christentums und der Kirche abzuschätzen. Die Einzelheiten der Vorgeschichte entziehen sich naturgemäß unserer Kenntnis. Sicherlich ist auf Diokletian mit religiösen und politischen Gründen eingewirkt. Als bester Zeuge darf der Verfasser von DM angesehen werden, der damals in Nikomedia weilte, dann Eusebius (HE VIII) und Konstantin d. Gr. (VC II, 49 ff.; Or. ad Sanct. 25).

Am 23. Februar, den Terminalien des Jahres 303 wurde in Nikomedia ein erstes Edikt ausgefertigt und am 24. Februar auf dem üblichen Wege im Reiche bekannt gemacht, welches eine gewaltsame Lösung der Christenfrage ernstlich in Angriff nahm (DM 12. 13. Euseb. M. P. prooem.; HE VIII, 2, 4; VC I, 13, 15, dazu die Acta, beispielsweise Acta S. Euplii, Ruin. S. 437, S. Felicis episc. S. 390). Dasselbe dekretierte a) in Beziehung auf die Personen: für die Freien Entziehung aller staatlichen Ämter und bürgerlichen Rechte (DM. 13: ut religionis illius homines carerent

omni honore ac dignitate; Euseb. M. P.: *τοὺς μὲν τιμῆς ἐπειλημμένους ἀτίμους*. Sklavenstand?), für die Unfreien die Unmöglichkeit, je zu freiem Stande zu gelangen (libertatem ac vocem non haberent; mit deutlicherer Bezeichnung des Subjekts Euseb.: *τοὺς δὲ ἐν οἰκετίαις, εἰ ἐπιμένοιεν τῇ τοῦ Χριστιανισμοῦ προθέσει, ἐλευθερίας στερίσκεσθαι*), b) in Beziehung auf Sachen: Zerstörung der Kirchen und Auslieferung der hl. Schriften zum Zwecke der Vernichtung. Darin war zugleich das Verbot gottesdienstlicher Versammlungen eingeschlossen (Acta S. Phil. Heracl. Ruin. S. 441, S. Saturn. et soc. S. 416). Die Angaben bei Eusebius und DM decken sich inhaltlich, nur führt letztere Schrift noch die Folgen der Entrechtung auf (ut tormentis subjecti essent — adversus eos omnis actio valeret — ipsi non de injuria, non de adulterio, non de rebus ablatis agere possent), die zweifelsohne im Edikt verzeichnet waren und in dem Verfahren auch hervortreten (instruktiv dafür auch das Revokationsedikt Konstantins VC II,32 ff.). Der erste Publikationsort des Erlasses war zugleich der erste Akt der Vollstreckung. Bereits am 23. Februar wurde die Zerstörung der hochgelegenen Basilika in Angriff genommen, und anderswo folgte man dem Beispiele; die heiligen Schriften wurden in Haufen öffentlich verbrannt (HE VIII, 2, 1; die anschauliche Schilderung Acta Felicis Ruin. S. 390 ff.; Acta Philippi Heracl. S. 442). Indes noch ehe die Wirkung sich durchsetzen konnte, führte nicht lange nachher (Euseb. *μετ' οὐ πολύ*) die Abreißung des Edikts in Nikomedia durch einen angesehenen Beamten unter höhnischen Worten (DM 13: cum irridens diceret, victorias Gothorum et Sarmatarum propositas, dazu das Urteil des Verfassers: etsi non recte, tamen magno animo; Euseb. VIII, 5, beide verschweigen den Namen), noch mehr aber ein zweimaliger Palastbrand, als dessen Urheber den Christen Galerius galt, der dabei die Absicht verfolgte, den Kaiser zum Äußersten zu treiben, indem er die Christen als die Anstifter hinstellte (DM 14; HE VIII, 6, 4; Constant., Or. ad Sanct. 25), vor allem aber, wie es scheint, usurpatorische Bewegungen in Melitene und Syrien (HE VIII, 6. 8), die ohne Zweifel mit den dortigen Christen in Zusammenhang gebracht wurden, eine an das Schema der Decischen Verfolgung sich anlehnende Verschärfung und Ergänzung herbei: die Inhaftierung aller Kleriker (*οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προέδροι*, dazu die Beispiele de martyr. Palaest. — im Folg. MP — 1. 2 u. in den Acta) und die Nötigung derselben zum Opfer (*πρῶτα μὲν δεσμοῖς παραδίδοσθαι, εἶθ' ὕστερον πάσῃ μηχανῇ θύειν ἐξαναγκάζεσθαι*). Während also das erste Edikt vorwiegend auf die Laien berechnet ist, zieht dieses den Kreis weiter. Die Gefängnisse füllten sich mit hohen und niederen Klerikern (HE VIII, 6, 9; DM 15). Die von Diokletian bei Beginn der Verfolgung festgesetzte Einschränkung, daß Blutvergießen vermieden werden solle, wurde in dem allgemeinen Tumulte, der wilde, aller Kontrolle entzogene Leidenschaften entfesselte (Lactant. Div. Instit. V, 11: accepta potestate pro suis moribus quisque saeviit), schon früh durchbrochen. Die grausame Hinrichtung christlicher Hofbeamten, darunter der hochangesehene Präpositus Cubiculi Dorotheus und sein Genosse Gorgonios, und christlicher Frauen (das HE VIII, 6, 6; 13, 1 hierher datierte Martyrium des Bischofs Anthimus von Nikomedia fällt in eine spätere Zeit, vgl. Hunziker S. 281 ff.) durch Feuer, Wasser, Strick und Schwert in Nikomedia selbst unter den Augen des Kaisers (DM 14. 15; HE VIII, 6, 1), gab das schlechteste Beispiel.

Die Menge der Eingekerkerten (DM 15; HE VIII, 6. 8) bereitete dem Staate mancherlei Unbequemlichkeiten, und so erging ein kaiserlicher Befehl, daß die schon im zweiten Edikte vorgesehene, aber, wie man annehmen muß, nur in geringem Umfange ausgeführte Opfernötigung mit allen Mitteln, insbesondere durch Anwendung der Folter zur Durchführung gebracht werde, da ihr Erfolg die Freilassung bewirkte (HE VIII, 6, 8; in DM ist die Folge der Edikte nicht scharf herausgehoben; Acta S. Irenaei episc. Sirm. Ruin. S. 433 die Worte des kaiserlichen Präses: clementissimi principes jusserunt aut sacrificare aut tormentis succumbere debere). Nach Anleitung einer falsch verstandenen Notiz MP II, 4 (die hier genannte Amnestie bezieht sich nicht auf die christlichen Gefangenen) ist aus diesem Nachtrag ein selbstständiges Edikt mit der Wirkung der Aufhebung des zweiten gelegentlich der Vicennalienfeier (17. Novbr. 303) gemacht worden (Hunziker, Schiller, Möller u. a. — soweit ich sehe, allgemein). In Wirklichkeit handelte es sich nur um den strikten Befehl, das zweite Edikt nach dieser Seite hin energisch zur Anwendung zu bringen.

Im Gegensatz zu DM und Eusebius hat man (Burckhardt, Hunziker, Schiller u. a.) die eben erwähnte Brandstiftung im Palast zu Nikodemia als eine That der Christen in

der Absicht der Einschüchterung des superstitiösen Kaisers bezeichnet. Dafür ist nicht die geringste Wahrscheinlichkeit geltend gemacht. Im Gegenteil ist undenkbar, daß nach der auf die erste Brandstiftung folgenden grausamen Exekution an den christlichen Palastdienern, welche diese sämtlich ausrottete, von christlicher Hand noch ein zweiter Versuch dieser Art gemacht werden konnte. Eine Schwierigkeit entsteht nur dadurch, daß Konstantin, der sich damals in Nikomedia befand, in seiner Osterrede 25 aussagt: *ἐδηοῦτο μέντοι τὰ βασίλεια καὶ ὁ οἶκος αὐτοῦ* (scl. Διοκλ.), *ἐπινεμομένου σκηπτοῦ νεμομένης τε οὐρανίας φλογός*, da erwiesen ist, daß die Osterrede DM kannte und benutzte (Vict. Schultze, Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius in ZKG XIV, 541 ff.; bes. S. 544). Es muß also noch eine andere Version in Umlauf gewesen sein, die indes keinen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit hat. Der Anteil Konstantins an der Osterrede ist zudem unsicher (Vict. Schultze a. a. O. S. 550 f.). Nicht anders verhält es sich mit dem Versuche, die Aufstände in Melitene und Syrien als eine politische revolutionäre Gegenwirkung gegen die bestehende Regierung zu erweisen. Ohne Zweifel haben die Usurpatoren die aufgeregte Stimmung der Christen ausgenutzt, vielleicht sich der Mithilfe einzelner Christen offen oder versteckt zu erfreuen gehabt, denen die Entrechtung der Religionsgenossen und die blutige Vergewaltigung zur Ursache der Verachtung und des Hasses gegen die Regierung geworden war, wie sich denn das Aufkommen einer gewissen Respektlosigkeit nach dieser Richtung hin deutlich erkennen läßt (Passio Sanct. quatuor Coron. ed. Wattenbach, Leipzig 1870 S. 336 Äußerung des Christen zu dem ihn verhörenden Tribunen: nam hoc sciat Diocletianus imperator tuus; Acta S. Ferreoli Ruin. S. 490: sacrilegus Imperator; Acta S.S. Tarachi, Probi etc. Ruin. S. 453 über die Herrscher: *σφάλλονται καὶ αὐτοὶ πολλῇ πλάνῃ παρὰ τοῦ Σατανᾶ περιελαυνόμενοι*, vgl. auch das homerische Citat des Prokopius MP I, 1. Die Beispiele lassen sich leicht mehren; man kann übrigens rückwärts auch auf Min. Fel. Oct. 37 verweisen); aber es ist in jedem Falle ein unvorsichtiger, durch nichts gestützter Schluß, von einem Übergange der Christen „zu dem Entschlusse aktiven Widerstandes" und von „förmlicher Rebellion" zu reden (Schiller S. 159; Burckhard mit vorsichtiger Zurückhaltung). Hunziker (a. a. O. S. 173 f.) hat schon vorher das Thatsächliche hinreichend festgestellt. Es mag noch hinzugefügt werden, daß gerade damals Armenien und Syrien mancherlei Zündstoff in sich trugen. Andererseits kann es nicht wundern, daß der mißtrauische Diokletian zwischen diesen Revolten und seiner Religionspolitik sofort einen Zusammenhang fand; seine christenfeindliche Umgebung wird das Ihrige dazu beigesteuert haben, diesen Verdacht zu stärken.

Im folgenden Jahre 304 — ein genaueres Datum läßt sich nicht finden — schritt die Regierung zum Aeußersten. Ein kaiserlicher Befehl verallgemeinerte den Opferzwang, beseitigte also die bis dahin im großen und ganzen innegehaltene Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien (MP III, 1 und Acta). Die Durchführung wurde eingeschärft und spezielle Maßregeln angeordnet (DM 15: judices per omnia templa dispersi universos ad sacrificia cogebant; Optat. Mil. III, 8: omnis locus templum erat ad scelus). Offenbar war mit dem bisherigen Verfahren ein entscheidender Erfolg zwar nicht erreicht, aber ein tiefer Eindruck hervorgerufen, den es durch schärfere Mittel auszunutzen galt. Eine konsequente Ausführung des neuen Ediktes ist schwerlich ins Auge gefaßt, sondern dieses wesentlich als ein Mittel angesehen, die in der Mehrheit hinter dem Klerus an Bekennermut weit zurückstehenden Gemeinden von dem Körper der Kirche in Masse loszureißen. Nicht völlige, sondern Massenwirkung war das nächste Ziel. Die Prozedur nahm einen wechselnden Verlauf je nach der Stimmung der die Exekution betreibenden Beamten. In zahlreichen Fällen wurde das Edikt ganz oberflächlich erledigt und ein Scheinprozeß geführt (s. unten), auch geduldiges Zureden versucht (Acta SS quat. Cor. und sonst oft in den Acta). Aber auf der andern Seite hat standhafte Weigerung zu grausamen Folterungen, zu Hinrichtungen, oft in roher, unerhörter Form und zu entehrenden Strafen, wie Verurteilung von Frauen und Jungfrauen zum Bordell (Acta S. Theod. virg. Ruin. S. 424 ff.) geführt (HE VIII, 3 ff.; MP; Const. Or. ad Sanct. 25; DM 16. Acta SS Sarturnini et soc. Ruin. S. 414 ff.; Acta S. Euplii S. 437 f. u. sonst). Die allgemeine Lage wird DM 16 aus tiefster Verbitterung heraus kurz mit den Worten gezeichnet: vexabatur ergo universa terra et praeter Gallias ab oriente usque ad occasum tres acerbissimae bestiae saeviebant; ebenso durch Konstantin in einem Ausschreiben (VC II, 51): (Diokletian) *τὰ κατὰ τῶν ἀδικημάτων, εὑρεθέντα ξίφη κατὰ τῆς ἀνεπιλήπτου ὁσιότητος ἐξέτεινεν. Αὐτίκα δὴ οὖν διατάγματα λύθρων μιαιφόνοις, ὡς εἰπεῖν, ἀκωκαῖς συνέταττε, τοῖς τε δικασταῖς τὴν*

κατὰ φύσιν ἀγχίνοιαν, εἰς εὕρεσιν κολαστηρίων δεινοτέρων ἐκτείνειν παρεκελεύετο. Dazu der zusammenfassende übersichtliche Rückblick des Eusebius VC III, 1.

Der führende Mann und die treibende Kraft in diesen Vorgängen war Galerius, der seit den Vorfällen in Nikomedia und den Revolten in Syrien und Armenien den Oberkaiser ganz auf seine Seite gezogen hatte. Maximianus handelte wesentlich als Untergebener und in der rohen Weise, die seiner Natur entsprach. Nur der Cäsar Konstantius, wenn nicht Christ, doch von einer gewissen Sympathie für das Christentum und in religiösen Beziehungen zu Christen (VC I, 17), hielt sich nach Kräften zurück, begnügte sich mit der Zerstörung der gottesdienstlichen Gebäude und behauptete so scheinbar die Harmonie mit den Anordnungen der Centralregierung (DM 15; VC I, 13. 16); doch lag es nicht in seiner Gewalt, Exekutionen in seinem großen Gebiete gänzlich zu hindern (Acta S. Ferreoli Ruin. S. 489 ff., S. Vincentii S. 400 ff.).

Am 1. Mai 305 legte Diokletian das Imperium nieder und zwang den Mitaugustus zu einem gleichen Akte. An ihre Stelle traten als Augusti Galerius und Konstantius, und diese ihrerseits wurden durch die Cäsaren Maximinus Daja, einen Neffen des Galerius, für Syrien, Palästina, Ägypten (DM 19 seine Laufbahn: **sublatus nuper a pecoribus et silvis, statim scutarius, continuo protector, mox tribunus, postridie Caesar**) und Severus, einen ungebildeten Offizier niederer Herkunft, für Italien, Afrika, Pannonien ersetzt, beide Werkzeuge des Galerius, der sich außerdem durch die Diöcesen Asien und Pontus verstärkte. Während im Westen die ruhigere Lage andauerte, setzten sich im Osten die Verfolgungen nicht nur fort, sondern erhielten durch den neu ernannten Cäsar Maximinus Daja eine alles Bisherige überholende unmenschliche Verschärfung. Ein zügelloser Wüstling, ergänzte er seine furchtsame Vorliebe für die dunkeln Sphären der antiken Superstition und seine abergläubische Abhängigkeit von Priestern und Magiern durch grausames Wüten gegen die Christen (HE VIII, 14, 7 ff.; MP VII ff.; DM 21: **id exitii primo adversus Christianos permiserat, datis legibus, ut post tormenta damnati lentis ignibus urerentur; 22: nulla poena penes eum levis.** Zahlreiche Acta). Inzwischen traten in Gallien bedeutungsvolle Ereignisse ein, der Tod des Konstantius am 25. Juli 306 und die Erhebung des jungen Konstantin zum Augustus durch die Truppen. Obwohl damit bestimmte Pläne des Galerius durchkreuzt wurden, blieb ihm nichts übrig, als die vollendete Thatsache anzuerkennen. In Rom ferner erhob sich Maxentius, der unbedeutende, aber herrschaftslüsterne Sohn des Maximianus, unterstützt durch die unzufriedene Bevölkerung, gegen Severus, überwältigte ihn und zwang auch den gegen ihn heranrückenden Galerius zum Rückzuge. Auch Maximianus, der Muße überdrüssig, trat hervor. Eine Beratung mit Diokletian in Carnuntum (Nov. 307) führte die Aufstellung des Valerius Licinianus Licinius gegen Maxentius herbei, doch verhielt sich dieser gegen den Usurpator unthätig. Maxentius, durch ruchlose Thaten immer verhaßter geworden, heuchelte eine christenfreundliche Gesinnung und sistierte die noch vereinzelt laufenden Verfolgungen (HE VIII, 14), wohl in Rücksicht auf Konstantin, zu dem er gute Beziehungen angelegentlichst suchte. Dennoch kam es zum Kriege zwischen beiden, der in der Schlacht an der Milvischen Brücke (28. Okt. 312) seinen für Konstantin siegreichen Abschluß fand, und bald darauf erließen Konstantin und Licinius das bekannte Mailänder Religionspatent. Schon vorher hatte sich auch im Osten die kirchenpolitische Situation geändert. Galerius, von furchtbarer Krankheit gequält und verzehrt, suchte die Hoffnung der Genesung in Aufhebung der Christenverfolgungen (HE VIII, 16. 17, VC I, 57, DM 33, Aur. Vict. Caes. 40). Ende April 311 (in Nikomedia am 30. April publiziert DM 35) erließ er mit seinen Mitregenten ein Edikt (HE VIII, 17, 2—10; DM 34), in welchem die Erfolglosigkeit der bisherigen Versuche, die religiöse Einheit wiederherzustellen (. . **ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent**) unter Hinweis auf die dadurch entstandene Verwirrung das bedeutungsvolle Zugeständnis gemacht wird: **ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant** (der griechische Text bei Eusebius unterscheidet sich durch einige, aus freier Übersetzung erklärliche Einzelheiten von dem lateinischen Original und hat außerdem die Einleitung mit dem Gruße und den Namen der drei Herrscher; vgl. über das Textverhältnis Hermann Hülle, Die Toleranzedikte römischer Kaiser für das Christentum bis zum Jahre 313, Berlin 1895 S. 42 ff.). Damit wurde im römischen Reiche zum erstenmal das Existenzrecht der christlichen Religion ausdrücklich ausgesprochen, allerdings mit einer Bedingung (**ita ut ne quid contra disciplinam agant**), welche in ihrer Undeutlichkeit dem Staate eine offene Thür ließ. Der Zusammenhang dieses Toleranzpatents (über den Inhalt im

einzelnen s. Hülle a. a. O.) mit der Krankheit des Galerius, gesichert durch gute Zeugnisse, angedeutet durch die in dem Erlaß auferlegte Bedingung: **unde juxta hanc indulgentiam nostram debebunt Deum suum orare per salute nostra et reipublicae ac sua** und von vornherein durch die superstitiöse Religiosität des Galerius wahrscheinlich gemacht, ist nach dem Vorgange von Th. Keim (Die römischen Toleranzedikte für das Christentum und ihr geschichtlicher Wert, in den Tübinger Theol. Jahrbb. 1852 S. 210) durchaus unzureichend bestritten worden (Hunziker S. 238 f. und Schiller S. 183, vgl. dagegen Seeck S. 107). „Es war die letzte Regierungsthat des Sterbenden; wenige Tage nach Erlaß des Toleranzediktes wurde er von den Schmerzen befreit, die ein ganzes Jahr lang seinen Leib verzehrt hatten (Mai 311). Die Zurüstungen für seine Vicennalien, zu deren prächtiger Begehung er unter grausamem Steuerdruck die Summen zusammengetrieben hatte, waren vergebens gewesen".

Maximinus konnte sich der Annahme des Edikts nicht entziehen, doch gab er seinem Unmute darüber dadurch Ausdruck, daß er es nicht öffentlich bekannt machte, sondern durch ein Rundschreiben seines Präfekten Sabinus die Einstellung der Christenprozesse befahl; dabei wurde die Rechtsverfügung des Edikts in eine Verwaltungsmaßregel abgeschwächt. Die Christen waren im Grunde nur den Folgen der Coercition auf dem Verwaltungswege entnommen (HE IX, 1, 4—6; dazu Hülle S. 59 ff.).

Die Wirkung war eine außerordentliche. Aus den Kerkern und Bergwerken kamen zahlreiche Verurteilte zum Vorschein; die öffentlichen Gottesdienste lebten wieder auf, und die Erscheinung der lebenskräftig und zukunftsfreudig hervortretenden Kirche machte einen tiefen Eindruck auch auf die Andersgläubigen (HE IX, 1, 8 ff.). Doch nach kaum einem halben Jahre (Herbst 311) begann Maximinus, sich jetzt als der älteste Augustus fühlend, aufs neue mit allerlei Beunruhigungen der Christen, die rasch zu einer wirklichen Verfolgung ausarteten mit unmenschlichen Verstümmelungen (DM 36: **confessoribus effodiebantur oculi, amputabantur manus, pedes detruncabantur, nares vel auriculae desecabantur**), ja mit Hinrichtungen. Die üblichen sepulkralen Feierlichkeiten in den Cömeterien (Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882 S. 51 ff.) wurden unter irgendwelchem Vorwande, vielleicht unter dem angeblichen Verdachte unsittlicher Ausschweifungen (vgl. HE IX, 5, 2) behindert (HE IX, 2), auch die gottesdienstlichen Versammlungen und die Erbauung von Kirchen unter Verbot gestellt (DM 36: **qui** [die neuernannten **pontifices maximi**] **. . darent operam, ut Christiani neque fabricarent neque publice aut privatim colerent**); bestellte Gesandtschaften der Städte begehrten in Petitionen Ausschließung der Christen aus ihren Mauern (DM 36; HE IX, 2; 4. 1, 2; 9, 13, 4) und die darauf seitens des Kaisers erfolgten Belobungen und Privilegien wurden prunkhaft bekannt gemacht (über die hierfür lehrreiche, vor einigen Jahren in Arykanda in Lykien gefundene zweisprachige Inschrift mit der Supplikation der Stadt und der Antwort des Kaisers vgl. Mommsen in den Archäol.-epigr. Mitt. aus Oesterr.-Ung. 1893 S. 93 ff.), mit wiederholter Hervorhebung der Schändlichkeit der neuen Religion (HE IX, 7, 1 ff. das Exemplar in Tyrus). In den Schulen und im Publikum wurden offiziell angebliche Acta Pilati verbreitet, welche von Schmähungen Christi und des Christentums strotzten (HE IX, 5, 1, **Acta S. Tarachi et soc.** Ruin. S. 471; vgl. R. Lipsius, Die Pilatusakten, 2. A. Kiel 1886 S. 28 ff.), wie auch die Protokolle eines Verhörs öffentlicher Dirnen in Damaskus mit Enthüllungen über Schändlichkeiten der Christen in und außerhalb des Kultus (HE IX, 5, 2). Auf der andern Seite wurde die alte Religion durch öffentliche Festfeiern und Organisation neuer, angesehener Priestertümer und das ostentative religiöse Handeln des Kaisers, welcher persönlich regelmäßig opferte und an seiner Tafel nur Geweihtes zuließ (DM 37), pomphaft hervorgestellt und ihre Verehrung zur Bedingung kaiserlicher Gunst gemacht (DM 36. 37; HE IX, 3; 4, 1 ff. und die Acta, z. B. **Acta S. Tarachi** S. 452 ff.). Damit konnte indes Hand in Hand gehen eine rücksichtslose Aussaugung der Provinzen und eine von keiner Vergewaltigung zurückschreckende, in der römischen Kaisergeschichte beispiellose sinnliche Raffiniertheit und Ausschweifung (DM 37 ff.; Seeck S. 138 ff.). Bald führten Pest und Hungersnot unbeschreibliche Zustände herbei (HE IX, 8, 12 treffend: *τοῦτον δὴ τὸν τρόπον δυσὶν ὅπλοις τοῖς προδεδηλωμένοις λοιμοῦ τε ὁμοῦ καὶ λιμοῦ στρατεύσας ὁ θάνατος ὅλας ἐν ὀλίγῳ γενεὰς ἐνεμήθη*). Dieses Elend gab der christlichen Barmherzigkeit Gelegenheit, an Toten und Lebenden sich zu bethätigen, und brachte dem Christennamen die Anerkennung auch der Heiden ein (HE IX, 8, 13 ff.).

Die Besiegung und Vernichtung des Maxentius, mit welchem Maximinus jüngst in ein heimliches Einverständnis getreteten war, änderte plötzlich die Sachlage. Von dem siegreichen

Konstantin erhielt er mit der Nachricht hiervon zugleich die Mahnung, den Bedrückungen der Christen Einhalt zu thun (DM 37: **Constantini litteris deterretur**; ein Schreiben Konstantins ist gemeint, nicht die Übersendung des Mailänder Toleranzedikts, wie der mit den Verhältnissen des Westens wenig vertraute Eusebius annimmt HE IX, 9, 13). Der schnelle Erfolg war ein Ausschreiben (Ende 312) des Maximinus an seine Statthalter, in welchem die Ausübung von Zwang gegen die Christen untersagt wird; nur die Propaganda freundlichen Zuredens (*ἀνεξικάκως καὶ συμμέτρως*) soll ihnen gegenüber gestattet sein. Beharren sie, so sind sie in ihrer Gottesverehrung frei zu belassen (*εἰ δέ τινες τῇ ἰδίᾳ θρησκείᾳ ἀκολουθεῖν βούλοιντο, ἐν τῇ αὐτῶν ἐξουσίᾳ καταλίποις*); die Vermittlung übernahm auch diesmal der Präfekt Sabinus (HE IX, 9, 13). Die Distanz von dem Galeriusedikt ist ersichtlich. Dieser Erlaß ist in Wirklichkeit nichts als eine abschwächende Wiederholung des ersten Schreibens an Sabinus Frühjahr 311, und gerade die Erfahrungen dieses waren nicht dazu angethan, die ausführenden Organe anzuspornen und das Vertrauen der Christen zu wecken (HE IX, 9, 10f.).

Wenige Monate später, am 30. April 313, standen auf dem Campus Serenus in Thrazien Maximinus und Licinius mit ihren Armeen kampfbereit einander gegenüber; jener hatte für den Fall des Sieges dem Zeus die Vernichtung der Christen gelobt, dieser führte seine Truppen mit einem Gebete in die Schlacht (DM 46; für die Geschichtlichkeit mit Recht Seeck S. 144ff., 461). Maximinus erlag; in wilder Flucht vermochte er, durch einen Sklavenmantel geschützt, sein Leben zu retten. Der Sieger folgte ihm und erließ in Nikomedia, wo die blutigen Verfolgungen einst ihren Ausgang genommen, am 13. Juni ein Toleranzgesetz (DM 48; HE X, 5; über die sich hieran knüpfende Kontroverse vgl. Seeck in d. ZKG XII S. 381ff. und Hülle S. 80ff.), in welchem grundsätzlich Religionsfreiheit nachdrücklich und in besonderer Anwendung auf die Christen ausgesprochen und alle noch vorhandenen Hemmungen aufgehoben werden (**quo scires, nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse**). Die eingezogenen Versammlungshäuser und sämtlicher Besitz ist ohne Entschädigung unverzüglich an die Kirche als eine juristische Person (**ad jus corporis eorum, id est, ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia**) zurückzugeben. Auch persönlich bemühte sich Licinius noch um Wiederaufbau der Kirchen. Maximinus, von seinen Göttern im Stiche gelassen und nun seine Wut mit dem Blute seiner Priester und Wahrsager kühlend (HE IX, 10, 6), war hinter den Taurus zurückgewichen und publizierte nun, sei es aus politischer Bedrängnis, sei es aus Superstition ein Schutzedikt, welches seine frühern Anordnungen nachdrücklich von neuem einschärft — *ἵνα εἰς τὸ ἑξῆς πᾶσα ὑποψία ἀμφιβολίας τοῦ φόβου περιαιρεθῇ* — den Aufbau der Gotteshäuser frei giebt und die konfiszierten Besitztümer an die Kirche zurückweist (HE IX, 10, 7). Bald darauf starb er nach einem Vergiftungsversuche, in seiner qualvollen Verzweiflung die Hilfe Christi suchend (DM 49, HE IX, 10, 13ff.). Sein Andenken wurde durch den Sieger auf öffentlichen Denkmälern ausgelöscht und in schändlicher Grausamkeit seine Gattin und seine Kinder, auch Gattin und Tochter Diokletians und andere Angehörige und Anhänger der gefallenen Dynastie ermordet (DM 50. 51, HE IX, 11). Damit fand die diokletianische Christenverfolgung ihren endlichen blutigen Abschluß, nachdem sie über zehn Jahre zum Unheil des römischen Reiches gedauert hatte (DM 48). Diokletian mußte noch Zeuge dieser Ereignisse seit seiner Abdankung sein. Allen Versuchungen und Versuchen, ihn wieder auf den politischen Schauplatz zu ziehen, hatte der in Salona in fürstlicher Zurückgezogenheit lebende Greis beharrlich widerstanden. Nach langer schmerzhafter Krankheit starb er, vielleicht durch Selbstmord (*μακρᾷ καὶ ἐπιλυποτάτῃ τῇ τοῦ σώματος ἀσθενείᾳ διεργασθείς* HE VIII, app. 3; DM 42: **postremo fame atque angore confectus est**, also durch Selbstmord, wie auch Aurel. Vict. Epit. 34: **morte consumtus est, ut satis potuit, per formidinem voluntaria**), am 3. Dezember 316 (über das Datum Seeck S. 459f.) und wurde in dem prächtigen Mausoleum seines gewaltigen Palastes (jetzt Spalato) beigesetzt. Noch nach der Mitte des 4. Jahrhunderts lag der kaiserliche Purpur auf dem Sarkophage ausgebreitet (Amm. Marcell. XVI, 8, 4), und erst um die Mitte des 7. Jahrhunderts wurden bei der Umwandlung in eine Kirche Gräber und Statuen entfernt, und an der Stelle des Kaisersarkophags erhebt sich seitdem der Hauptaltar der Kathedrale (Jelič, Bulič, Rutar, Guida di Spalato e Salona, Zara 1894 S. 85ff.). Wie dort mächtige Bauten noch an den kraftvollen, baueifrigen Augustus erinnern, so in dem nahen Salona ehrwürdige Denkmäler derselben Zeit an Martyrium und Sieg der Christengemeinden (Jelič, Das Cömeterium von Manastirine zu Salona u. s. w., Rom 1891. Separatabdruck aus der RQS V). Die Erbitterung der christlichen Schrift-

steller gegen Diokletian ist verständlich. Die langdauerndste und blutigste Bedrückung, welche die Kirche erlebte, ist durch ihn eingeleitet und ihre Fortsetzung von seinen gleichgesinnten Nachfolgern gleichsam als Testament übernommen worden. In rascher Folge der sich steigernden Edikte ist diese Verfolgung mit schwerer Wucht auf die Gemeinden gefallen und hat ein Henkertum gezeitigt, welches an raffinierter Grausamkeit alles Frühere übertraf (vgl. die Zusammenstellung bei Le Blant, **Les persécuteurs et les martyrs**, Paris 1893; über bildliche Darstellungen Vict. Schultze, Archäologie d. altchristl. Kunst, München 1895 S. 362. 305; dazu die zusammenfassende dramatische Schilderung bei **Lactant. Div. Instit.** V, 11. 12; auch **Optat. Milev.** III, 8; die Verbrennung einer ganzen Stadt mit ihrer christlichen Einwohnerschaft HE VIII, 11). Noch Jahrhunderte nachher ist in Ägypten die anfangs rein bürgerliche Diokletianische Zeitrechnung zur **aera martyrum** umgenannt worden (Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin 1897 S. 185). Die Wirkung gleich des ersten Edikts mit seinem in das bürgerliche Leben so tief einschneidenden Inhalte war eine große. Die Zahl der Abfallenden nahm, wie bei allen ernsten Repressionen, einen weiten Umfang an (HE VIII, 3, 1: *μύριοι . . . ἀπὸ πρώτης ἐξησθένησαν προσβολῆς*, die Acta und andere Quellen), um so eher, da die Exekutoren häufig mit einem Minimum oder mit einem Schein zufrieden waren (HE VIII, 3, 2—4; die von Petrus von Alexandrien in seiner Schrift **de poenitentia** [Routh, Rel. sacr. IV S. 23 ff.] angeführten Fälle, Acta u. s. w.). Die Forderung der Schriftauslieferung rief die Bezeichnung **traditores** hervor für diejenigen, welche wirklich oder scheinbar, nämlich in trügerischer Unterschiebung anderer Bücher, dem Gebote Folge leisteten (**traditio codicum** wurde auch in weitem Sinne gefaßt z. B. **Acta S. Phil. Heracl.** Ruin. S. 441 der Präses Bassus: **vasa quaecunque vobiscum sunt aurea vel argentea . . . Scripturas etiam, per quae vel legitis vel docetis, obtutibus nostrae potestatis ingerite**; Syn. Arel. a. 314 c. 13; vgl. Funk in Real.-Encykl. d. christl. Altertüm. von F. X. Kraus II, 910). Ein Mittelweg oder Ausweg wurde nicht selten mit unehrlichen Mitteln gefunden (die bezeichnenden Beispiele bei Petrus von Alexandrien a. a. O., darunter Vorschiebung eines Heiden oder eines christlichen Sklaven, Simulierung der Epilepsie u. s. w.). Die gleichzeitig oder später erfolgende Reaktion gegen den Abfall in dieser oder jener Form führte in Afrika zum donatistischen und in Ägypten zum meletianischen Schisma und verursachte an vielen anderen Orten geringere oder größere Spaltungen. In der Flucht sah das Urteil der Kirche längst keine Verleugnung mehr (vgl. Petrus v. Alexandrien a. a. O. 9), und reichlich hat man sich ihrer zur Rettung bedient (**Acta Agapes et soc.** Ruin. S. 424; **Acta S. Quirini** S. 522; **S. Ferreoli** S. 490; VC II, 53; einiges Weitere bei Le Blant a. a. O. S. 151 ff.).

Neben den Schwachen standen zum Ruhme des Christentums zahlreiche Bekenner, die Folter, Kerker, Schmach und Tod siegreich aushielten (die Schilderungen in MP und das reiche Material zuverlässiger **Acta martyrum**). Der Märtyrerenthusiasmus trieb gelegentlich dazu, durch selbsterwählten Tod dem Ausgange des Prozesses zuvorzukommen, oder Frauen und Jungfrauen zogen ihn drohender Entehrung vor (HE VIII, 12, 1—5; DLC 7). Es kam zu Selbstdenunziationen (HE VIII, 9, 5; MP III, 2 ff. u. s.) und zu ungestümer Aufreizung des Heidentums (Synode von Elvira 60; August. **Epist.** 185 n. 12 [MSL 33 S. 797]; **Prudent. Peristeph.** III **S. Eulal.** S. 211 ed. **Obbar.**). Das Leben ist minder wert erschienen als die Preisgebung der heiligen Schriften (**Acta S. Felicis** S. 391; **Acta S. Euplii** S. 437 f.). Niedere und höhere Kleriker sind in Menge als Opfer gefallen, darunter Lucian von Antiochien, die Bischöfe Anthimus von Nikomedia, Petrus von Alexandrien (HE VIII, 13), Methodius von Olympos (**Hieron. de vir. ill.** 83), Irenäus von Sirmium (Ruin. S. 432 ff.) u. a. (Eusebius und die Acta). Dagegen leistete der römische Bischof Marcellinus (s. d. Art.) das Weihrauchopfer. Die reiche anschließende martyrologische Litteratur in Prosa und Poesie und der bald in schärfere Formen sich fassende und zu großer Verbreitung und Bedeutung gelangende Märtyrerkultus waren der treue Ausdruck der Empfindung, mit welcher die Christenheit auf ihre „Athleten des Glaubens" zurückblickte. Sie hatte das Gefühl eines glänzenden Sieges, welches Sulpicius Severus (Chron. II, 32) richtig in die Worte faßt: **nullis unquam magis bellis mundus exhaustus est neque majore unquam triumpho vicimus, quam cum decem annorum stragibus vinci non potuimus.**

Victor Schultze.

Dionysius von Alexandrien, d. G., gest. 264. — Ausgaben: Gallandi, T. III; Simon de Magistris, Rom. 1796; Routh, Reliq. Sacr. III² p. 221 sq.; IV² p. 393 sq.; MSG T. X; Fragmente bei Mai, Nova Coll. T. VII; Pitra, Spicileg. Solesm. T. I und in den Anal.

Sacr. T. II. III. — Litteratur: Dittrich, Dion. d. Gr., Freib. 1867; Förster, De doctrina et sent. D. Berlin 1865 und ZhTh 1871 S. 42 ff.; Roch, Die Schrift des alex. Bischofs Dionysius über die Natur, Leipzig 1882; Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. I S. 409 ff.; Krüger, Gesch. d. altchr. Litt. S. 125 ff. Vgl. die Dogmengeschichten und Hagemann, Röm. K. in den 3 ersten Jahrh., Freiburg 1864.

Dionysius von Alexandrien, der Große schon von Eusebius (s. auch Basilius) genannt, Schüler, aber nur wenig jüngerer Zeitgenosse des Origenes, folgte dem Heraklas zuerst 231/2 als Vorstand der Katechetenschule (s. d. A. Alexandrinische Katechetenschule Bd I S. 356, 20), sodann 247/8 eben demselben auf dem Bischofssitze von Alexandrien (ob er dabei das Amt des Schulvorstehers beibehielt?). Wenige Jahre nach der Übernahme dieses Amtes traf ihn (250) die Verfolgung des Decius. Gleich seinem Zeitgenossen Cyprian war auch er im Falle, sich über seine Flucht, die er übrigens erst nachdem er in viertägigem Ausharren nicht ergriffen worden war, angetreten hatte, verantworten zu müssen, obwohl sich bei ihm nicht damit die Anklage über auffallende Strenge gegen die Gefallenen verbinden konnte. Trotz der Flucht ergriffen, entging er weiterem durch eine unerwartete Befreiung. Wir finden ihn hierauf in die kirchlichen Kämpfe der Zeit verwickelt, vermittelnd zunächst im Schisma des Novatianus, den er in brieflicher Ermahnung selbst zur Umkehr zu bewegen sucht. Seine Ansicht für die mildere Disziplin hat er durch Briefe an vielen Orten geltend zu machen gesucht. Ähnlich war seine Stellung im Streite über die Ketzertaufe, da er, obwohl den eigenen Grundsätzen nach auf römischer Seite, doch die Ansicht der Gegner achten und die Gemeinschaft mit ihnen nicht brechen will. Hiervon zeugen seine bei Euseb., Kirchengeschichte VII, aufbewahrten Brieffragmente. Schwerer als unter Decius traf ihn die Verfolgung unter Valerian 257. Er hatte eine beschwerliche Verbannung erst nach Kephron in Lybien, dann nach Kolluthion in der Landschaft Mareotis zu ertragen, während welcher er jedoch im Verkehre mit Alexandrien blieb. Die Verbannung aber hatte ihm das Leben bis zu Galliens Zeit gefristet, und so ward er durch dessen Edikt nun 260 abermals frei. Doch schwerer fast als das bisher Erlebte lasteten bald auf ihm und den Christen zu Alexandrien die Drangsale des Aufruhrs und Mordes der Pest und Hungersnot, von welchen er ein sprechendes Bild (bei Euseb., Kirchengesch. VII, 22) entworfen hat. Noch einmal finden wir ihn in zwei Kämpfe seiner Zeit, und zwar Kämpfe der Lehre verwickelt, deren erster an ein dahinsinkendes Zeitalter, der andere an das jetzt immer bestimmter hervortretende Ziel der theologischen Entwickelung erinnert. Vom Geiste der alexandrinischen Schule hat er ein Zeugnis abgelegt, indem er den Chiliasmus, dessen in der großen Kirche erlöschendes Licht (im koptischen Mönchtum hat es auch später noch geleuchtet) eben jetzt in seinem Kreise unter dem Ansehen des Nepos krampfhaft aufflackerte, siegreich bekämpfte (s. d. A. Chiliasmus Bd III S. 809, 4). Andererseits bemühte er sich vergebens, in der Trinitätslehre soviel wie möglich die origenistische Fassung beizubehalten, über welche der Streit sowie die innere Folgerichtigkeit hinausführte, und der mildere Geist, den er auf kirchlichem Gebiete bewies, ward hier in der Lehre wohl zur unbestimmten Weite und schmiegsamen Dehnbarkeit der Begriffe. Er hatte sich in der Bekämpfung der sabellianischen Lehre, indem er in Briefen gegen sie sprach, zum scharf zugespitzten Gegensatze fortreißen lassen, welcher die von Dionysius von Rom aufgenommene Anklage herausforderte (vgl. Athanasius, De decr. synodii Nic. 25), daß die Gottheit getrennt, und Christus zum Geschöpfe mit zeitlichem Anfange gemacht werde, worauf er in vier Büchern (συγγράμματα) an Dion. von Rom die anstößigen Bilder teils umdeutete, teils zurücknahm, teils in der Unbestimmtheit Schutz suchte. Es gelang ihm, sein kirchliches Ansehen dadurch zu retten. Noch vor seinem Tode (264) hat er sich gegen Paul von Samosata wenigstens schriftlich erklärt, da ihm Altersschwäche und Krankheit die persönliche Teilnahme an der Synode zu Antiochien verbot, der Brief ist aber nicht echt auf uns gekommen.

Dionysius gilt als der ansehnlichste unter des Origenes Schülern und würdiger Sprosse der älteren alexandrinischen Schule. Er war nicht der selbstständige Geist, der in der Lehre dem von Dion. v. Rom mit praktischem Takte aufgefaßten Strome der Zeit, obwohl er ihm nicht zugehörte, die Spitze zu bieten vermocht hätte. Aber er ist ein hochwichtiges Kirchenhaupt seiner Zeit, von edler und versöhnender Haltung, wenn auch der freiere Geist des Glaubens ihm die nicht immer dankbare Rolle des Vermittlers zuteilte. Den der origenistischen Schule entstammenden Exegeten von höherer Bildung bewährt uns die kurze kritische Vergleichung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes, die er (Euseb., Kirchengesch. VII, 25) anstellt, um die Verschiedenheit der Verfasser zu beweisen, und in welcher viele ein heute noch nicht überlebtes Muster der Betrachtung dieser Frage

sehen; vgl. Münster, De Dion. Alex. circa Apocalypsin sententia etc., Kopenhagen 1826, und Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. — Frisch und farbenreich sind seine Lebensbilder und Erzählungen, blühend und schwungvoll, und doch von kräftiger Gedrungenheit ist seine ganze Darstellung. Die Schriften sind sämtlich Gelegenheitsschriften, verbreiten sich aber über alle in jener Epoche schwebenden Fragen, sodaß sie die Hauptquelle der Kirchengeschichte des Eusebius für die Mitte des 3. Jahrh. gewesen sind (umgekehrt ist jetzt Eusebs Kirchengeschichte die Hauptquelle für Dionysius). Erhalten sind nur einzelne Bruchstücke, von vielen Schriften (Briefen) gar nichts. Das 4. und 5. Jahrh. ist bereits dem Dionysius als Schriftsteller, trotz der Verteidigung durch Athanasius, nicht mehr günstig gewesen.

Briefe: mindestens sechs über die Gefallenen-Frage (*περὶ μετανοίας*) zum Teil nach Ägypten gerichtet, zum Teil nach auswärts (Rom, Armenien, Laodicea); mindestens acht im novatianischen Schisma, sämtlich (mit Ausnahme eines an Fabius von Antiochien) nach Rom gerichtet; mindestens acht im Ketzertaufstreit, ebenfalls sämtlich nach Rom, mindestens vier im sabellianischen Streit an Ägyptier und wohl auch welche nach Rom — man sieht, Alexandrien und Rom sind die Centren der Christenheit —; jährlich hat er außerdem umfangreiche Osterbriefe geschrieben, von denen wir eine ganze Reihe im einzelnen zu ermitteln vermögen, dazu Briefe an einzelne Personen, wie an Origenes (*περὶ μαρτυρίου*), Basilides in der Pentapolis, Germanus, Aphrodisius, Theoteknus von Cäsarea, die von vornherein eine gewisse Publicität haben sollten, dazu Briefe mit nicht mehr zu ermittelnden Adressaten *περὶ σαββάτου, περὶ γυμνασίου, περὶ πειρασμῶν, περὶ γάμων*.

Wie umfangreich die gelehrte exegetische Arbeit des Dionysius gewesen ist, ist noch zu ermitteln. Wahrscheinlich ist sie nicht groß gewesen, da der große Meister, Origenes, alles vorweggenommen hatte. Ganz unsicher ist ein Kommentar zu den Evangelien (zu Mt), unsicher auch ein Hiob-Kommentar; dagegen ist es nach dem eigenen Zeugnis des Dionysius gewiß, daß er eine Auslegung des Predigers verfaßt hat. Ob er übrigens in allen Stücken dem kritischen Idealismus des Origenes folgte, ist mindestens fraglich. Schwerlich wäre er dann der Nachfolger des Heraklas im Episkopat geworden.

Schriften: die Briefe des Dionysius sind seine Schriften; aber außerdem hat er ein größeres Werk geschrieben (übrigens auch mit einer Zuschrift, wie es scheint, an seinen leiblichen Sohn) *περὶ φύσεως* (sieben Bruchstücke in Eusebs Praeparatio), eine Bekämpfung der Atomtheorie und des Materialismus, ein zweites, als Bischof, in zwei Büchern *περὶ ἐπαγγελιῶν* (gegen die chiliastischen Lehren des Bischofs Nepos und bedingt auch gegen die Johannes-Apokalypse, die er mit dem Evangelium konfrontiert [s. o.], um ihre Zugehörigkeit zu einem andern Verfasser nachzuweisen), endlich ein drittes Werk in vier Büchern, *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*. Als Greis hat er dieses Werk verfaßt zu seiner Selbstverteidigung gegenüber dem römischen Bischof Dionysius (s. o.). — Wer den Wechsel der Zeiten studieren will, muß die Schriften des Clemens Alex. mit denen des Dionysius vergleichen. Der Unterschied ist dem, der zwischen Tertullians und Cyprians Schriftstellerei besteht, parallel. **C. Weizsäcker (A. Harnack).**

Dionysius Areopagita, die demselben zugeschriebenen Schriften. — Quellen und Litteratur: Vgl. Bardenhewer, Patrologie, Freib. i. Br. 1894, S. 284 ff. und bes. Chevalier, Répert. des sources hist. du moyen-age, Par. 1877 ff. und 1894 ff.; Erste Ausgabe der Schriften Florenz 1516; De myst. theol. Augsburg 1519. Ferner Ausgaben Basel 1539, Paris 1562, griech. und latein. von P. Lansselius, Par. 1615. Hauptausgabe von Balthasar Corderius, S. I., Antw. 1634 (2 Bde, mit den Scholien des Maximus, der Paraphrase des Pachymeres u. a. Apparat), wieder abgedruckt Par. 1644, mit vermehrtem Apparat Venedig 1755 f. (2 Bde), diese Ausgabe abgedruckt zu Brixen 1854 (ohne Beigaben) und in MSG Bd 3. 4, Par. 1857. Die Sonderausgabe der Schriften de cael. hier. und de eccl. hier. von dem Humanisten J. Colet hat J. H. Lupton mit einer englischen Uebersetzung London 1869 neu herausgegeben. Eine engl. Uebersetzung beider Schriften von J. Parker, London 1894. Eine deutsche Uebersetzung aller Schriften von J. G. V. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des D. A. übers. und mit Abhandlungen begleitet, 2 Bde, Sulzbach 1823. Französ. Uebersetzungen v. Darboy, Par. 1845 u. von Dulac 1865. In der Bibl. d. Kirchenv. ist de cael. hier. von R. Storf übers., Kempten 1877. Der unechte Brief an Timotheus über den Tod der Apostel Petrus und Paulus aus der syrischen u. armenischen Version mit latein. Uebers. P. Martins bei Pitra, Analecta sacra, Bd IV, 241 ff. und 261 ff. (vgl. dazu R. A. Lipsius, D. apokryphen Apostelgesch. und Apostellegenden II, 1, Braunschweig 1887, S. 227 ff.). Das apokryphe Schreiben D. d. A. an Titus über die Aufnahme Mariä hat Vetter in ThQS LXIX (1887) S. 133 ff. aus dem Armenischen übersetzt. Der unechte Brief

an Apollophanes (vgl. Ep. 7, 2. 3) lateinisch in den Gesamtausgaben. Die syrischen Uebersetzungen sind noch unediert; die altslavische ist im Oktoberband (S. 263—787) der Velikija Minei četii, welche die Pamjatniki slavjano-russkoj pismenosti herausgegeben von der archäographischen Kommission eröffnen (St. Petersb. 1870), erschienen. — Dallaeus, De scriptis quae sub D. A. et Ignat. Antioch. nominibus feruntur, Genf 1666; Le Nourry, Adparat. ad Bibl. Max. vet. patr., Par. 1703; J. G. V. Engelhardt, De origine scriptorum Areopagit., Erl. 1822 und De orig. script. Dion., Erl. 1823; Baumgarten-Crusius, De D. A., Jena 1823 (Opusc. theol., Jena 1836); R. Vogt, Neuplatonismus und Christentum, Berlin 1836; G. A. Meyer, D. A. et mystic. s. 14. doctrina, Halle 1845; Biermann, De christologia D. A. Breslau 1848; F. Hipler, D. d. A. Untersuchungen über Ächtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg 1861; Neuplaton. Studien in der Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. Bd VII, 439 ff. VIII, 161 ff. (1868 f.); De theologia librorum qui sub D. A. nomine feruntur im Braunsberger Ind. lect. 1871. 74. 78. 85 und in s. Art. D. A. in Wetzer und Weltes Kirchenlex.² III, 1789 ff.; E. Böhmer, D. A. in der Zeitschr. Damaris 1864, Heft 2; G. E. Steitz, D. Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer gesch. Entw., JdTh XI (1866), 197 ff.; Joh. Niemeyer, D. A. doctrina philos. et theol. (Diss.), Halle 1869. — Für die Abfassung im 1. Jahrh. sind eingetreten: Ch. E. Freppel, St. Irénée, Par. 1861, 3 ed. 1886; Bertani, Autenticà delle opere di San D. A., Mail. 1878; J. Kanakis, D. d. A. nach s. Charakter als Philosoph dargest., Leipz. 1881; C. M. Schneider, Areopagitica. D. Schriften d. hl. D. v. Athen, Bert. ihr. Echtheit, Regensb. 1886; wie es scheint auch Vidieu, St. D. l'A., évêque d'Athènes et de Paris, patron de la France, Par. 1889. — J. H. Lupton in DchrB I, 841 ff.; W. Möller in PRE² III 616 ff.; R. Foß, Ueber den Abt Hilduin v. St. Denis u. D. A. (Progr.), Berlin 1886; A. L. Frothingham, Stephen Bar Sudaili, Syrian mystic, and the book of Hierotheos, Leyden 1886 (dazu Baethgen in ThLZ 1884, S. 554 f.); J. Dräseke, Gesammelte patrist. Untersuchungen, Altona u. Leipzig 1889, S. 25 ff.; ZwTh 1887, Heft 3 u. 1892 S. 408 ff. 505 ff.; ThSK 1897 Heft 2 S. 381 ff. Byz. Ztschr. 1897 S. 55 ff.; H. Gelzer in Wochenschr. f. klassische Philol. 1892 S. 98 ff. 124 ff., auch ebd. 1896 S. 1147 u. JprTh 1892 S. 457 ff.; O. Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-D. A. in system. Zusammenh. dargest., Jena 1894 (Diss.); A. Jahn, Dionysiaca, Sprachl. u. sachl. platonische Blütenlese aus Dionysius, dem sog. A., Altona 1889; Jos. Langen, Die Schule des Hierotheus in Internat. th. Ztschr. I, 590 ff. II, 28 ff. (1893 f.); Jos. Stiglmayr, S. I., der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. D. A. in der Lehre vom Uebel HJG 1895 H. 2. 4, und Das Aufkommen der Pseudo-dionys. Schriften und ihr Eindringen in die christl. Litteratur bis zum Laterankonzil 649. Ein 2. Beitrag zur Dionysiosfrage, Feldkirch 1895 (4. Jahresber. des öffentl. Privatgymnas. an der Stella matut. S. 1—96; unten Stiglmayr 2) und Byz. Ztschr. 1898 S. 91 ff.; H. Koch, Der pseudepigraph. Charakter der dionys. Schriften, ThQS 1895 S. 353 ff. (hier auch eine Uebersicht über die neueren Verhandlungen) u. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius A. in der Lehre vom Bösen, Philologus LIV (1895) S. 438 ff., vgl. auch ThQS 1896 S. 290; R. Nilles, Zu Stiglmayrs areop. Studien in ZkTh 1896; Leimbach, Zur Dionysiusfrage, Philos. JG 1897 S. 90 ff. Zu vgl. sind auch die Geschichte der Philosophie von Ritter, Ueberweg-Heinze (7. Aufl.) II, 118 ff., Baur, Dreieinigkeit II, 207 ff.; die DG von A. Harnack³, S. 424 ff., Loofs³ S. 181 ff., Seeberg S. 234 ff.

Nach AG 17, 34 wurde durch die Predigt des Paulus zu Athen das Mitglied des Areopags Dionysius bekehrt. Nach Dionysius von Korinth bei Euseb KG III, 4. IV, 23 (vgl. Const. apost. VII, 46) ward dieser der erste Bischof von Athen; die Martyriologien lassen ihn daselbst unter Berufung auf Aristides — offenbar weil dieser nach Eusebs Chronik athenischer Philosoph war — als Märtyrer gestorben sein. In Frankreich dagegen identifizierte man ihn seit dem Abt Hilduin von St. Denis mit dem fränkischen Schutzheiligen Dionysius, welcher nach Gregor von Tours die Gemeinde zu Paris um die Mitte des 3. Jahrh.s gestiftet haben soll; der Widerspruch eines Abälard blieb unbeachtet. Eine kirchengeschichtliche Bedeutung jedoch hat der Name des D. nur dadurch gewonnen, daß seit dem Beginn des sechsten Jahrhunderts mit einem Male Schriften auftauchen, welche den Anspruch erheben, von jenem Dionysius verfaßt zu sein. Es sind die unzweifelhaft von einem und demselben Verf. herrührenden Schriften *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, περὶ θείων ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας* und 10 Briefe; ein nur lateinisch vorhandener an Apollophanes rührt von einem andern Verf. her, ebenso die syrisch oder armenisch erhaltenen über den Tod des Petrus und Paulus und über die Aufnahme Mariä. Die erste Spur findet Gelzer (s. d. Litteratur) S. 97 in der Cyrills Namen tragenden Schrift gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia, indem die bei Liberatus **Breviar.** 10 verdorbene Lesung wahrscheinlich zu emendieren sei **Dionysii Areopagitae, <Dionysii> Corinthiorum episcopi**; doch ist diese Spur unsicher (s. u.). Stiglmayr 2 beurteilt S. 45 f. als die älteste nachweisbare Benützung der Schriften des D. A. die bei Andreas von Cäsarea in

seinem Kommentar zur Apokalypse MSG 106, 257. 305. 356 (zu Apk 4, 8. 10, 3. 15, 7); doch steht dessen Abfassungszeit auch noch nicht durchaus fest (s. d. A. Bd I S. 514,41; nach Diekamp in HJG Bd 18 [1897] Heft 1 hat sie Andreas bald nach 115 geschrieben). Des Prokopius von Gaza (465—528) gegen Proklus gerichteten *Ἀντιῤῥήσεις* sind zwar in der *Ἀνάπτυξις* des Nikolaus von Methone erhalten, aber nicht unverändert, und wo in sicher ursprünglichen Stücken Übereinstimmungen vorliegen, möchten sie aus Proklus zu erklären sein (vgl. Stiglm. 2 S. 47). Dagegen gedenkt Severus, 512—518 Patriarch von Antiochien, im 3. Brief an einen Abt Johannes (Mai, Script. veter. Nova Coll. VII, 1, 71) des D. und zwar als eines schon früher von ihm angezogenen. Er beruft sich auf ihn auch in der Schrift adv. anathematismos Iuliani Halicarnass. (um 519) cod. syr. Vat. 140 Bl. 100v (Stiglm. 2 S. 48), wie ihn denn auch Zacharias von Mitylene in seiner syrischen Kirchengeschichte bei Gelegenheit einer nicht nach 513 anzusetzenden Synode als in den Schriften des D. belesen bezeichnet (Gelzer a. a. O. S. 97). Des Severus wenig jüngerer Zeitgenosse und Gegner Jobius Monachus hat sich ebenso auf D. berufen, und Ephräm, Patriarch von Antiochien 527—545, erklärt ihn schon im orthodoxen Sinn (Stiglm. 2 S. 50 f.), ja Johannes von Skythopolis hat wohl um 530 seinen Kommentar zu D. geschrieben und Sergius von Resaina († siebzigjährig 536) die Schriften mit den sie verteidigenden Abhandlungen von Johannes und Georg von Scythopolis ins Syrische übersetzt, auch eine Abhandlung über sie verfaßt (vgl. A. Baumstark, Lucubrationes Syro-Graecae im 21. Supplementband der Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. S. 357 ff.). Sollten die theologischen Schriften des Sergius in seine Jugend fallen (so Baumstark S. 380), so wäre er der erste Zeuge für die Schriften des D. A. Auch Leontius von Byzanz hat D. als Autorität verwertet (ebd. S. 57 ff.). Leontius nahm teil an dem Religionsgespräch im J. 533 zu Konstantinopel zwischen Orthodoxen und den monophysitischen Severianern. Hier beriefen sich die letztern gegen die Synode von Chalcedon unter anderen kirchlichen Autoritäten auch auf „den Areopagiten Dionysius“, und gegen den Einwand, daß weder Athanasius noch Cyrill, die sie ohne Zweifel gebraucht haben würden, Schriften unter solchem Namen kenne, behaupteten sie, wie es scheint, daß in der That Cyrill sie in den Schriften gegen Diodor und Theodor citiert habe, wie man aus dem Exemplar dieser beiden Schriften im Archiv von Alexandrien sehen könne (Brief des orthodoxen Teilnehmers am Kolloquium, Innocenz von Maronea, bei Mansi, VIII, 821); doch bezieht sich jene Behauptung vielleicht nicht auf den Areopagiten, vgl. Loofs TU III, 265 A.

Wer aber ist nun der Verfasser dieser Schriften? Schon bei ihrer Geltendmachung in den Verhandlungen von 533 wurden sie von den Orthodoxen für ein apollinaristisches Machwerk erklärt, wie denn auch Johannes von Scythopolis diesen Vorwurf abzulehnen bemüht ist (Lequien, Opp. Io. Dam. I S. XXXVIII); der Gedanke, daß Apollinaris von Laodicea (oder auch dessen Vater) der Verf. sei, ist auch später wieder aufgenommen worden. Andere erblickten in den christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrh.s den Anlaß zu ihrer Entstehung (an die Zeit des nestor. und eutych. Streites dachte Le Nourry, an einen Eutychianer oder Monophysiten Le Quien u. a.). Die Verbindung des Christlichen und Neuplatonischen ließ auf Synesius raten, dessen erhaltene Schriften dies doch ausschließen. Hatten einige an die Mitte des 4. Jahrh.s als Abfassungszeit gedacht, Baumgarten-Crusius gar an den Anfang des dritten, so betonte Engelhardt energisch den Einfluß des Proklus († 485). — Eine neue Phase der Verhandlungen führte Hipler herbei, indem er in sorgfältiger Beweisführung verneinte, daß der Verfasser der Schriften überhaupt für einen Mann der apostolischen Zeit gehalten sein wolle. Berufe er sich doch ebenso wie auf die Schrift, so auch auf die *ἀρχαῖα παράδοσις* der Kirche, citiere den Ignatius und den Philosophen Clemens, und zwar den Alexandriner; sein gefeierter Lehrer Hierotheus sei der apostolischen Überlieferung fremd; dessen und sein gemeinsamer göttlicher Lehrer Paulus brauche ebensowenig der Apostel zu sein, wie die Adressaten der Briefe Timotheus, Karpus, Kajus, Titus, Polykarp Männer der apostolischen Zeit. Die Verfinsterung der Sonne Br. 7, 2 (*τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως*, Hipler liest mit cod. Par. 437 *ἐκλάμψεως*) sei nicht die bei der Kreuzigung Christi, sondern wohl jenes Lichtkreuz, von welchem u. a. Cyrill v. Jerusalem an Konstantius berichtet, und die de divin. nom. 3, 2 als Zeitgenossen erwähnten, Jakobus *ὁ ἀδελφόθεος* (dies sei aus *ἀδελφός* korrumpiert) und Petrus (*ἡνίκα καὶ ἡμεῖς . . καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θείαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης*) seien nicht die Jünger, sondern es handle sich

um einen Besuch der heiligen Stätten (mit Hilduin sei *σήματος* statt *σώματος* zu lesen). Der 10. Brief freilich mit seiner Weissagung der Rückkehr von Patmos an Johannes sei ein Erzeugnis christlicher Rhetorenschule. Als Abfassungszeit sei das 4. Jahrhundert anzunehmen.

Hiplers Ausführungen machten Eindruck. Ed. Böhmer acceptierte völlig ihre Ergebnisse und erblickte in dem Verfasser den Abt Dionysius von Rhinokolura — s. auch Nolte ThQS 1868 S. 449f. —, in Petrus den Nachfolger des Athanasius im alexandrinischen Patriarchat und dessen Bruder und späteren Nachfolger Timotheus in dem Adressaten der Hauptschriften. Nolte beurteilte Hierotheos als Übersetzung des ägyptischen Papnute. — Nirschl meinte (Hist.-pol. Bl. 1883 S. 173ff. 257ff. und Patrol. II, 134ff.), jener Dionysius habe wirklich den Beinamen der Areopagite geführt. Seinen Lehrer Hierotheos glaubte Frothingham in dem einer pantheistischen Mystik huldigenden Stephan Bar Sudaili erkannt zu haben. Auch Möller eignete sich in PRE² und Lehrb. d. KG I, 431 die Auffassung Hiplers an. Mit besonderer Energie aber vertrat sie Dräseke und glaubte auch die übrigen Adressaten mit Personen des ausgehenden vierten Jahrhunderts identifizieren zu können. A. Jahn und Asmus (ZwTh 1890 S. 361ff.) kamen mit ihm überein. Hatte schon Hipler auf die Möglichkeit von Einschaltungen hingewiesen, so versuchte nun J. Langen in den unter Theodosius d. Gr. verfaßten Schriften durchgehends spätere monophysitische Interpolationen nachzuweisen. — Doch verstummte der Widerspruch gegen Hiplers Aufstellungen nie ganz. Foß' Einwendungen waren ungenügend, aber Gelzer zeigte zunächst gegen Dräseke das Unhaltbare der gegen den pseudepigraphischen Charakter der dionysischen Schriften gerichteten Beweisführung, und Sieberts Untersuchung hat denselben zur Voraussetzung. Volle Klarheit konnte aber nur eine ins einzelne gehende Darlegung des Verhältnisses der Schriften des D. A. zur neuplatonischen Litteratur schaffen. Dieser Aufgabe haben sich unabhängig von einander H. Koch und J. Stiglmayr mit Erfolg unterzogen. In der ThQS hat Koch in den Bahnen Gelzers gehend den Nachweis für den pseudepigraphischen Charakter jener Schriften geliefert, und zugleich hat er im Philologus, Stiglmayr im HJG die litterarische Abhängigkeit der Ausführung über das Böse in de div. nom. 4 von der nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Schrift des Proklus de malorum subsistentia (um 440) erwiesen. Stiglmayr hat ferner gezeigt, daß die Entstehung jener Schriften dem ausgehenden 5. Jahrh. angehört. — Beides, der pseudepigraphische Charakter wie diese chronologische Datierung, darf als gesichert angesehen werden. Die Ersetzung von *σώματος* durch *σήματος* und die Korrektur von *ἀδελφόθεος* de div. nom. 3, 2 hat nicht nur alle Handschriften (bei *ἀδελφ.* mit einer Ausnahme), sondern auch die alte aus dem 6. Jahrh. stammende syrische Übersetzung (Lagarde, Mt IV, 20) gegen sich; *σώματος* las auch schon der Verfasser des nur armenisch erhaltenen pseudodionys. Briefes an Titus und verstand es offenbar richtig von dem Leib der Jungfrau (vgl. Gelzer und Koch). Gelzer hat auch die Zulässigkeit der sprachlichen Bildung *ἀδελφόθεος* gezeigt, vgl. *μητρόθεος* = Gottesmutter bei Theophanes hom. 11 (bei dem sonstigen Gebrauch von *ἀδελφόθεος* — Koch S. 375f. — läßt sich die Unabhängigkeit von unserer Stelle nicht darthun). *Πέτρος ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης* kann nur der Apostel Petrus sein, denn *θεολόγοι* sind bei D. die heil. Schriftsteller, speziell die Apostel (Koch S. 376ff.), mag auch die sonstige Bezeichnung des Apostels Petrus als *κορυφαία ἀκρότης* auf unsere Stelle zurückgehen. Ebenso kann auch ep. 7, 2 nur von der Finsternis bei der Kreuzigung verstanden werden. Wie hier die Wunder an der Sonne bei Josua und bei Hiskia mit dem bei der Kreuzigung zusammengestellt werden, so auch sonst, vgl. Hippolyt, Danielkomm. I, 8. 9 (Werke I, 14), Theodor von Mopsuestia (Mansi IX, 232) und Gregor der Araberbischof (Ryssel S. 49). Die durch alle Handschriften gegen eine bezeugte Lesart *ἐκλείψεως* fanden schon die Übersetzungen und Johannes Philoponus um 540 (de opif. mundi III, 9 S. 129, 19ff. ed. Reichardt) vor. Apollophanes, gegen welchen sich D. ep. 7, 2 wendet, spielt in dem apokryphen Briefwechsel der Korinther mit Paulus eine Rolle, Zahn, Kanongesch. II, 599. Alles dies zeigt, daß der Verfasser thatsächlich der apostolischen Zeit angehören will. — In Bezug auf die Zeit der Abfassung hat Stiglmayr 2 gezeigt, daß die Merkmale für die Zeit bald nach 362 und die Bezugnahme, welche man bei Gregor von Nazianz Orat. 38, 8. 28, 31 und Hieronymus ep. 18 auf D. gefunden zu haben glaubte, nur vermeintliche sind, bei Juvenal von Jerusalem eine spätere Zuthat vorliegt. Beachtenswert ist schon, daß Dionysius sich nicht im koptischen liturgischen Kalender findet, der doch alle berühmten Heiligen bis zum Chalcedonense enthält (Nilles). In eine spätere Zeit weist aber zwingend die oben erwähnte Abhängigkeit von Proklus, ferner der schon feste Gebrauch von *ὑπόστασις* für die Per-

sonen in der Trinität, das sorgfältige Vermeiden, von einer *κρᾶσις* oder *μῖξις* des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu reden; regelmäßig verwertet D. die Formeln *ἀσύγχυτος, ἀναλλοίωτος, ἀμετάβολος* (s. u.), ja es scheint sich ihm die in diesen Formeln ausgeprägte Christologie im Universum abzuspiegeln (de div. nom. 11, 2 *τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν* — der Teile der Natur — *ἕνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαιρέτως ἡνωμένα . . οὐκ ἐπιθολούμενα* und *ἐν ἀσυγχύτῳ πάντων συνοχῇ* und *δι' ἣν μία καὶ ἀδιάλυτος πάντων συμπλοκὴ . . ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως*), vgl. Stiglmayr 2 S. 23 f. Eben dieser hat aber auch (S. 34 ff.) darauf hingewiesen, daß de eccl. hier. 3, 2. 3, 3, 7 das Credo in der Eucharistie vorausgesetzt scheine, welches doch erst 476 von dem monophysitischen Patriarchen Petrus Fullo eingeführt worden, und hat darauf aufmerksam gemacht, daß die ganze Haltung der dionysischen Schriften in der Christologie an die im Henotikon Kaiser Zenos zu Tage tretende erinnere. Dem Henotikon etwa gleichzeitig müssen sie jedenfalls gewesen sein, da seit 500 die Zeugnisse für ihr Dasein beginnen. Und zwar meist alles auf Syrien als ihre Heimat, vgl. u. a. Stiglmayr 2 S. 63, vielleicht gelingt es noch seine Persönlichkeit festzustellen. Dafür, daß D. als Heide geboren und erzogen war (cael. hier. 9, 3) und mit der hellenischen Weisheit vertraut (ep. 7, 2), spricht der Inhalt seiner Schriften. Der Übergang aus der hellenischen Philosophie in ihrer letzten Phase in ein nach ihren Ideen umgestaltetes Christentum hat in den dionysischen Schriften seine eigentlichsten Dokumente.

In den griechischen und orientalischen Kirchen erlangten diese Schriften bald das höchste Ansehen (vgl. Stiglm. 2 S. 64 ff.), obwohl es an Zweifeln an ihrer areopagitischen Herkunft keineswegs ganz fehlt (s. Photius Cod. 1 und die Scholien des Maximus im Prolog u. öfter). Ihr Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* hat in den monotheletischen Kämpfen eine große Rolle gespielt. Maximus Confessor (s. d. A.), der auch sonst sich mit ihrer Erklärung beschäftigte (s. dessen de variis diffic. locis SS. PP. Dionysii et Greg. ed. Fr. Oehler [Anecdota graeca I], Halle 1857), schrieb Scholien, welche in den Editionen mit denen des Joh. Scythopol. vermischt sind (s. de Rubeis diss. praev. der ed. Venet. MSG 4, 1031 f.); Pachymeres (13. Jahrh.) paraphrasierte sie; auch in das Slavische wurden sie 1371 übersetzt. Im Abendlande, wo zuerst Gregor d. Gr. sich auf die hier. cael. bezieht (hom. 34 in ev. Luc.) wurden sie durch das Geschenk eines Exemplares von seiten des Kaisers Michael an Ludwig d. Fr. (827) und durch den Patriarchen Methodius bekannter. In Rom wies der Slavenapostel Cyrill (s. d. A. Bd IV S. 386, 19), welcher sie auswendig wußte, mit Nachdruck auf ihn; der Bibliothekar Anastasius berichtet (MSL 129 S. 741 B) bei Gelegenheit der Übersendung der Schriften des Dionysius Areopagita an Karl den Kahlen, jener habe sie als vorzüglichste Waffe gegen alle Häresien empfohlen. Auf Karls Befehl übersetzte Johannes Scotus Erigena diese Schriften mit den Scholien und empfing von ihnen die entscheidenden Anregungen. Der Areopagite wurde Wegweiser der Mystik und der thologischen Weisheit. Die Scholastiker schöpften aus ihm und kommentierten ihn, wie Hugo von St. Victor, Albert d. Große, Thomas, Dionysius Karthusianus u. a., und Corderius hat gezeigt, in welchem Umfang namentlich Thomas ihn verwertete. Aufs neue wurde er von den Platonikern der italienischen Renaissance geschätzt und auch anderwärts von dort gebildeten Humanisten, wie dem Engländer John Colet studiert. Freilich mußte um dieselbe Zeit die erwachende litterarische Kritik (schon Laurentius Valla, dann Erasmus) nicht bloß die Verschmelzung der beiden Dionyse aufheben, sondern auch den Schriften den ihnen umgelegten Nimbus apostolischen Altertums abstreifen (vgl. Art. Smalc. im tract. de potest. et prim. pap. 71 S. 342 ed. Müller). Während die Jesuiten Halloix und Delrio (MSG 4) die überlieferte Ansicht zu retten suchten (auch noch Natalis Alexander, Schelstrate u. a.), vermochte Dalläus dieselbe leicht zu widerlegen, und auch der Mauriner Le Nourry erwies ihre Unhaltbarkeit. Seitdem ist diese Frage entschieden, wenn schon es bis in die neueste Zeit nicht an Verteidigern der Echtheit gefehlt hat.

In seinen erhaltenen Schriften gedenkt D. A. wiederholt solcher, von denen sonst keinerlei Spur wahrzunehmen ist (de div. nom. 1, 8. 4, 2. 5, 10. 13, 4; de myst. theol. 3. de cael. hier. 7, 4. 15, 6. de eccl. hier. 1, 2. 2, 3, 2), daher mit Recht ihre Existenz überhaupt bezweifelt wird. Jedenfalls erforderte der in ihnen behandelte Gegenstand nach D. eine Erörterung zur vollständigen Darstellung des Systems. Aber die vorhandenen Schriften geben ein deutliches Bild des Ganzen der Theologie des Areopagiten. Auf den inneren Zusammenhang der einzelnen Schriften weist er wiederholt hin. So führt er in Kap. 3 seiner kurzen Schrift „Von der mystischen Theologie" aus, er habe entsprechend der bejahenden, kataphatischen Theologie zunächst in den „Theologischen Hypo-

typosen“ Einheit und Dreieinigkeit der göttlichen Natur geschildert, sowie das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die menschliche Natur. Hierauf habe er in de divin. nom. die Bedeutung der geistigen Wesensbenennungen Gottes zu zeigen versucht, und in der „Symbolischen Theologie“ die sinnlichen Dingen entnommenen Bezeichnungen und die anthropomorphischen und anthropopathischen Aussagen der Schrift von Gott sehr eingehend erörtert. Von dieser bejahenden Theologie unterscheidet D. aber nun die in de myst. theol. behandelte verneinende, apophatische, welche von dem Endlichen zum Absoluten emporsteigt, auf jede konkrete Wesensbestimmung Gottes verzichtet, und in solch mystischer Unwissenheit zu dem Ansichsein Gottes zu gelangen strebt. D. unterscheidet eine gerade Bewegung der Seele, wenn ihre Erkenntnis durch die mannigfaltigen Dinge außer ihr bestimmt ist; eine spiralförmige, in der sie durch diskursives Denken in die göttlichen Erkenntnisse einzudringen ringt; und eine kreisförmige, wo sie ihre zur Einheit gesammelte Kraft zur Gottheit hinleitet (de div. nom. 4, 9). Durch diese letztere gelangt sie, alles selbstthätige Denken aufgebend und in das überlichte Dunkel der Unwissenheit eintauchend, in einen Zustand der Ekstase zum mystischen Gottschauen (de myst. theol. 1, 1 *τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν . . ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.* 1, 3 *τότε . . εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μύστικον, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις . . τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ . . ἑνούμενος.* de div. nom. 4, 11 *ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γινομένη, δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ* und 7, 1 *κατὰ ταύτην — ἕνωσιν — οὖν τὰ θεῖα νοητέον . . ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους*). Es ist der von den Neuplatonikern aber auch schon von Philo empfohlene Weg zur vollkommenen Gotteserkenntnis. In Übereinstimmung hiermit steht, daß zwar D. sich mit voller Überzeugung zum trinitarischen Dogma bekennt und es aus seiner Anschauung von der sich explizierenden Gottheit heraus theologisch zu begründen strebt, aber sein eigentliches Interesse vielmehr in dem über das Wesen der Gottheit Gesagten zu Tage tritt. In dem Vater erblickt er die alleinige Quelle der überwesentlichen Gottheit, Jesus und der Geist sind Sprossen, Blüten und überwesentliche Lichter (de div. nom. 2, 5. 7); sowohl die Einheit des göttlichen Wesens als auch die Eigentümlichkeit der Hypostasen soll gewahrt werden, wie denn auf die zweite Hypostase sich das Mysterium der Menschwerdung bezieht (de div. nom. 1, 4 f.), aber die Dreiheit in der Gottheit gehört doch schon der kataphatischen Theologie an, während die überwesentliche, übererhabene Übergottheit nicht durch Monas oder Trias erklärt wird (de div. n. 13, 3): sie ist *ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος* (ebd. 1, 1); aber eigentlich gilt von ihr *οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἑνὸς μετέχει οὐδὲ τὸ ἓν ἔχει· . . ἕν ἐστιν ὑπὲρ τὸ ἕν* (ebd. 2, 11). Gottes Ansich läßt sich infolge seiner über alle Qualität erhabenen schlechthinigen Transcendenz in keiner Weise aussagen. Die Gottheit schließt alle Vollkommenheit in sich, ist Ursache und Wesen alles Seins, aber im tiefsten Grunde auch über das Sein erhaben. Sie ist alles Seins Prinzip (*πάντων ἐστὶν αἰτία κ. ἀρχὴ κ. οὐσία κ. ζωή· . . ἡ τῶν ζώντων ζωὴ, καὶ τῶν ὄντων οὐσία* 1, 3; weitere Stellen bei Siebert S. 31 A. 1) und doch Überwesentlichkeit, qualitätslos und doch Übergüte (de div. nom. 1, 5), namenlos und allnamig (ebd. 1, 6). Ihrem eigentlichen Wesen nach ist sie *ὑπερούσιος οὐσία κ. νοῦς ἀνόητος κ. λόγος ἄῤῥητος· ἀλογία κ. ἀνοησία κ. ἀνωνυμία*, ja *τὸ μὴ ὂν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα* de div. n. 1, 1, *τὸ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν* ebd. 1, 3, *τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον* ebd. 1, 5, alle Position und Negation wird von ihr verneint (*οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, . . οὔτε ἐστίν, ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν* (ebd. 5, 4), sie ist *οὐδὲ ἕν, οὐδὲ ἑνότης, οὔτε θεότης . .· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν . .· οὐδέ ἐστιν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις*, sie ist wie vor aller Setzung so vor aller Verneinung (*στέρησις*). Daher ist doch wieder das absolut Leere zugleich inhaltlich oder für die mystische Anschauung das absolut Volle, das Übervolle, die absolute Finsternis ist das überleuchtende Licht. Die höchste Ursache ist zwar wie nichts Sinnliches so auch nichts Geistiges, weder Seele noch Geist, hat oder ist nicht Vorstellung oder Verstand oder Vernunft, ja ist auch nicht Eines, Gottheit oder Güte. Gleichwohl ist sie weder wesenlos noch leblos noch verstand- und vernunftlos, da auch die Verneinungen zu verneinen sind. Wie die apophatische Theologie, von der breiten Mannigfaltigkeit der Dinge und dem am weitesten Abstehenden ausgegangen, durch Negation zur höchsten Ursache gelangt, lautlos wird und zur mystischen Einheit mit dem Unsagbaren führt, so steigt die kataphatische Theologie, von oben ausgehend zu jener Mannigfaltigkeit der Setzungen herab; der Namen-

lose wird allnamig. So ist nach dieser Gott in der That auch Sonne, Stern, Feuer, Wasser ꝛc. und alles Seiende, er ist als Allursache Alles in Allem, weil die Ursache alles in sich vorwegnommen (de div. n. 1, 5—7); in Allen Alles und doch nicht in irgend Einem irgend etwas (ebd. 7, 3). Nicht alles aber ist in gleichem Grade von ihm zu behaupten und zu verneinen. Er ist in prägnanterem Sinne Leben und Gutheit als etwa Licht oder Stern, und in höherem Grade sind von ihm Zustände wie Rausch (Ps 78, 65 LXX) oder Zornesrache zu verneinen, als die Aussagen, daß er aussprechbar oder erkennbar sei. Aber aus der göttlichen Natur entstammt alles Wesen. An der Entfaltung des göttlichen Urgrundes zu den trinitarischen Hypostasen hat alle Wesensemanation ihr Urbild: alle Vaterschaft und Sohnschaft der gottähnlichen Geister, aber auch alle menschliche geht aus von der Urvaterschaft und Ursohnschaft. Doch wird es nicht gelingen, die Aussagen über die Dreieinigkeit durchaus harmonisch zu verbinden mit den sonstigen Äußerungen, in denen der Übergang von der höchsten überseienden Einheit zum All der Dinge in bald abstraktern bald konkretern Formen dargestellt wird. Wie alle Zahlen in der Monas, alle Radien im Centrum, so erblicken wir in der Ursache des Alls alles, auch das Entgegengesetzte, auf eingestaltige, geeinte Weise (de div. n. 5, 6. 7). Es kann gesagt werden, daß Gott der überseiende, indem er den Seienden das Sein schenkt, sich gleichsam selbst vervielfältige und doch zugleich er selbst bleibe, Einer in der Vervielfältigung, bei allem aus sich Herausgehen auf überseiende Weise allem Seienden entnommen (div. n. 2, 11). Anderwärts wird der Übergang gemacht durch das Hervortreten des abstrakten Seins, der abstrakten Wesenheiten (Selbstwesen, Selbstleben ꝛc.), an welchen teilhabend alles Seiende ist (div. n. 11, 6; 5, 5) der Prinzipien, durch welches alles seiende wird (ebd. 5, 6), der in Gott präexistierenden schöpferischen Urbilder (Ideen, *παραδείγματα*), welche er mit den *προορισμοί* des Paulus gleichsetzt (ebd. 5, 8), und an welchem alles je nach seiner Stufe teilhat. Das Teilhaben aller Dinge am Sein ist aber zugleich Teilhaben am Guten und Schönen, welches mit dem wahren Sein eins ist; das überwesentlich Gute und Schöne ist Ursache aller Gutheit und Schöne und alles Teilhabens am Guten und Schönen (div. n. 4, 1 ff.), wobei aber entsprechend der Vorstellung des Teilhabens erinnert wird, daß zwischen der Ursache und dem Verursachten nicht das Verhältnis völliger Gleichheit (*ἐμφέρεια*) stattfinde, das Verursachte zwar nach seiner Fähigkeit die Bilder der Ursachen aufnehme, aber letztere überragend bleiben (ebd. 2, 8). Hier schließt sich die Proklus entnommene Ansicht vom Bösen an, welches, da alles Seiende als solches gut ist, nichts Seiendes sein kann, sondern nur Privation, Mangel, Minderung des Guten, Schranke oder Defekt am Guten (div. n. 4, 18 ff.). Wenn daher das All auf der einen Seite erscheint als Produkt des Guten, das, wie die Sonne vermöge ihres Seins alles erleuchtet, die Strahlen der ganzen Güte ausgehen läßt (div. n. 4, 1), so muß es andererseits nicht minder erscheinen als Produkt des Eindringens der differenzierenden Negation in die unterschiedslose Einheit des Absoluten, ohne welche nicht irgend etwas wäre, es also auch kein harmonisches All gäbe, die aber immer am Guten, sofern es nicht absolut gut ist, haftet, für Gott aber, in dem alle Unterschiede aufgehoben sind, nicht existiert. Gott kennt das Böse als Gutes (sofern es gut), und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes wirkende Kräfte (4, 20). Dem entspricht, daß das Universum sowohl unter den Gesichtspunkt des Bestandes in Gott als erster Ursache gestellt wird, als, in seiner Endlichkeit und Geschiedenheit von ihm vorgestellt, unter den Gesichtspunkt jedoch der Bewegung zu Gott als dem Grunde und Ziele aller Kreatur (div. n. 1, 5; vgl. cael. hier. 4, 1). Beide Gesichtspunkte, der der Ableitung und der Zurückführung des Abgeleiteten, spielen schon ineinander, wenn Gott als Gerechtigkeit gepriesen wird, weil er allem nach Würdigkeit Ebenmaß und Schönheit austeilt, alles unverworren auseinander hält und die Ursache der Eigenthätigkeit eines jeden ist, als Friede, weil er Vereiniger von allem, Vollbringer der allg. Eintracht und Zusammenstimmung, Einung (und doch unter Wahrung der Besonderung) ist, und als Heil, weil er alles dem Schlechteren rettend entreißt. Besonders aber tritt nun in der Anschauung der Hierarchie das Ineinander jener beiden Gesichtspunkte: absteigende Ableitung der Kette der Wesen und Vermittlung zum Aufsteigen aller Dinge zur Einung mit Gott deutlich hervor. Die höchsten geistigen Einzelwesen sind gleichsam im Vorsaal der überwesentlichen Dreiheit und haben von ihr und in ihr das Sein und das Gottgestaltigsein (div. n. 5, 8). Vermöge der Strahlen göttlicher Güte bestehen alle diese intelligiblen (immateriellen) und intelligenten (jedoch auf überweltliche Art denkenden, vgl. de cael. hier. 2, 4) Wesen, haben unwandelbares Leben, rein von allem Verderben, frei von allem Fluß der Dinge: hingewendet zur göttlichen Gutheit haben sie daher Sein und Wohl-Sein, und indem sie jene in sich nach Möglichkeit abbilden, sind sie sowohl

selbst gutgestaltig, als sie auch denen unter ihnen (den Nächstverwandten) von dem Guten mitteilen (de n. 4, 1). Wenn alles Seiende je nach seinem Maße teil hat an der Vorsehung, welche aus der überwesentlichen und allverursachenden Gottheit hervorquillt, so übt immer die je höhere Ordnung dieser Geister diese Vorsehung für die folgende aus, wird für dieselbe, wie dann weiter die Engel wieder für die tiefer stehenden (menschlichen) Geister, Offenbarer der Gottheit, die an sich verborgene göttliche Gutheit nach ihrem Maße ausprägend, Verkündiger des göttlichen Schweigens (*ἄγγελοι — ἐξαγγέλλειν*), welche das Geringere zum Bessern hinaufführen (ebd. 4, 2). Dies nun der Grundgedanke der himmlischen Hierarchie, wie der Vf. seine Schrift über die höheren Geisterordnungen bezeichnet. Hierarchie ist eine heilige Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, die dem Gottartigen, soviel erreichbar, ähnlich macht, und entsprechend den ihr von Gott eingegebenen Erleuchtungen zur Gottnachahmung hinaufführt; sie wird in einer heiligen Gesetzmäßigkeit ausgeübt durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung des je niederen durch das je höhere. Die Engelwesen, welche die Stufenleiter der himmlischen Hierarchie bilden, werden von der Theologie (der hl. Schrift) mit 9 Namen genannt, welche der göttliche Hierotelest Hierotheus in 3 Triaden geteilt habe. Es sind, von oben nach unten genannt: 1. Seraphim, Cherubim, Throne; 2. Herrschaften, Mächte, Gewalten; 3. Fürstentümer, Erzengel, Engel, welcher letzte Name im weiteren Sinne auch von allen gebraucht wird (so de cael. hier. 7—9, aufsteigend: ebd. 1, 2).

An das System der himmlischen Hierarchie schließt sich das der irdischen, nämlich kirchlichen an. In die allgemeine religions-philosophische Anschauung von der Kette der Wesen, die von Gott herabreichen und zugleich durch ihre Vermittlung das je niedere mit dem je höheren wieder verknüpfen, wird nämlich die Vorstellung von einer positiven, geschichtlich vermittelten, und durch heilige Institutionen sich vollziehenden Erlösung eingefügt. Gott ist Heil und Erlösung auch in dem Sinne, daß er nicht bloß das Seiende davor bewahrt, ins Nichts zu fallen, sondern auch, was ins Fehlerhafte ausgeglitten ist und durch Mißbrauch der verliehenen Willensfreiheit (div. nom. 4, 18), Verringerung des ihm eigentümlichen Guten erlitten hat, wieder erlöst, das Mangelnde ersetzt und die Schwäche väterlich übersieht (div. n. 8, 9). Es wird daher auch das Herabsinken des Menschen in Unvernunft und Leidenschaft betont, so daß er statt des Ewigen das Sterbliche ergriffen. Hier setzt der Gedanke göttlicher Heilsveranstaltung ein. Wenn das Volk Israel allein göttlich erleuchtet wurde, die anderen Völker zu den nichtigen Göttern abirrten, so liegt das an den letzteren selbst, nicht an den Engeln, denen die Leitung der Völker übertragen ist (hier. cael. 9). Doch hört deswegen die von jenen göttlichen Lichtern ausgehende Ausstrahlung des Guten nicht auf; aber die Ungleichheit des geistigen Auges macht, daß die übervolle Lichtspendung der väterlichen Güte, sei es ganz wirkungslos bleibt, sei es nur in verschiedenen Graden aufgenommen wird. Die besondere Offenbarung bestand in stets (auch beim Gesetz und wo Theophanien erzählt werden) durch Engel vermittelten Kundgebungen. Eine entscheidende Bedeutung behält aber im Zusammenhang mit den unter den Gesichtspunkt von Mysterien gestellten kirchlichen Institutionen die Menschwerdung. „Jesus" ist zunächst die Ursache von allem, welche alles erfüllt und in allem die Teile mit dem Ganzen zusammenstimmend erhält (div. n. 2, 10); er ist der überhimmlischen Wesen überwesende Ursache (cael. hier. 4, 4); ist, wie man sagen kann, das überwesentliche Eine selbst, aber doch, vermöge der trinitarischen Differenzierung in seiner Hinwendung zur Weltwirksamkeit, daher bezeichnet als überwesentlicher Jesus (myst. th. 3; vgl. ep. 4), Gott Logos, überwesentlicher Logos (div. n. 2, 6), urgöttlichster und überwesentlicher Geist (*νοῦς*), der aller Hierarchie und Theurgie Prinzip, Wesen und urgöttliche Kraft sei (eccl. hier. 1, 1). Die höchsten himmlischen Geister sind von ihm derart erleuchtet, es ist ein Vorzug derselben, am unmittelbarsten der Anschauung der heiligen dreifachen Schöne und der Gemeinschaft Jesu gewürdigt zu sein (cael. hier. 7, 2). Allein es bleibt nicht bei diesem hierarchischen Hindurchwirken des Göttlichen durch alle Sphären. Die Engel sind zwar die ersten, welche in das Mysterium der Menschenliebe Jesu eingeweiht werden, und es nun weiter übermitteln, daher auch der Menschgewordene gemäß der von ihm selbst gesetzten Ordnung Engelweisungen empfängt, andererseits auch selbst die Rolle eines Engels ausübt, verkündend, was er vom Vater gehört. Aber zu diesem vermittelten Hereinwirken in die Menschheit, tritt ein Hereinkommen des Überwesentlichen, ein urgöttliches und unaussprechliches Mysterium der Gottgestaltung in Maria (*θεοπλασία* cael. hier. 4, 4; div. n. 2, 9), schlechthin unbegreiflich und doch das Offenbarste der ganzen Theologie (offenbar, weil in die irdische Wirklichkeit tretend); Jesus subsistiert unter uns vollkommen und ohne Veränderung (*ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ*

ἀναλλοίωτος ὕπαρξις div. n. 2, 3). Der Überwesentliche ist dadurch menschlich wesenhaft geworden (*οὐσίωται* myst. th. 3; div. n. 2, 10; 2, 6; ep. 4). Betont wird dabei a) daß durch dies Eingehen in irdische Realität die Überwesentlichkeit nicht aufgehoben, überhaupt keiner Verwandlung, Veränderung, Verendlichung unterworfen wird (*ἀμεταβόλως*, cael. h. 4, 4, *ἀναλλοιώτως* und *ἀσυγχύτως* div. n. 1, 4. 2, 3. 10; eccl. hier. 3, 3, 11. 12. 13); b) daß es wahrhaft menschliche Natur oder Substanz ist, in der er sich sein Wesen schafft, aus welcher (*ἐξ ἡμῶν*) er in der Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις*, eccl. hier. 3, 3, 13) gestaltet (*εἰδοποιούμενον*) wird, und ein Eintreten — nur auf sündlose Weise — in wahrhafte Teilnahme aller unserer Zustände; und c) daß er auch in unseren physischen Zuständen überphysisch (*ὑπερφυής*) war, in denen des Wesens überwesentlich, indem er alles Unsre von uns, aber auf uns überragende Weise hatte (div. n. 2, 10). Im Kontrast der Ausdrücke sich überbietend, schildert Dionysius (ep. 4), mit Beziehung auf die wunderbare Geburt, das von den Gesetzen der Schwere unberührte Wandeln auf dem Meere (vgl. *ὑπερφυὴς φυσιολογία* Jesu, div. n. 2, 9) u. a. Wunder, wie er wahrer Mensch und doch über die Menschheit erhaben: er war auch nicht Mensch, nicht als wäre er gar nicht Mensch, sondern als aus Menschen doch übermenschlich; und fürderhin nicht etwa göttlicher Weise (*κατὰ θεόν*) das Göttliche ausführend, menschlicher Weise das Menschliche, sondern eines menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit uns (in seinen Erweisungen) darstellend (*καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν* ep. 4). Diese in der Dogmengeschichte wichtig gewordene Wendung zeigt, daß nicht die Menschwerdung selbst zu einem Schein herabgesetzt werden soll, wenn in demselben Zusammenhang gesagt wird, für die tiefere Einsicht erhalte alles in betreff der Philantrophie Jesu positiv Ausgesagte die Kraft und Bedeutung überragender Verneinung (*ὑπεροχικὴ ἀπόφασις*); vielmehr nimmt nur das Göttliche in Christus so menschliche Wirklichkeit an, daß dies Menschliche damit zugleich über sich selbst hinausgehoben und vergottet wird. Evangelium ist nun die Verkündigung, daß Gott nach seiner Güte zu uns herabgekommen und durch Vereinigung mit sich wie durch Feuer das Geeinte sich verähnliche, je nach der Fähigkeit eines jeden für die Vergottung (eccl. hier. 2, 2, 1). Die Menschen waren abgefallen vom wahren Leben und an die böswilligen Dämonen als vermeintliche Götter hingegeben. Die herabsteigende Menschenliebe Gottes, welche auf unsündliche Weise das Unsere annimmt, macht uns des Ihrigen teilhaftig. Christus hat, wie die verborgene Überlieferung (die mündliche Tradition) sagt, aufgelöst die Macht der apostatischen Menge (d. i. der Dämonen) über uns, und zwar nicht durch einen Machtakt, sondern in Gericht und Gerechtigkeit, d. h. durch einen Rechtshandel mit dem Teufel, dem Haupt der Dämonen (schon Maximus verweist auf Gregor v. Nyssa, Or. cat. 22; für die Abhängigkeit des D. von Gregor überhaupt vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa I, Münster 1896); er hat unsern dem Tode und Verderben hingegebenen Zustand ins Entgegengesetzte umgewandelt, unser Dunkel erleuchtet, unsere Gestaltlosigkeit in Schöne umgewandelt, das Haus unserer Seele von den abscheulichsten Leiden und Befleckungen gereinigt und uns jene überirdische Erhebung (*ἀναγωγή*) gezeigt (eccl. h. 3, 3, 11). Wie das Opfer der Eucharistie uns die heilige Theurgie Jesu vergegenwärtigt (ebd. 12), so erinnert auch die Salbung in Kreuzesform (ebd. 4, 3, 10) daran, daß Jesus selbst bis zum Tode des Kreuzes um unserer göttlichen Geburt (*θεογενέσια*) willen sich versenkt habe vermöge eben jenes göttlichen und unüberwindlichen Herabsteigens, indem er die nach dem geheimnisvollen Wort auf seinen Tod Getauften aus der alten Verschlingung des Verderben schaffenden Todes herauszog und erneute zu göttlichem und ewigem Bestand.

Alle Heilswirkung ist aber nun für den Einzelnen bedingt durch die Unterstellung unter die Weihen der kirchlichen Hierarchie, welche wie die himmlische ausgeht von dem urgöttlichen Nus als Prinzip aller Hierarchie und Gottwirkung (*αὐτὸς Ἰησοῦς ὁ θεαρχικώτατος νοῦς ..., ἡ πάσης ἱεραρχίας, ἁγιασθείας καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις* eccl. h. 1, 1) und zum Ziel die Liebe zu Gott und Göttlichem, Erkenntnis des Seienden, Schauung, Einung und Vergottung hat. Wenn die Weihen der immateriellen Geister reine und unmittelbarere Kenntnis Gottes geben, so bedarf es für den Menschen der symbolischen Verhüllung. Die Hierarchie des alttestamentlichen Gesetzes erzog durch dunkle Bilder und Rätsel zum geistlichen Gottesdienst, und fand in der kirchlichen Hierarchie ihre Erfüllung. Diese steht in der Mitte zwischen der himmlischen und der gesetzlichen, an der Art beider partizipierend, und ist wesentlich basiert auf die Schrift (die gottgeweihten Sprüche sind die *οὐσία* unserer Hierarchie) und die auf noch geistigere Weise aber doch unter sinnlichen Symbolen sich vollziehende Überlieferung. Die Apostel müssen das Übersinnliche in sinnlichen

Bildern durch schriftliche und ungeschriebene Weihen mitteilen, nicht bloß wegen der Profanen (denen bleiben auch die Symbole unzugänglich), sondern weil unserem Standpunkt die sinnliche Vermittlung notwendig ist. In jedem hierarchischen Geschäft sind zu unterscheiden 1. die hl. Weihen, das was vollbracht wird, 2. die Weihenden, Mysten, 3. die, welche geweiht werden. Die Weihen sind a) die Taufe, das Symbol der Wiedergeburt, vollzogen an denen, welche bereit sind, durch die Hierarchie zur Gottähnlichkeit sich führen zu lassen, bestehend in Reinigung und Erleuchtung (*φωτισμός* als Anfang aller göttlichen *φωταγωγία*), notwendige Grundlage für die Liebe zu Gott; b) Kommunion (*σύναξις*), Symbol dessen, daß Jesus uns seiner urgöttlichen Einheit verbinde, denn die Erleuchtung führt zur Einung, c) Salbung, wie die Kommunion vollendend (das bei allen Weihen gebrauchte Salböl, *μύρον* bed. den heil. Geist). Der Stand der Weihenden besteht aus den drei Stufen: a) Hierarch (d. i. Bischof), b) Hiereus (Priester-Presbyter), c) Liturg (d. i. Diakon); durch den letzten wirken die reinigenden, durch den zweiten die erleuchtenden, durch den ersten die vollendenden Kräfte der Hierarchie, doch hat der Myste der höheren Stufe immer auch die Kräfte der niederen. In der Ordnung derer, die geweiht werden (von den Priestern zur Vollendung geführt werden, ohne selbst zu leiten), werden unterschieden a) die untersten, welche, unter dem Liturgen stehend, erst gereinigt werden (noch nicht an der Feier der Geheimnisse teilnehmen: Büßende, Besessene, Katechumenen); c) die, welche erleuchtet werden, die christlichen Laien, von den Priestern geleitet; c) die Therapeuten, d. i. Mönche, welche durch die Hierarchie zur Vollkommenheit geführt werden, und ein ungeteiltes ganz auf das Eine gerichtetes Leben führen. Endlich wird noch das Mysterium der heilig Entschlafenen (Totenbestattung) behandelt.

Für die Umgestaltung der anatolischen Kirche zu einem Mysterienkult ist D. von maßgebender Bedeutung geworden, indem er dafür die systematische Grundlage schuf. Er hat zuerst im Zusammenhang jene Gedanken ausgesprochen, welche das Christentum dieser Kirche fortan bestimmten und sein Wesen wie durch *μάθησις* so vor allem durch *μυσταγωγία* (Photius) charakterisiert sein ließen. **(W. Möller †) N. Bonwetsch.**

Dionysius Exiguus, gest. vor 544. — Cassiodor, Institutiones divinarum et saecularium litterarum I 23; MSL 70, 1137 f.; J. A. Fabricius, Bibliotheca latina, Bd I, Florentiae 1858 S. 448—452; L. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Bd 2, Berlin 1826; Fr. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters, Bd 1, Graz 1870, S. 422 bis 440; O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894 S. 581 ff.

Aus dem herzlichen Nachruf, den Cassiodor seinem Freunde widmet, erfahren wir, daß Dionysius von Geburt ein Scythe war, aber die längste Zeit seines Lebens in Rom als Mönch lebte. Schon am Ende des 5. Jahrhunderts, kurz nach dem Tode des Gelasius, muß er dort angelangt sein und er ist dageblieben, wie es scheint, bis zu seinem Tode. Wenn spätere Zeugen ihn Abt nennen, so ist daraus wohl noch nicht zu schließen, daß er einem Kloster vorgestanden hat. Von großer Schriftkenntnis, bibelfest in Wort und That, ein Meister in allen Mönchstugenden, vor allem in der Demut — die zu bezeugen er sich den Beinamen Exiguus beizulegen pflegte —, kurzum ein heiliger Mann, war er doch auch nicht ohne weltmännische Gewandtheit, teilte Cassiodors wissenschaftliche Bestrebungen, las mit ihm die Dialektik, und bekleidete lange Jahre ein Lehramt, dessen Erfolge nicht minder hoch gepriesen werden als seine Möncherei. Seine vollständige Beherrschung des Griechischen wie des Lateinischen machte ihn zum geborenen Vertreter griechischer Wissenschaft im Abendlande; als Übersetzer spielt er eine bedeutende Rolle im Kirchenrecht und in der christlichen Chronologie, in der Geschichte des Mönchtums und in der Dogmengeschichte. Er hat mehrfach den Päpsten gedient, und seine wissenschaftlichen Arbeiten sind bald nach seinem Tode von der römischen Kirche acceptiert worden; trotzdem scheint er sich zu Lebzeiten schwere Konflikte zugezogen zu haben. Wenn Cassiodor berichtet, daß er erst nach seinem Tode in den Frieden der Kirche aufgenommen sei, so wird man daran denken müssen, daß er, selbst ein Mönch und ein Scythe, jenen „scythischen Mönchen" nahegestanden hat, die 519 und 520 in Rom ihre theopaschitische Formel vertraten; ihnen zu Liebe hat er auch den Proclusbrief an die Armenier, und vielleicht noch manches andere Stück, übersetzt. Seine Werke sind folgende: 1. Eine Konziliensammlung hat Dionysius selbst in zwei Redaktionen herausgegeben. Beide setzen sich zusammen aus einer eigenen Übersetzung von 50 apostolischen Kanones, eines griechischen Korpus von 165 Nummern, das die Konzilien von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea, Konstantinopel umfaßte, und der 27 Kanones von Chalcedon (c. 28—30 fehlen!), sowie den 21 Kanones

von Sardica und den Beschlüssen von Karthago 419. Sie unterscheiden sich durch die verschiedene Stellung der Chalcedonensia und die in der zweiten Redaktion vollständigere Fassung der Akten von Karthago. — Beide Redaktionen sind dem Bischof Stephanus von Salona gewidmet, der fälschlich in das Jahr 527 gelegt wird (nach D. Farlati, Illyricum sacrum, II 158 f.). Er muß eher Bischof gewesen sein; denn eine spätere Übersetzung der griechischen Kanonen, von der die allein erhaltene Vorrede Kunde giebt, war dem Papst Hormisdas (514—523) gewidmet; die beiden Redaktionen, welche die ältere Übersetzung enthalten, wird man also in den Anfang des sechsten, oder gar die letzten Jahre des fünften verlegen müssen. Schon Cassiodor bezeugt den Gebrauch der Sammlung in der römischen Kirche. Die zweite Redaktion MSL 67, 139—230. Vgl. Maaßen I 425—431. 960—962. 964 f. und unten den Art. Kanonensammlungen. — 2. Längere Zeit nach der zweiten Redaktion der Konziliensammlung ist die Dekretalensammlung entstanden, die älteste Sammlung dieser Art. Sie enthält ein Sendschreiben des Siricius von Rom (384—398) in 15 Kapiteln, 21 von Innocenz I., eins von Zosimus, 4 aus der Zeit Bonifaz' I., 3 des Cölestin, 7 Leos I., eins des Gelasius, und ein Sendschreiben Anastasius' I. Die Abfassung der Sammlung wird man daher am ersten in die Zeit des Symmachus verlegen (498—514). Gewidmet ist sie dem römischen Presbyter Julian tituli S. Anastasiae, demselben, der die Beschlüsse der römischen Synode von 501 unterschrieb (Mansi VIII 236 f.). Auch diese Sammlung ist sofort von den Päpsten in Gebrauch genommen worden; citiert wird sie zuerst 534. Text MSL 67, 231—316. Vgl. Maaßen I 431—436. 962—964. — 3. Die Ostertafel, eine Fortführung der 95jährigen Ostertafel des Cyrill von Alexandrien, die mit dem Jahre 531 ablief. Im Jahre 525 nahm Dionysius dessen Arbeit auf, wiederholte den letzten 19jährigen Cyklus des Cyrill, und fügte von 532 an noch fünf weitere hinzu. Damit führte er die seit dem Nicänum im Orient gebräuchliche, alexandrinische Osterberechnung in die lateinische Kirche ein, die bis dahin dem 84jährigen Cyklus des Victorius folgte, und erwarb sich damit kein geringes Verdienst um die Einheit der Kirche. Er zählte die Jahre nicht mehr nach Diokletian, dem gottlosen Verfolger der Christen, sondern ab incarnatione Domini, und ist damit der Urheber der christlichen Zeitrechnung. Christi Geburt verlegte er — bekanntlich falsch — in das Jahr 754 a. U. c. und zwar auf den 25. Dezember des ersten Jahres seiner Ära; als den Tag der incarnatio betrachtete er den 25. März. Sein Ostercyklus ist bald von Rom acceptiert worden, dann auch im übrigen Italien (vgl. die Ostertafel auf Marmor in der Sakristei des Doms von Ravenna, Photographie Ricci 202), gegen Schluß des 6. Jahrhunderts in Gallien, zuletzt, seit 729, von der britischen Kirche. Zur Zeit Karls des Großen war die „dionysische" Berechnung, wie man sie im Westen nannte, in der ganzen Kirche in offiziellem Gebrauch. Text des Liber de paschate MSL 67, 483—583 mit der Epistola prima de ratione paschae als praefatio; die praefatio noch einmal 19—23. Die Epistola secunda de ratione paschae a. 526, MSL 67, 23—28 und noch einmal 513—520, ist ein Brief an seine Kritiker, die Anhänger des alten Ostercyklus des Victorius. Vgl. Ideler II 260. 285 ff. 366; G. B. de Rossi, Inscr. christ. I p. XCVI sq. und unten den Artikel Ostercyklus. — 4. Proterius von Alexandrien (451—457) an Leo I. von Rom (440—461) Epistola de ratione paschali übersetzt. Text MSL 67, 507—514. Vgl. Ideler II 267—269. — 5. Vita Pachomii abbatis Tabennensis, übersetzt und einer hochstehenden Dame gewidmet. MSL 73, 227—272. — 6. Proclus von Konstantinopel Ad Armenos de fide epistola a. 435, übersetzt. MSL 67, 407—418. Vgl. Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca IX 511. — 7. Desselben Proclus, damals noch von Cycicus, In incarnationem Domini nostri Jesu Christi, quod Deipara sit beata virgo Maria, et ex ea natus, neque Deus tantum, neque purus homo, sed Emmanuel, inconfuse et incommutabiliter Deus et homo, a. 429 soll von Marius Mercator, nicht von Dionysius, übersetzt sein. MSL 48, 775—781. — 8. Gregor von Nyssa De creatione hominis übersetzt. MSL 67, 347—408. — 9. Marcell von Emesa De inventione capitis Joannis baptistae a. 453, übersetzt. MSL 67, 419—454. — 10. Cyrill von Alexandrien Epistola synodica contra Nestorium mit den 12 Anathematismen a. 430. MSL 67, 9—18. Nach Maaßen I 130—136 hat Dionysius bei dieser Übersetzung ein grobes Plagiat begangen, indem er zwei bereits vorhandene Versionen abwechselnd benutzte, in der Vorrede aber versicherte, daß er die erste Übersetzung liefere. — 11. Zwei Briefe Cyrills von Alexandrien an Succensus Adversus Nestorianam perfidiam übersetzt, noch unediert. So nach Ant. Possevinus, Apparatus sacer I (1608) 475. — 12. Libellus, quem dederunt apocrisiarii Alexandrinae

ecclesiae legatis ab urbe Roma Constantinopolim destinatis a. 497. Vgl. Maaßen I 374f. — 13. Die lateinischen Aktenstücke aus der Zeit der Eutychianischen Streitigkeiten, die im Spicilegium Casinense I 1—189 publiziert sind, sollen nach A. M. Amelli von Dionysius zusammengestellt sein. Vgl. Guerrino Amelli, Leone Magno e l'oriente, Roma 1882. **Hans Achelis.**

Dionysius (Rickel) der Karthäuser, gest. 21. März 1471. — Hauptquelle für sein Leben ist die von dem Karthäuser Dietrich von Loer (Loherius de stratis, gest. 1554) verfaßte Lebensbeschreibung, Köln 1530, abgedruckt u. a. in den AS März II, 245ff. (mit einigen andern Nachrichten), in den Ephemerides Ord. Carth. Monstrolii 1890, I, 294ff., und jetzt Opp. omn. I. XXIII—XLVIII. Eine Bereicherung finden die Mitteilungen Loers kaum in den Annales Ord. Carth. von Le Couteulx (herausgeg. erst 1890) VII, 503ff., eher bei Tromby, Storia critica del patriarca Brunone e del suo ordine Carthusiense, Neapel 1773ff. Tom. VIII u. IX a. v. O. Vgl. auch Dorland, Chron. Cartus, Köln 1508. Spätere Biographien, zum Teil stärker legendarisch als die von Loer: Campanini, il dottor estatico, Venedig 1736; Cassani (S. J.) admirable vida .... del P. D. Dionysio, Madrid 1738; Dinbani, Vita del B. Dionisio, Siena 1782. — Wichtig: Welters Denys le Chartreux, Roermonde 1882 und Mougel, D. l. Ch., Montreuil s. Mer 1896. — S. ferner: W. Moll, Johannes Brugmann, Amsterdam 1854, I, 70—81; derselbe, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming 1864ff. (deutsche Bearbeitung von Zuppke, Leipzig 1895) a. v. O.; K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters IV, 1, 134—137, 206—262 (Wien 1887); O. Zöckler, D. der Karthäuser in ThStK. 1881, S. 648ff. — Von den überaus zahlreichen Schriften des D. sind wenige im 15., die meisten im 16. Jahrh. gedruckt worden. Die in Köln 1530 begonnene, größtenteils bei Quentel, zum Teil auch bei Soter und Novisian erschienene Ausgabe in Folio umfaßt die exegetischen Schriften, die Kommentare zu Lombardus, Dionysius Areopagita u. a., die Predigten und einen großen Teil der kleineren Schriften, ist aber nicht zum Abschluß gekommen, doch sind die in ihr nicht enthaltenen Schriften zum Teil besonders gedruckt worden. Im 17. und 18. Jahrh. haben es die Karthäuser nur zu Verhandlungen über eine neue Ausgabe gebracht. Begonnen ist eine solche erst neuerdings (1896) mit der Absicht größter Vollständigkeit: D. ecstatici Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum S. Ord. Cartusiensis, Monstrolii, 4°. Bisher sind 3 Bände erschienen, die den Bibelkommentar bis zu Ende des ersten (nach Vulg. dritten) Buchs der Könige enthalten.

Dionysius van Leeuwen (über seine Familie s. Mougel S. 7) wurde 1402 oder 1403 in dem Dorfe Rickel zwischen St. Trond und Looz in der belgischen Provinz Limburg und der Diöcese Lüttich geboren. Früh von lebhafter Wißbegierde beseelt, hatte er schon eine tüchtige wissenschaftliche Bildung erworben, als er, 18 Jahre alt, sich entschloß, Karthäuser zu werden. Die besonderen Gründe dieses Vorhabens sind nicht bekannt, es ist aber daran zu erinnern, daß die Gegend seines Geburtsortes rings mit Klöstern besetzt war, unter denen sich auch die Karthause Zeblem befand. Man riet ihm, seiner Jugend halber, zuvor Theologie zu studieren, und so erwarb er zu Köln, noch nicht 21 Jahre alt, die Magisterwürde. Jetzt fand er Aufnahme in der Karthause zu Roermonde. Den strengsten Anforderungen des Ordens genügend oder sie überbietend, setzte er zugleich mit unermüdlichem Eifer seine Studien fort; durch Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und sittlichen Ernst ausgezeichnet, erwarb er ein hohes Ansehen bei den Zeitgenossen, stand mit weltlichen und mit Kirchenfürsten in Verbindung und wurde von ihnen um Rat gefragt. Als der Kardinal Nikolaus von Cues im Jahre 1451 Deutschland als Legat bereiste, wählte er ihn zu seinem Begleiter (s. Scharpff, Der Kard. und B. Nik. Cusa, 1843, S. 176; Düx, Der deutsche Kard. v. Cusa, 1847, II, 28). Damals hat D. die (verlorene) Schrift de munere et regimine legati verfaßt, und ebenso hat er im Sinne des Cusaners nach dem Falle Konstantinopels in einer epistola ad principes catholicos zu einem Unternehmen gegen die Türken aufgefordert, auch zu Schriften zur Widerlegung des Islam ist er von Nikolaus veranlaßt worden (s. des Nik. v. C. Widmung an Pius II. vor der Cribratio Alcorani); leider ist der Briefwechsel beider Männer, abgesehen von ein paar Widmungsschreiben des D., verloren (vgl. Mougel S. 61 Anm. 1).

Im Jahre 1459 gelang es ihm, zwischen dem Herzog Arnold von Geldern und dessen rebellischem Sohne Adolf zu vermitteln und dadurch dem ausgebrochenen Bürgerkrieg ein Ende zu machen (s. Mougel S. 51f.). Unter außerordentlich schwierigen Verhältnissen leitete er in den Jahren 1466—1469 die Gründung einer neuen Karthause zu Herzogenbusch; die letzten Lebensjahre brachte er wieder zu Roermonde zu. Er starb im Geruche der Heiligkeit, und im Anfang des 17. Jahrh.s hat Heinrich von Kuick, B. von Roermonde, sich um seine Heiligsprechung bemüht, doch blieb nach dessen Tode die Sache liegen.

D. ist eine nicht ganz mit Recht lange fast in Vergessenheit geratene Persönlichkeit, einer der ernstesten Vertreter einer Besserung des religiösen und kirchlichen Zustandes im 15. Jahrhundert, soweit sie im Rahmen des überlieferten Kirchentums denkbar war. Mönch mit Leib und Seele verteidigt er (de praeconio ordinis Carthusiensis) die ganze Strenge der Karthäuser. Er selbst hat eine Askese geübt, wie sie nur einem Manne von eisernem Kopf und ehernem Magen, wie er sich bezeichnete (Opp. I, XXVI), ohne Schaden der leiblichen und geistigen Gesundheit möglich war; seinen höchsten Genuß fand er in ekstatischen Zuständen, die ihm ganz gewöhnlich waren und in denen er mit dem Jenseits, namentlich mit den in dem Fegefeuer befindlichen Seelen, zu verkehren glaubte (a. a. O. XXVI. XXXIV. XXXVI), daher auch der ihm oft beigelegte Name Dr. ecstaticus. Aber dieser Ekstatiker und Visionär war zugleich einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit, ein genauer Kenner der kirchlichen Verhältnisse und ein Schriftsteller von großer Vielseitigkeit und erstaunlicher Fruchtbarkeit. Als solcher kommt er auch für uns noch in Betracht.

Ein Verzeichnis seiner Werke, von ihm selbst aufgestellt, von Loer vervollständigt, ist später mehrfach abgedruckt worden und jetzt wieder herausgegeben in den Opp. I. L—LXX (vgl. auch die anders geordnete Übersicht bei Mougel S. 79—84); es umfaßt hier 187 Schriften, von denen bei weitem die meisten sich erhalten haben und mit wenigen Ausnahmen auch im Druck erschienen sind. Ihr Umfang ist für die neue Ausgabe auf 45 starke Quartbände (ohne die Beigaben) veranschlagt. Sie umfassen das ganze Gebiet der Theologie, soweit es damals behandelt wurde mit Ausnahme der Kasuistik. Ihr Wert ist freilich ein bedingter. D. ist kein schöpferischer Geist, es fehlt ihm zwar nicht an Urteil, aber an Originalität; seine wissenschaftlichen Arbeiten erscheinen zum größten Teile als reiche beurteilende Sammlungen dessen, was Frühere gesagt haben, ein Verhältnis, das er in keiner Weise zu verhüllen sucht. Wohlthuend wirkt die ernste Frömmigkeit des Mannes und das überall ersichtliche Streben, der Belehrung und Erbauung der Leser zu dienen, wie er sich denn deshalb auch absichtlich einer schlichten Schreibweise bediente (vgl. seine Äußerungen z. B. im prooemium in psalmos und im prologus in Joh. Cassianum; Dupin, Controv. du XV siècle I, 350 bezeichnet ihn als einen der lesbarsten Schriftsteller).

Höchst umfangreich, aber für uns von dem geringsten Interesse sind seine exegetischen Schriften. Außer einigen spezielleren Arbeiten, wie dem den Inhalt der paulinischen Briefe zusammenfassenden Monopanton (9. Aufl. zuletzt Paris 1642) hat er sämtliche Bücher der heil. Schrift ausführlich erklärt. Er schöpft in weitestem Umfange aus den früheren Auslegern (Blomevenna sagt in der Widmung der Ausgabe von 1533: es sei gleichsam zum Sprichwort geworden qui Dionysium legit, nihil non legit) und folgt dem gewöhnlichen dogmatisierenden Verfahren mit Anwendung des Allegorisierens auf dem Gebiete des AT.s. Gefördert hat er die Schriftauslegung nicht.

Von etwas größerer Wichtigkeit ist sein Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus (Köln 1534, Venedig 1584, 4 Bde Fol.), den Werner neben dem des Capreolus für die bedeutendste Erscheinung dieser Art aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts erklärt. Produktive Gedankenarbeit in größerem Maße darf man freilich auch hier nicht erwarten; es ist charakteristisch, daß D. selbst seinem Werke den Namen Collectanea giebt und sagt (Opp. I. LV) scripta scholasticorum famosissimorum reduxi in unum. Doch berichtet D. nicht bloß, sondern trifft mit eingehender Erwägung der Gründe seine Entscheidung, und zwar ohne sich dabei einer Schule unbedingt anzuschließen. Giebt er auch häufig der Ansicht des Thomas den Vorzug und neigt seiner ganzen Richtung nach mehr zu diesem als zu Skotus oder den Nominalisten, so ist er doch kein eigentlicher Thomist und scheut sich nicht, in anderen Punkten dem Aquinaten zu widersprechen, namentlich weicht er oft, wo bei Thomas aristotelische Auffassung vorherrscht, von derselben zu Gunsten der neuplatonisch-dionysischen ab, wie denn seine Hinneigung zur Mystik sich auch hier vielfach bemerkbar macht. Daß ihm die Theologie wesentlich Schriftweisheit, notitia scripturarum, ist, entspricht der Anschauung des mittelalterlichen Katholicismus im Unterschiede von dem nachtridentinischen. In Wirklichkeit ist freilich auch bei ihm die kirchliche Tradition maßgebend. Gegen Durandus u. a. verteidigt D. den Charakter der Theologie als Wissenschaft, sofern sie einen, wenn auch nicht vollkommenen geistigen Einblick in die durch den Glauben erfaßte Wahrheit vermittelt. Hinsichtlich ihres Zweckes verbindet er mit Ägidius Romanus die Bestimmungen von Thomas, Skotus und Bonaventura; der nächste Zweck ist der praktische, den Weg zum Heil zu zeigen, ihm ordnet sich der spekulative über, sofern das theologisch spekulative Erkennen in gewissem Maße

das jenseitige Schauen vorausnimmt, die Spekulation bleibt aber bei der bloßen Einsicht nicht stehen, sie führt auf ihrer Höhe zu der Affektion, der cognitio secundum gustum, als der obersten Stufe. Ebenfalls mit Ägidius bemerkt er: da der Gegenstand der Theologie die Fassungskraft des Menschen in seinem irdischen Zustande übersteige, gelange die Theologie nicht zu demselben Grade theoretischer Gewißheit wie die natürlichen Wissenschaften, dafür aber erfreue sie sich einer höheren Art der Gewißheit, nämlich der certitudo adhaesionis, sodaß nur für die Wahrheiten der Theologie, nicht für die einer anderen Wissenschaft der Mensch sein Leben lassen mag. Von dem reliösen Ernst des D. zeugt eine Aeußerung in betreff des habitus caritatis; Thomas von Aq. hatte eine Minderung dieses habitus hinsichtlich seiner Tiefe und des Eifers seiner Bethätigung für möglich erklärt, ohne daß dadurch das Wesen desselben berührt werde, und diese Ansicht wurde von vielen geteilt, D. aber bekämpft sie mit exegetischen und psychologischen Gründen und warnt nachdrücklich vor der Gefahr der Lauheit in geistlichen Dingen, die von der Verschuldung einer Todsünde nicht weit entfernt sei (Sentt. I, 17 qu. 8 ff.). Mag aber D. auch hier und da eigne beachtenswerte Gedanken aussprechen, so liegt der Wert des Kommentars für uns doch viel mehr in den sehr ausführlichen und zuverlässigen Mitteilungen über die Ansichten der Lehrer des 13. Jahrhunderts, auch der weniger berühmten, deren Werke schwer zugänglich sind, sodaß er für das Studium der Scholastik ein nicht gering zu schätzendes Hilfsmittel bietet. Eine in der Form selbstständigere Darstellung der christlichen Lehre geben die 2 Bücher De lumine christianae theoriae. Indem wir andere dogmatische und apologetische Schriften des D. übergehen (vgl. dazu Zöckler S. 648 ff.), erwähnen wir, daß er die Ethik nicht nur in einer Summa de virtutibus et vitiis, sondern auch in einer Reihe die besonderen Stände betreffenden Abhandlungen De laudabili vita conjugatorum, De l. v. viduarum, De l. v. virginum, De vita militarium, De v. mercatorum u. a., und desgl. über die geistlichen Stände, Bischöfe, Archidiakonen, Kanoniker, Pfarrer (sämtlich gedruckt in den Opp. minora) behandelt hat. Was sich in diesen Schriften gesondert findet, hat er in den Hauptsachen, und zwar mit Hinblick auf die Verwendung in der Predigt, auf die Bitte seines Freundes, des ausgezeichneten Predigers Joh. Brugmann (s. d. A. Bd III, 507 ff.) zusammengefaßt in den 2 Büchern de regulis vitae Christianorum (Köln 1559. 1577), einem Sittenspiegel für alle Stände vom Papste an, dessen Bilder zu einer schweren Anklage gegen den entarteten Zustand der Christenheit werden (vgl. Moll, J. Brugmann S. 74—81). Alle diese Schriften sind von tiefem sittlichen Ernste getragen und haben oft etwas Ergreifendes; überhaupt möchte auf dem Gebiete der praktischen Ethik und Paränetik die Hauptstärke des D. liegen. Daß er auch als Prediger eifrig thätig war, beweist die Menge der von ihm erhaltenen Sermone. Freilich dürften diese und andere Schriften des D. auch besonders geeignet sein, den Unterschied zwischen der kirchlichen Frömmigkeit des späten Mittelalters in ihrer besseren Gestalt und der Luthers und der Reformation kenntlich zu machen. Nur ein Zug davon ist die überschwängliche Marienverehrung des D., s. die 4 Bücher De laudibus gloriosae virg. M. Opp. min. I. f. 264—320 und 4 Bücher De praeconio et dignitate M. ibid. II. f. 186—220; in der letzteren Schrift art. 13 f. 188 spricht er auch ihre Freiheit von der Erbsünde aus.

Aus der Beschäftigung des D. mit der Mystik ist u. a. ein ausführlicher Kommentar zu den Schriften des Dionysius Areopagita (Köln 1536. 1556) und des Joh. Klimakus (Köln 1540) hervorgegangen; auch eine Schrift Ruysbrocks hat er ins Lateinische übersetzt (de 12 beginis seu virginibus Deo devotis), das Mißtrauen Gersons gegen den Prior von Groenendal hat er nicht geteilt (Opp. min. I fol. 255). Daneben stehen eigene Schriften wie Inflammatorium divini amoris, De meditatione u. v. a.

Unter den Schriften des D. von eschatologischem Inhalt haben besonderen Anklang gefunden: De particulari iudicio et obitu singulorum (15 Aufll.) und De quatuor hominis novissimis (37 Aufll.). Der letzteren Schrift gehört aber auch eine Heterodoxie an, die einzige, die man bei dem dogmatisch so korrekten Theologen gefunden hat. Auf Grund seines Verkehrs mit Geistern Verstorbener nämlich leugnet er Art. 47, der herrschenden Meinung zuwider, daß die Seelen im Fegefeuer sämtlich ihres Heiles gewiß seien. Bekanntlich ist derselbe Satz, nachdem Luther ihn in den 95 Thesen Nr. 19, wenn auch nur problematisch, ausgesprochen hatte, in der Bulle Exsurge domine Nr. 38 verworfen worden, und Bellarmin hat ihn De purgatorio II, 4 mit Nennung des D. als eines seiner Vertreter bekämpft. So kam es, daß jene Schrift von Sixtus V. in den von ihm erlassenen Index librorum prohibitorum mit der Bemerkung nisi repurgetur in art. 47 aufgenommen wurde. Indessen ist dieser Index nie zur Geltung gekommen,

der ihn bald ersetzende von Clemens VIII. hat die Schrift nicht (s. Reusch, Index I, 523), sie ist nachher noch oft aufgelegt worden, und dem Ansehen des D. hat diese Sondermeinung in einer damals noch nicht kirchlich entschiedenen Frage nicht geschadet.

Ein nicht geringer Teil der Schriften des D. ist endlich kirchlichen Reformbestrebungen gewidmet; hierher gehören zum großen Teil schon die Schriften ethischen Inhalts wie De vita et regimine praesulum, De vita et statu canonicorum sacerdotum et ministrorum ecclesiae u. a., eigens aber, außer der verlorenen De deformatione et reformatione ecclesiae, noch De reformatione claustralium, De ref. monialium, De auctoritate generalium conciliorum, De doctrina scholarium, Contra pluralitatem beneficiorum u. a. (sämtlich in den Opp. min.). Die Reformgedanken des D. bewegen sich im ganzen in demselben Rahmen wie die Gersons, den er sehr hochachtet. Daß an der Lehre oder den allgemein geltenden Kultus- und Verfassungseinrichtungen der Kirche etwas zu ändern sein sollte, ja, daß gerade auf diesem Gebiete Hauptgründe der offenkundigen Schäden der Kirche zu suchen sein möchten — dieser Gedanke liegt D. völlig fern. Aber für diese Schäden selbst: Frivolität, religiöse Gleichgiltigkeit, Sittenlosigkeit im allgemeinen, Pflichtvergessenheit, Unwissenheit und Weltsinn der Geistlichen insbesondere, hat er nicht nur einen scharfen Blick sondern auch ein lebendiges Gefühl, sie verursachen ihm tiefen Schmerz, und er rügt sie ohne Ansehen der Person. Abhilfe erwartet er von dem Zusammenwirken des Papstes und eines allgemeinen Konzils, und er tadelt deshalb, daß die die Wiederholung der Konzilien fordernden Beschlüsse nicht zur Ausführung kommen. Hinsichtlich der Befugnisse beider Instanzen nimmt er an, daß das Konzil in seinen eigentümlichen Aufgaben, nämlich höchste Entscheidung streitiger Lehrfragen, Vorgehen gegen einen häretischen oder unerträglichen Anstoß gebenden Papst und Beschlüsse über allgemeine Reformation der Kirche, von dem Papste unabhängig und dieser selbst gehalten sei, den conciliariter gefaßten Beschlüssen sich zu unterwerfen (De aut. c. g. I, 17. 27. 31). Andererseits aber legt er dem Papste ein regelmäßiges Aufsichtsrecht auch über die Kirche in ihrer Gesamtheit bei als dem summus plenus ac generalis vicarius Christi super totam et universalem ecclesiam tam coniunctim quam divisim sumptam (ibid 10, vgl. III, 6. 35). In allen den Dingen quae papalis praelationis mensuram regulam magisteriumqne concernunt, Papa est super concilium et super totam ecclesiam (I, 27). D. ist also ein sehr gemäßigter Vertreter der konziliaren Theorie; eine oppositionelle Stimmung gegenüber dem Papsttum ist ihm fremd, und er sucht mehr das Ansehen des Papstes zu befestigen als es zu erschüttern, nur daß das Wohl der Kirche die oberste Norm bleibt.

Bei der kirchlichen Haltung des D. und dem Charakter seiner Schriften, wie er im Vorstehenden kurz bezeichnet ist, wird es sehr wohl begreiflich, daß im 16. Jahrhundert Männer, die im Gegensatze zum Protestantismus eine Reform auf der Grundlage des überlieferten Kirchentums anstrebten, diese Schriften höchst zeitgemäß fanden. Unter diesem Gesichtspunkte haben sich von den dreißiger Jahren des Jahrhunderts an Kölner Karthäuser, vor allem Dietrich Loer und Petrus Blomevenna mit Erfolg um die Veröffentlichung derselben durch den Druck bemüht (vgl. die verschiedenen Widmungen Blomevennas, z. B. an Clemens VII. vor dem ersten und an Karl V. vor dem zweiten Bande der Opera minora; dazu die Angaben bei Mougel S. 43 ff. und in der Praef. der Opp. omnia I, X ff.). Erwägt man, daß in den folgenden Jahrzehnten die allermeisten der so zahlreichen Schriften des D. gedruckt worden sind und nicht wenige davon wiederholte, z. T. viele Auflagen erlebt haben, so wird man annehmen dürfen, daß die Herausgeber ihren Zweck, die Stärkung der antiprotestantischen Reformpartei, in gewißem Maße erreicht haben. D. selbst hätte, in der Reformationszeit lebend, vermutlich in den Bestrebungen Hadrians VI. den treuesten Ausdruck dessen, was er selbst wollte, gefunden. Jedenfalls ist er als ein Vorgänger derjenigen Richtungen anzusehen, die im 16. Jahrhundert, Reform und Reaktion verbindend, gegenüber der großen Reformation der katholischen Kirche einen neuen Halt gegeben haben. In dieser Hinsicht und als wichtige Zeugnisse über die kirchlichen Zustände und über das religiöse Leben im 15. Jahrhundert verdienen sie eine größere Beachtung als sie sie bisher in der protestantischen Theologie gefunden haben.

S. M. Deutsch.

Dionysius von Korinth. — Vgl. M. J. Routh, Reliquiae sacrae 1², Oxon. 1846, 175—201; E. C. Richardson, Bibliographical Synopsis, Buffalo 1887, 112; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur 1, Leipz. 1893, 235 f. 2, 1897, 313.

Bischof Dionysius von Korinth, der Zeitgenosse Soters von Rom (165/7—173/5; Eus. Chron. [Sync. 665, 13] ad ann. 171/72: *Διονύσιος ἐπίσκοπος Κορίνθου*

ἱερὸς ἀνὴρ ἐγνωρίζετο), hat eine Anzahl von Briefen an verschiedene Gemeinden geschrieben, die frühzeitig, vielleicht von ihm selbst gesammelt, von Eusebius in der Bibliothek zu Cäsarea gelesen wurden, der darüber in seiner Kirchengeschichte (4, 23) eingehenden Bericht erstattet hat. Er nennt die folgenden: 1. an die Lacedämonier, mit Ermahnungen zu Frieden und Einigkeit; 2. an die Athener, mit Ermahnungen zum Festhalten am Glauben und evangelischem Wandel; 3. an die Nikomedier, mit Polemik gegen marcionitische Ketzerei; 4. an die Gemeinde von Gortyna und die anderen Gemeinden auf Kreta, mit Lob für Frömmigkeit und Standhaftigkeit, besonders des Bischofs Philippus; 5. an die Gemeinde von Amastris und die übrigen pontischen Gemeinden, mit Erklärungen von Schriftstellern und Vorschriften bezüglich Aufnahme von Gefallenen; 6. an die Knossier, mit Warnungen vor zu strenger Enthaltsamkeit; 7. an die Römer, Dankschreiben für empfangene Gaben. Aus diesem Briefe, einem wichtigen Zeugnis für das Ansehen der römischen Gemeinde in dieser Zeit, hat Euseb vier kleine Bruchstücke mitgeteilt; 8. an die Schwester Christophora, ein geistliches Schreiben, das außerhalb der Sammlung gestanden zu haben scheint. **G. Krüger.**

Dionysius, Bischof von Rom 259—268. — Jaffé 1. Bd S. 22 f. Liber pontific. ed Duchesne, 1. Bd S. 157; Lipsius, Chronologie der röm. B., Kiel 1869, S. 268; Harnack Geschichte der altchristlichen Litteratur 1. Bd 1893 S. 659; Langen, Geschichte der römischen Kirche ꝛc., Bonn 1881 S. 353. Vgl. die Dogmengeschichten und die oben S. 685,44 angeführte Litteratur.

Dionysius ist zuerst unter Bischof Stephanus (254—257) hervorgetreten. Er war damals römischer Presbyter und griff in den Streit über die Ketzertaufe ein, indem er in Gemeinschaft mit dem Presbyter Philemon an den alexandrinischen Bischof Dionysius einen Brief richtete, worauf dieser wiederholt, das erste Mal zur Zeit des Stephanus, das zweite Mal zur Zeit Sixtus' II. (257—258) antwortete (Euseb. h. e. VII, 5, 6 vgl. 7, 1 u. 6). Bald nach Antritt seines Bischofsamtes (22. Juli 259, Catal. Liber. Duchesne S. 7 vgl. S. CCXLVIII) erlebte Dionysius das wichtige Toleranzedikt des Gallienus und konnte die römische Kirche nach den schweren Zeiten der Verfolgung wieder zu geordneten Verhältnissen führen; doch ist die von Pseudoisidor (Hinschius S. 196) aufgenommene Nachricht des Papstbuchs (S. 157), daß die römische Parochialeinteilung von Dionysius getroffen sei, ohne Zweifel unbegründet.

In die Entwickelung des kirchlichen Dogmas griff Dionysius durch seine Verhandlungen mit dem alexandrinischen Bischof Dionysius ein. Dieser hatte schon dem Bischof Sixtus Mitteilung gemacht über seine Bekämpfung der sabellianischen Lehre, welche besonders in der cyrenaischen Pentapolis um sich griff, und hatte ihm darauf bezügliche Lehrschriften abschriftlich mitgeteilt (Euseb. VII, 6). Seine Bekämpfung des Sabellianismus hatte ihn aber in dem Briefe an Ammonius und Euphranor (Athan. de sentent. Dion. 10 u. 13; vgl. Euseb. VII, 26 u. s. Harnack I S. 415) zu Äußerungen veranlaßt, welche den Sohn in die Sphäre des Geschöpfes herabzusetzen schienen. Ägyptische Geistliche, welche daran Anstoß nahmen, wandten sich deswegen an den römischen Dionysius, welcher darüber auf einer römischen Synode verhandelte (Athan. de sentent. Dion. 13 u. de Synod. Ar. et Sel. 43) und eine Lehrschrift über das Dogma abfaßte, von welcher bei Athanasius, de decret. Nicaen. syn. 26 ein größeres Bruchstück erhalten ist. Sie war ohne Zweifel an ägyptische oder libysche Bischöfe gerichtet, und bekämpfte einerseits die sabellianische Lehre, wandte sich aber andererseits auch gegen antisabellianische Extreme, nämlich sowohl gegen die, welche die „hehrste Verkündigung der Kirche von der Monarchie Gottes" zerreißen, gewissermaßen drei Götter lehren, die heil. Monas in drei einander fremde, völlig von einander getrennte Hypostasen spalten, als auch gegen diejenigen, welche dem Sabellianismus durch Herabdrückung des Sohnes in die Reihe der Geschöpfe zu entgehen suchen. Dem Geschaffen-, Gebildet- oder Gewordensein stellt Dionysius das Erzeugtsein oder die γέννησις des Sohnes gegenüber, beseitigt bereits die gegnerische Benützung von Prov. 8, 22, der Stelle, welche wohl zum Mißverstand verleitet habe (ἔκτισε sei nicht gleich ἐποίησε, sondern bedeute: ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις), und faßt sachlich die Zeugung des Sohnes als eine ewige (er kann nicht geworden sein, da es sonst eine Zeit gab, in welche er nicht war; er war aber immer, da er im Vater ist und des Vaters Logos, Macht und Weisheit, ohne welche Gott niemals gewesen sein kann). Dem Zerfall der Einheit in die Dreiheit aber soll die Bemerkung wehren, der göttliche Logos müsse vielmehr dem Gott aller Dinge geeint gedacht werden, der heil. Geist als in Gott lebend und wohnend, die heil. Dreiheit als zu-

sammengefaßt in dem einen Gott des Alls, dem Allherrscher, wie in einer Spitze. Gleichzeitig (ohne Zweifel mit Übersendung dieser Schrift) schrieb Dionysius an seinen alexandrinischen Kollegen, verlangend, daß dieser sich über das ihm Vorgeworfene äußern solle, was die bekannten Retraktionen desselben zur Folge hatte (s. S. 686,45). — Von sonstiger Beteiligung des Dionysius von Rom an den kirchlichen Ereignissen der Zeit ist uns nur noch bekannt, daß er ein Trostschreiben an die Gemeinde von Cäsarea in Kappadocien richtete, als diese durch Barbaren (die Goten c. 264) bedrängt worden war, und Abgesandte dorthin schickte, die gefangenen Christen loszukaufen (Basil. Magn. ep. 70 ed. Garn.). — Der Name des römischen Dionysius erscheint auch mit dem des alexandrinischen Bischofs Maximus (Nachfolgers des Dionys. Alex.) an der Spitze derjenigen, an welche die letzte gegen Paulus von Samosata in Antiochia gehaltene Synode ihr Synodalschreiben adressierte (Euseb. h. e. VII, 30,2). Über die hierin liegende chronologische Schwierigkeit vgl. Lipsius, S. 224—231. Wenn endlich Eusebius (h. e. VII, 9, 6) noch eines Briefes gedenkt, den der alexandrinische Dionysius an den römischen geschrieben „über Lucian", so könnte man an den bekannten antiochenischen Presbyter und an dessen Beziehungen zu Paul von Samosata (Theodoret, h. e. I, 4 vgl. Harnack I, S. 411) denken. **W. Möller † (Hauck).**

Dioskur von Alexandria s. Eutychianismus.

Dioskur, Gegenpapst s. Bd III, S. 288,40—49.

Dippel, Johann Konrad (Christianus Democritus), gest. 1734. — Quellen u. Litteratur. Von den zahlreichen uns erhaltenen Schriften Dippels (Der Christianus Democritus redivivus von 1735 ist unecht) besitzen wir eine auf den Berleburger Leibmedikus Canz zurückgeführte Gesamtausgabe in 3 Quartbänden unter dem Titel: „Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Kreaturen, durch die Publikation der sämmtlichen Schriften Christiani Democriti" (Berleburg 1747). Diese Schriften Dippels, lauter Gelegenheitsschriften von meist recht persönlicher Haltung und mit autobiographischem Material durchsetzt, obenein vom Herausgeber um einen Anhang: Dippelii Personalia bereichert, sind die ergiebigste Quelle für unsere Kenntnis wie seiner Lehre so seines Lebens und finden nur stellenweise eine Ergänzung an Wittgensteiner, Darmstädter, Kopenhagener und Stockholmer Archivalien. Auf dieser Grundlage, für die wir eine erhebliche Erweiterung durch glückliche Funde kaum mehr zu erwarten haben, ruht W. Benders wertvolle Monographie „Johann Conrad Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung", (Bonn 1882), durch die alle älteren Arbeiten über das Leben Dippels antiquiert sind, abgesehen höchstens von dem nur die Jahre 1726—1729 umfassenden Werke von K. Henning: „Johan Conrad Dippels vistelse i Sverige samt Dippelianismen i Stockholm" (Upsala 1881) und etwa von den auf die Jahre 1698—1702 sich beziehenden 15 Seiten in K. Buchers Aufsatz „Johann Conrad Dippel", (Raumers Historisches Taschenbuch 1858). Bender hat den äußeren Lebensgang des Mannes in lückenloser Vollständigkeit dargelegt, und was im Rahmen seiner Darstellung nicht Platz hat, sollte endgiltig abgethan sein, so Dippels angebliche Reise nach Rußland, die aus H. Jung-Stillings Pietistenroman „Theobald oder d. Schwärmer", Zweiter Druck, Leipzig 1797, stammt, aber noch 1897 bei R. Rocholl spukt in seiner „Geschichte der evangelischen Kirche in Dtschld.". Die Korrekturen, die Bender durch A. Ritschl erfahren hat (Gesch. des Pietismus II, 323 ff.), sind teils belanglos, teils vor der Hand noch fragwürdig. Die bösesten Versehen, die B. begegnet sind, hat R. ihm nicht angerechnet, nämlich die unrichtige Ansetzung der beiden Schriften „Öl und Wein in die Wunden des gestäupten Papstthumes" (1700 statt B.: 1698) und „Ein Hirt und eine Heerde" (1705/6 statt B.: 1711). Weniger über jeden Zweifel erhaben als der biographische Teil ist die Darstellung, die Bender von Dippels Christentum und Theologie giebt. Zwar die Einzelausstellung, die Ritschl (II, 324) erhebt, ist nicht schlagend, sofern die Bezeichnung der zeitgenössischen lutherischen Kirche als Babel keineswegs den Verzicht auf eine Reform dieses Babel zu einer wirklichen Kirche notwendig einschließt. Wohl aber hat B., indem er Perioden der religiösen und theologischen Entwicklung Dippels statuiert vom Pietismus Arnolds an bis hin zu der absoluten Privatreligion, der D. in Berleburg huldigte, es versäumt, diese Perioden geschichtlich auseinander abzuleiten. Wir erfahren nicht, welches das *πρῶτον ψεῦδος* war, in dessen Konsequenz Dippel von der Kirche und ihrem Glauben immer weiter abgetrieben wurde, und empfangen keinen Einblick in diesen inneren Prozeß. Dieses *πρῶτον ψεῦδος* scheint in der Lehre vom inneren Wort oder, material gewendet, vom Christus in uns zu liegen, die, an sich harmlos, von dem Moment an gefährlich wird, wo man sich dagegen verschließt, daß diese Größen nur der subjektive Reflex des äußeren Wortes und des historischen Christus sind, sofern man beide im Glauben aufgenommen hat, m. a. W., daß das innere Wort, wenn diese Bezeichnung überhaupt einen Sinn haben soll, nichts ist als das geglaubte äußere, der Christus in uns nichts

anderes als der ins Herz gefaßte historische Christus für uns, sodaß er zu nichte wird, wenn man ihn von diesem löst. Diese Verselbstständigung des inneren Wortes und des Christus in uns, ihre Ablösung von ihrem Lebensboden, aus dem erwachsen und sich nährend sie allein Realität haben, erscheint als die wesentliche Quelle aller Sonderlehren Dippels und als die letzte Ursache seiner zunehmenden Unkirchlichkeit. Die Beteiligung dieses Gesichtspunktes an den beiden hauptsächlichsten Sonderlehren Dippels, an seiner (im wesentlichen bekanntlich von G. Menden aufgenommenen) realistischen Erlösungslehre mit ihrer Leugnung der ira Dei und ihrer Verwerfung jeglicher Stellvertretung, sowie an seiner gerade heute viel ventilierten Unterscheidung zwischen Bibel und Wort Gottes, ist durchsichtig genug. Alle Sätze des Mannes bis in die letzten Fehlerquellen hinein zu verfolgen, seine Theologie im Zusammenhange genetisch darzustellen, ist auf dem Raum, den Dippel nach Maßgabe seiner Bedeutung hier beanspruchen darf, nicht möglich. Litterarische Schöpfungen von dauerndem Wert sind dem in Gelegenheitsschriften von zumeist polemischem Anlaß sich Verzettelnden versagt geblieben. Mit infolge dieser Art, seine Gedanken auf den Markt zu bringen, hat Dippel sich vielfach in theologische Widersprüche verwickelt, die z. T., sofern sie aus der Hitze des Streites entsprungen sind, als Widersprüche bestehen bleiben, z. T. eben als Marksteine seiner theologischen Entwickelung sich herausstellen würden. Um nicht durch die Veröffentlichung unfertiger Resultate die Forschung aufzuhalten, beschränkt sich der folgende Artikel wie sein Vorgänger in PRE² auf die Schicksale des Mannes, ohne seine theologischen Positionen im einzelnen zu erörtern, für die verwiesen werden darf auf: W. Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik II, 452 ff.; F. C. Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer gesch. Entwicklung 472 ff.; A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, 356 ff., sowie die Gesch. der prot. Theologie von G. Frank. Nur den Naturforscher Dippel weiß zu würdigen Oppenheim A. „Dippel" in AdB. 5, 249 ff. Mehr oder weniger veraltet: J. C. G. Ackermann, Das Leben J. C. Dippels, Leipzig 1781; F. W. Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte Bd III, Cassel 1783; W. Klose, Johann Conrad Dippel und Antoinette Bourignon, ZhTh 1851; M. Göbel-Th. Link, Gesch. d. christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche III, 1860; J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche II, 718 ff.; J. M. Schroeckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reform. VIII, 308 ff. Zu vgl. endlich die betr. Jahrgänge der Unschuldigen Nachrichten und etwa die Streitschriften der Zeitgenossen (Reusse, Wohlgemuth, Hanssen u. a.) gegen Dippel.

Im Jagdschloß Frankenstein bei Darmstadt, dem Zufluchtsort des Niederbeerbacher Pfarrers Joh. Philipp Dippel in der Franzosengefahr, am 10. August 1673 geboren, genoß Johann Konrad Dippel eine Erziehung, die, nach ihrem Resultate beurteilt, manche Fehler des Mannes entschuldigt. Kaum 16jährig, bezog er die Universität Gießen, mit drei doctoribus schwanger, d. h. überzeugt, ein Universalgenie zu sein; seine Präzeptoren am Darmstädter Gymnasium waren gewissenlos genug gewesen, die Eitelkeit und den maßlosen Ehrgeiz des ungewöhnlich begabten Knaben zu nähren, anstatt zu beschneiden. Früh trat er als akademischer Disputator auf und engagierte sich im Streit des Tages, der ihn übrigens innerlich kühl ließ, gegen den Pietismus und für eine Orthodoxie, bei der ihn zwar nicht seine Überzeugung, wohl aber die genossene Erziehung und vor allem sein berechnender Ehrgeiz festhielten, denn noch herrschten im Lande die Orthodoxen. Doch die innere Unwahrheit dieser Parteinahme machte ihm bald Gewissensnöte. Nicht als ob er damals schon innerlich Pietist gewesen wäre, aber er war ebensowenig ein überzeugter Orthodoxer, obwohl er sich klüglich diesen Anschein gab. Dieselbe Unwahrheit, deren er sich so während seiner Zugehörigkeit zur orthodoxen Partei schuldig machte, traute später der Pietist Dippel jedem Orthodoxen zu, und daraus erklärt sich z. T. die Maßlosigkeit seiner Polemik. Die 90er Jahre gingen für ihn fast ganz unter dem Druck dieser Unaufrichtigkeit hin. Im Jahre 1693 setzten ihm seine Gönner zu, er solle den Magistergrad erwerben. Er war sich zwar zu gut für den schlechten Titel, aber da kein Professor, ohne selbst Magister zu sein, Jemanden zum Magister promovieren konnte und Dippels Ehrgeiz auf eine Professur ging, so gab er schließlich nach und wurde auf Grund von 10 Thesen, deren drei erste in kaum verstecktem Hohn gegen den akademischen Zopf de nihilo handeln, sowie gegen Erlegung von beinahe 200 Gulden Inhaber des von ihm so wenig geschätzten Titels. Da damit seine Geldmittel erschöpft waren, sah er sich genötigt, eine Hauslehrerstelle im Odenwald anzunehmen. Auch von hier aus schrieb er wider die Pietisten, an denen er zum Professor zu werden hoffte, und der Beifall der orthodoxen Gießener Fakultät ermutigte ihn, dorthin zurückzukehren und die akademische Laufbahn einzuschlagen. Aber seine zu diesem Zwecke eingereichten Thesen erregten solchen Anstoß bei der Universität, namentlich den Mathematikern, daß ihm trotz der Gunst des Hofes die Erlaubnis, öffentliche Disputationen zu halten, versagt blieb. In Gießen abgewiesen, gedachte er sein Heil in Wittenberg zu versuchen, aber als der dort herrschende Professor Hannecken ihm nur geringes Entgegenkommen bewies, wandte er sich nach Straßburg, dessen Luft er wenig

kannte, wenn er dort einen streitbaren Antipietisten willkommen glaubte. Weder bei der Theologenfakultät noch bei den Philosophen, denen er sich auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Studien zu empfehlen gedachte, fand er die gewünschte Aufnahme. Doch blieb er in Straßburg, weil er die Hoffnung nicht aufgab, auf Umwegen doch noch in den dortigen Lehrkörper einzudringen. Er las jetzt für seine Freunde über Chiromantie und Astrologie und machte außerdem in der Bürgerschaft für sich Stimmung durch Predigten, deren pietistischen Eindruck (er las damals eifrig Spenersche Schriften, zunächst wohl in kritischer Absicht) er durch ein wüstes Leben zu desavouieren suchte. Von leichtsinnig kontrahierten Schulden gedrückt, sehnte er sich von Straßburg fort, aber ohne Reisegeld und nirgend guter Aufnahme sicher, konnte er lange nicht zum festen Entschluß zur Abreise kommen. Erst ein äußeres Ereignis, ein Duell mit tötlichem Ausgange, an dem er zwar nur als Zuschauer beteiligt war, das ihn jedoch auch so in eine unliebsame Untersuchung zu verwickeln drohte, vertrieb ihn aus der Stadt. Von seinen Straßburger Gläubigern hart verfolgt, ohne alle Geldmittel seinen Herbergswirten bald ein Manuskript, bald seinen Magisterring in Zahlung gebend, von den am Rhein streifenden Franzosen ohne die zufällige Dazwischenkunft seines Bruders fast als Spion erschossen, gelangte er endlich in die Heimat zurück. Hier trat er jetzt als Pietist auf, aber er war nur ein Schalkspietist, der aus der Gottseligkeit ein Gewerbe macht. In Darmstadt predigt er vor dem landgräflichen Hofe ganz pietistisch, in Gießen schreibt er seine ironisch gehaltene „orthodoxia orthodoxorum (1697). Zum Pietisten „durchbekehrt“ aber wurde er erst nach Vollendung dieser Schrift durch Gottfried Arnold, der damals nach Gießen kam. Dippel erwähnt neben Arnold noch zwei beiderseitige Freunde als an seiner Bekehrung beteiligt. Göbels und Benders Vermutung, daß einer von diesen beiden etwa Hochmann gewesen sei, ist durch Ritschls Gegenbeweis erledigt: doch liegt wenig daran, weil der entscheidende Vermittler der Bekehrung jedenfalls Arnold selbst war. Der streitbare und ehrgeizige Dippel glaubte mit seiner Durchbekehrung sich eine Mission übertragen, nämlich die Orthodoxie, der er so lange gedient, zu stürzen und dem Pietismus, den er so lange bekämpft, zum Siege zu verhelfen. Seine schlagfertigen Pamphlete gegen die Orthodoxie jagen sich geradezu: 1698 erscheint der „Papismus protestantium vapulans“ (aber erst 1700 „Öl und Wein in die Wunden des gestäupten Papsttumes“, gegen Bender), 1699 folgen vier, 1700 gar zehn Streitschriften, unermüdliche Variationen desselben Themas: Ethos gegen Dogma, Christentum gegen Kirchentum, Orthopraxis gegen Orthodoxie. Er begleitet damit gleichsam das Spiel Arnolds in der gleichzeitig erscheinenden Kirchen- und Ketzergeschichte, nur daß seine Flugblätter in weitere Kreise dringen als Arnolds Folianten und aufregender wirken als diese. Die vorgetragenen Gedanken teilt er mit Arnold, doch datiert er, radikaler und weniger unrichtig, den Verfall des apostolischen Christentums schon vor Konstantin. Durchaus eins ist er mit Arnold in der abschätzigen Beurteilung der Reformation, die den Heiligungsernst unterbunden habe, doch treibt er die Ungerechtigkeit des Urteils auch hier weiter und macht selbst vor der Persönlichkeit Luthers nicht Halt; verständlich genug, denn seine eigenen Reformgedanken fanden in dem Werk und der Geltung Luthers eine unbequeme Schranke. Daß seine Gedanken damals auf eine Reform im Sinne Speners gingen, hat Ritschl gegen Bender bestritten; mit Recht, wenn die Worte „im Sinne Speners“ den Ton haben, denn daß auch das Dogma von dieser Reform nicht unberührt bleiben dürfe und könne, war für Dippel bereits ausgemacht. Die Anerkennung, die er für Spener hatte, war keine ungeteilte, sofern ihm Sp. auf halbem Wege stehen geblieben zu sein und, wie später sein Hallescher Anhang, mit der Orthodoxie einen faulen Frieden geschlossen zu haben schien. Welcher Ernst es übrigens Dippel seit der Bekehrung mit seinem Pietismus gewesen ist, sieht man daraus, daß er zur Zeit der Veröffentlichung des „Papismus protestantium vapulans“ für die dritte Gießener theologische Professur (wohl durch Arnold) in Vorschlag war, die er sich eben durch diese Veröffentlichung verschloß. Er, der bisher seiner Karriere zuliebe Überzeugungen geheuchelt hatte, die er nicht teilte, bringt jetzt diese Karriere seiner Überzeugung zum Opfer, und so hat ihm seine Bekehrung wo nicht zur Wahrheit so doch zur Wahrhaftigkeit verholfen. Von da an bis zu seinem Tode sehen wir ihn fortgesetzt als Märtyrer seiner radikal-pietistischen Überzeugung. Mit dem gestäupten Papsttum verwirkte er nicht nur die Professur, sondern zog sich auch Verfolgung zu, teils von seiten des durch die Geistlichen gegen ihn aufgehetzten Pöbels, der sogar sein Leben bedrohte, teils von seiten des landgräflichen Konsistoriums, vor dem er in den Jahren 1698—1702 endlose Verhöre zu bestehen hatte. Über deren Verlauf und die zweifelhafte Rolle, die Dippels mittlerweile in die fette Pfründe von Nieder-Ranstadt eingerücktem Vater in dem Handel zufiel, vgl. Bucher a. a. O. Die

Verhöre enden mit dem bei Dippels Charakter aussichtslosen Verbote weiterer theologischer Publikationen. Um dieselbe Zeit, wo dem Vielgeplagten endlich Ruhe wurde, in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts, beginnt die alchymistische Thätigkeit Dippels. Auch seine Goldmacherei steht durchaus im Dienste seiner pietistischen Reformpläne. Von einem Pfarrer seiner Bekanntschaft hatte er die Experimente des Raymundus Lullus bekommen, die ihn nach weiterer alchymistischer Litteratur begierig machten, die er mit Eifer studierte. Nach acht Monaten angestrengtester Arbeit glaubte er wirklich eine Tinktur gefunden zu haben, mit deren Hilfe er Silber und Quecksilber in Gold verwandeln könnte. Der Reichtum, der ihm jetzt winkte, sollte seinem reformatorischen Wirken Nachdruck geben. Schon auf die bloße Kunde von seiner Erfindung wurde ihm Geld von allen Seiten zur Verfügung gestellt, er nahm es an und verbrauchte es, aber die Erfolge, die so sicher schienen, blieben aus. Als Graf August von Wittgenstein ihn 1704 nach Berlin zog, scheint Dippel hoffnungslos verschuldet gewesen zu sein. In Berlin hat er von 1705—1707 seinen alchymistischen Versuchen gelebt, und wenn es ihm nicht gelang, den Staatssäckel zu füllen, so war er doch kein Charlatan wie der gerade durch ihn entlarvte Graf Caetano, sondern ein ehrlicher Chemiker, dessen Fleiß für die vergeblichen Versuche, minderwertige Substanzen in lauteres Gold zu verwandeln, durch die wertvolle Erfindung des Berliner Blau entschädigt wurde, eine Erfindung, die in Geld umzusetzen dem Idealisten nicht in den Sinn kam. Von Berlin vertrieb ihn der Greifswalder Pietistenfresser Mayer. Dieser griff die von Berlin aus begünstigten Pietisten (Spener, die Hallenser, Dippel) an, und Dippel blieb so wenig wie die Hallenser Mitbetroffenen, mit denen er sich übrigens nicht identifizierte, die Antwort schuldig. Der Unvorsichtige kritisierte in seiner Antwort auch die Pietistenmandate Karls XII., worauf der schwedische Gesandte gegen ihn als einen Majestätsbeleidiger beim Berliner Hofe vorstellig wurde. Dippel wurde verhaftet, aber auf Verwendung der Grafen Wittgenstein und Reventlou gegen eine Kaution auf freien Fuß gesetzt. Nun beeilte sich der von Mayer inspirierte schwedische Gesandte, die Hofprediger und den König selbst auf die Gemeingefährlichkeit des Dippelschen Pietismus aufmerksam zu machen. Einer ihm daher drohenden abermaligen Verhaftung entzog sich der rechtzeitig gewarnte Dippel, indem er, als schwedischer Offizier verkleidet, nach Köstritz floh, wo der Reußische Hof ein Sammelplatz für Pietisten jeder Schattierung war. Es war nicht der Alchymist, sondern der Pietist Dippel, dem die Verfolgung galt. Den Pietisten hatte er auch in Berlin nicht ausgezogen, wie seine Schrift „Ein Hirt und eine Heerde" beweist. Von Köstritz wandte er sich über Frankfurt nach Holland, wo er in der Nähe von Amsterdam ein Landhaus erwarb und eine erfolgreiche (oleum Dippelii) ärztliche Praxis eröffnete und 1711 zu Leyden, den medizinischen Doktorgrad erlangte. Auch in diesen Jahren ärztlicher Praxis hat er die Theologie keineswegs bei Seite gelegt. Von Holland aus unterstützte er seinen antiklerikalen Freund Hochmann litterarisch gegen die Weseler Geistlichkeit, hier verteidigte er im „Fatum fatuum" die Willensfreiheit gegen Spinoza, Hobbes, Cartesianer und Calvinisten und bildete im Zusammenhang damit seine geistliche Physik mit Apokatastasis und Weltverklärung aus, hier schrieb er endlich die „Alea belli Muselmannici", die er 1714 mit seinem holländischen Asyl bezahlt zu haben scheint. Die Einzelheiten seines Abganges aus Holland sind nicht genügend aufgehellt. 1714 finden wir ihn in Altona wieder, damals dem Zufluchtsort vieler Pietisten, auch der Reste der Buttlarschen Rotte. Gerade nach Dänemark wird ihn der schon früher erlangte Titel eines dänischen Kanzleirates gewiesen haben. Drei Jahre lang konnte er in Altona unangefochten, ja einflußreich leben, im Umgang mit hervorragenden Staatsmännern und im Briefwechsel mit Friedrich IV. selbst. Zu seinem Unglück fühlte sich Dippel als berufener Staatsverbesserer und denunzierte seinen Gönner, den Statthalter Grafen Reventlou sowie dessen Gemahlin beim Könige als feil und bestechlich. Die Anschuldigung selbst scheint nicht untersucht zu sein, vielmehr wurde einfach der Denunziant verhaftet (Hamburg, wohin er sich gewandt hatte, lieferte ihn aus) und durch eine vom Könige ad hoc eingesetzte Kommission wegen Verleumdung der Reventlous zu lebenslänglichem Kerker verurteilt. Dieser Spruch erfolgte erst im September 1719. Da die Strafe außer jedem Verhältnis zu dem Vergehen steht, gilt es als ausgemacht, daß man in dem Denunzianten zugleich den gefährlichen Pietisten zu treffen und unschädlich zu machen wünschte. Fast sieben Jahre ist er in Hamershus auf Bornholm gefangen gewesen, nicht eben in schwerer Haft, denn er durfte praktizieren, aber doch gefangen. Schließlich ist Friedrichs IV. zweite Frau, eine geborene Reventlou, die Fürsprecherin eines Mannes geworden, dessen Anwesenheit im Lande eine ständige Anklage wider ihre Sippe war. 1726 wurde Dippel in Freiheit gesetzt und des Landes verwiesen. Da er nach Deutschland sich nicht sonderlich

zurücksehnte, ließ er sich durch die dringenden Einladungen eines schwedischen Verehrers zu einem Besuche in Christianstadt bestimmen. Bald sah er sich in die Politik des schwedischen Reiches hineingezogen. Die beiden privilegierten Stände, Adel und Geistlichkeit, rangen im Lande um die Herrschaft, und dem Adel war Dippel weniger ein willkommener Bundesgenosse als eine wirksame Waffe gegen die orthodoxe Geistlichkeit. Der Adel hintertrieb die vom Klerus beantragte Ausweisung des gefährlichen Pietisten und wußte den kranken König Friedrich I. zu bestimmen, daß er den berühmten Arzt konsultierte und nach Stockholm berief. Seitdem Dippel am Hofe Einfluß hatte, machte der Pietismus merkliche Fortschritte im Lande. Aber durch zweierlei wurde dem Reformator der schwedische Aufenthalt verleidet: er wurde irre am Konventikelchristentum, innerhalb dessen er jetzt die ganze Äußerlichkeit und Eitelkeit des Kirchentumes sich wiederholen sah, und er kam dahinter, daß er vom Adel nur um politischer Zwecke willen lanciert war. Seinen orthodoxen Gegnern gab er eine Handhabe, um seine Ausweisung durchzusetzen, in seinen 153 Fragen über die Heilsordnung, die in erweiterter Gestalt später als „**Vera demonstratio evangelica**" gedruckt wurden und seine endgiltige Theologie am sichersten spiegeln. Er begab sich nach Deutschland zurück, wo er in Liebenberg, zwischen Salzgitter und Goslar sich niederließ, um in aller Zurückgezogenheit seine chemischen Versuche wieder aufzunehmen. Aber obwohl er sich jeglicher Agitation enthielt, genügte sein Name, um die Geistlichkeit gegen ihn aufzurufen und ihn aus den welfischen Landen auszuschließen. Er suchte jetzt die Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg auf, neben Isenburg-Büdingen das erste deutsche Territorium mit grundsätzlicher Gewissensfreiheit, wo ihn Graf Casimir von Berleburg mit offenen Armen aufnahm. Abgesehen von vorübergehenden Besuchen in Wittgenstein bei seinem alten Gönner, dem Grafen August, ist er von 1729 bis zu seinem Tode in Berleburg geblieben. Hier erfolgte auch der völlige Bruch mit dem durch die Inspirierten Rocks repräsentierten Konventikelchristentum (1730) als Nachklang eines Besuches des Grafen Zinzendorf. Die beiden Männer hatten freundlich mit einander verkehrt, und hinterdrein will Zinzendorf Dippel von seiner realistischen Erlösungslehre zur kirchlichen Lehre von der **satisfactio vicaria** zurückgebracht haben, wofür bis heute (trotz Göbel a. a. O. 186 vgl. 114) der Schatten eines Beweises nicht erbracht ist. Dippel, durch das Renommieren des Grafen mit dieser Bekehrung an seiner empfindlichsten Stelle getroffen, steckte das nicht ruhig ein, und es entwickelte sich eine unerquickliche Fehde zwischen beiden, infolge deren Dippel nicht nur mit dem Grafen, sondern auch mit dessen Anhängern in der Wetterau brach. Mit dieser Gemeinde fertig, hat er darauf verzichtet, sich einer anderen anzuschließen, sondern einfach seiner Privatreligion gelebt, die immer noch der radikale Pietismus war. In der Nacht vom 24. zum 25. April 1734 starb er im Wittgensteiner Schlosse, wo er gerade zum Besuche des Grafen August weilte, und wurde unten in der Dorfkirche von Laasphe mit großen Ehren beigesetzt. **F. Bosse.**

Diptychen s. die Art. Liber vitae und Skulptur, kirchliche.

Discalceati. Barfüßer s. Franz von Assisi.

Disciples of Christ s. Bd II, S. 390, 20—391, 9.

Disibod. — Gudenus, C. d. Mog. I S. 37, 68, 183, 664; Vita Disibodi AS Juli II S. 588 ff.; Rettberg, KG Deutschlands 1. Bd 1848 S. 587; Friedrich, KG Deutschlands 2. Bd. 1869 S. 369; Remling, Gesch. der Abteien u. Klöster im jetzigen Rheinbayern I, S. 14 ff.; Falk im Katholik 1880 I, S. 541 ff.

Zu den ältesten Klöstern des Mainzer Sprengels gehörte Disibodenberg an der Nahe oberhalb Kreuznach. Den Stifter bezeichnet Hraban in seinem Martyrologium z. 8. September als irischen Konfessor. Das ist alles, was wir über ihn wissen. Es läßt sich mit Sicherheit nicht einmal das Jahrhundert, in dem er lebte, angeben. Denn die von Hildegard von Bingen, gest. 1179, verfaßte Biographie entbehrt jeder Glaubwürdigkeit. Das Kloster war, als Willigis im Januar 975 das Mainzer Erzbistum erhielt, eingegangen; die Kirche lag in Trümmern. Willigis hat die Stiftung als Kanonikat erneuert, Erzbischof Ruthard die Mönche auf den Disibodenberg zurückgeführt (1108), durch Gerhard I. kamen an die Stelle der Benediktiner Cisterzienser (1259), endlich im Jahre 1559 wurde das Kloster aufgehoben. **Hauck.**

Diskretionsjahr. — Richter-Dove, Kirchenrecht 8 Aufl. S. 1021 f.; Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. S. 241.

Diskretionsjahr heißt der staatlich festgestellte Termin, mit welchem die Freiheit des Konfessionswechsels beginnt. Da die ältere Weise, auf individuelle Entscheidungsfähigkeit des Uebertretenden zu sehen, viele Streitigkeiten veranlaßte, so schlug das Corpus Evangelicorum durch Conclusum vom 14. April 1752 vor, reichsgesetzlich das vollendete 14. Lebensjahr als Diskretionsjahr anzunehmen: was zwar am Reichstage ohne Erfolg blieb, aber auf die partikulare Gesetzgebung eingewirkt hat. In Preußen, Württemberg, Hannover, Mecklenburg, Nassau, Lippe, Oldenburg, Braunschweig, Hessen-Darmstadt, wurde das 14., in Baden das 16., in Kurhessen das 18., in Baiern, Sachsen, Sachsen-Weimar das 21. Jahr als Diskretionsjahr fixiert. **Mejer †.**

Dispensation. — M. Alb. Stiegler, Dispensation und Dispensationswesen in ihrer gesch. Entwicklung bis zum 9. Jahrh. u. vom 9. Jahrh. bis auf Gratian in: Archiv f. kathol. Kirchenrecht, Mainz 1897. 77, 3, 225. 529, 649; 1898. 78, 91; v. Scheurl, D. Dispensationsbegriff des kanon. Rechts i. ZKR 17, 201; J. H. Böhmer, de sublimi principum ac statuum evangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris quam profanis, Halle 1772, wiederholt in exercitat. ad Pandectas ed. II, 1, 481 ff.; Fiebig, de indole ac virtute dispensationum, Vratislav. 1867; F. Vering, de principiis dispensationum in: Arch. f. kathol. Kirchenrecht 1, 371; H. Brandhuber u. Etschfeld, Ueber Dispensation u. Dispensationsrecht i. kath. Kirchenrecht, Lpz. u. Wien 1888; Philipps, Kirchenrecht 5, 141 ff.; Schulte, Kirchenrecht 1, 537 u. 2, 419; Hinschius, Kirchenrecht 3, 789. 832. 836; Hinschius, Artikel: Dispensation in v. Stengel, Wörterbuch des deutschen Verwaltungsrechts, Freiburg i. Br. 1890 1, 277; Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts 4 A. S. 253; Friedberg, D. geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen, Lpz. 1888 S. 142. 171. 175. 199.

Die Dispensation ist die Aufhebung der Wirksamkeit einer Rechtsnorm für einen bestimmten Thatbestand oder Einzelfall in der Weise, daß diese nicht die Rechtswirkungen erzeugt, welche sich sonst an den nach der Dispensation eingetretenen Thatbestand geknüpft haben würden.

I. Katholische Kirche. Ursprünglich hat man in der katholischen Kirche mit Dispensation jede Ausnahme von einer gesetzlichen Bestimmung, mithin die völlige Aufhebung eines Rechtssatzes, die Aufhebung seiner Wirksamkeit für einen Einzelfall, die Beseitigung der Wirkungen eines Rechtssatzes und Entbindung von den dadurch erzeugten Verpflichtungen (z. B. vom Cölibat), endlich auch die Gewährung von Privilegien bezeichnet, also Verhältnisse, welche eine sehr verschiedene juristische Natur haben. Schon seit dem 5. Jahrhundert haben die römischen Bischöfe bei der freien Stellung, welche sowohl sie, wie die älteren Partikularsynoden den Kanonen selbst der allgemeinen Konzilien gegenüber eingenommen haben, da sie nur den Kern der einzelnen Vorschriften, nicht aber alle Einzelheiten derselben für verbindlich erachtet haben, die Entstehung und Aufrechterhaltung von Verhältnissen, welche im Widerspruch mit den Kanonen entstanden oder begründet waren, gestattet, sofern dies im Interesse der Vermeidung größerer Übelstände notwendig erschien, mochte es sich dabei um vorherige Aufhebung der Wirkung eines Rechtssatzes oder Duldung bei bereits geschehener Verletzung (s. s. dispensatio canonis infringendi und infracti) handeln. Ein gleiches Recht übten daneben auch die Partikularsynoden und die Bischöfe. Erst seit Mitte des 11. Jahrhunderts mehren sich die Dispensationsgesuche an den römischen Stuhl, und nachdem es den Päpsten gelungen war, das von ihnen beanspruchte oberste päpstliche Gesetzgebungsrecht zur Anerkennung zu bringen, wird von ihnen (so namentlich von Innocenz III., c. 4 de conc. praeb. III, 8) ein oberstes Dispensationsrecht aus ihrer plenitudo potestatis abgeleitet und das Recht der Bischöfe und Provinzialsynoden, soweit es sich um allgemeine kirchliche Rechtsnormen handelt, beseitigt. In der Theorie hält man zwar für die Ausübung desselben daran fest, daß eine Dispensation nur im Falle einer Notwendigkeit oder eines Nutzens der Kirche erfolgen solle, aber in der Praxis haben die Päpste diese Grenzlinie vielfach überschritten (s. Hinschius 3, 250. 251 u. das Zugeständnis Bonifaz' VIII. in c. 15 in VI de rescr. I. 3). Mindestens seit dem 14. Jahrhundert wurden die Dispensationen auch als Geldquelle von der Kurie ausgenutzt, weil von derselben neben den Expeditionsgebühren auch noch besondere Dispenstaxen erhoben wurden (Woker, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste, Nördl. 1878 S. 75. 160). Trotz der berechtigten Klagen über das Dispensationsunwesen haben sich die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts (Konstanz und Basel) mit einer prinzipiellen und allgemeinen Reform desselben nicht befaßt. Die Mißbräuche dauerten daher bis in das 16. Jahrhundert hinein fort (s. das Anerkenntnis der von Paul III. 1538 niedergesetzten Kardinals-

Kommission bei Le Plat, monum. ad hist. cons. Trid. 2, 601 ff.; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunders 3, 530), und da jetzt noch lebhafter als früher auf die Abstellung der Mißbräuche gedrungen wurde (C gravamina nationis Germanicae v. 1522 c. 1, Gärtner, corp. iur. eccles. 2, 157), so wurde die Dispensfrage auch auf dem Konzil von Trient verhandelt. Dieses hat trotz der Opposition der spanischen und gallikanischen Bischöfe (Wessenberg 4, 182) an dem nicht durch die allgemeinen Konzilien beschränkten Dispensationsrecht des Papstes festgehalten, ja in einer zweideutigen Klausel dem letzteren die Möglichkeit offen gelassen, auch von den Reformdekreten des Konzils selbst zu dispensieren (Sess. XXV c. 21 de ref.: „Postremo s. synodus, omnia et singula sub quibuscunque clausulis et verbis, quae de morum reformatione atque ecclesiastica disciplina . . . in hoc s. concilio statuta sunt, declarat ita decreta fuisse, ut in his salva semper auctoritas sedis apostolicae et sit et esse intelligitur"), ferner das Recht wesentlich in seinem bisherigen Umfange bestehen lassen (Sess. VI c. 2 de ref., Sess. VII c. 5. 11. 12 de ref., Sess. XXIV de sacr. matrim. c. 3, de ref. c. 1 u. c. 5, Sess. XXIV c. 6 de ref.) und für alle päpstlichen und nichtpäpstlichen Dispensationen den Grundsatz aufgestellt, daß diese allein bei dringenden und gerechtfertigten Gründen oder bei einem entschiedenen Nutzen und zwar unentgeltlich erteilt werden sollen (Sess. XXV c. 18 de ref.: „.. Quodsi urgens iustaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverit, cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a quibuscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum, aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur").

Da das Recht zur Dispensation ein Ausfluß der gesetzgebenden Gewalt ist, so steht dasselbe in betreff allgemein für die ganze Kirche geltender Rechtsnormen oder solcher bloß beschränkt geltender, welche von einer päpstlichen Anordnung oder einem allgemeinen Konzil aufgestellt sind, dem Papste (und was unpraktisch, dem allgemeinen Konzil) zu, hat aber seine Schranke an dem der Verfügung beider nicht unterworfenen göttlichen Rechte (jus divinum). Die päpstlichen Dispensationen werden schriftlich erteilt, doch sind auch mündliche (oraculo vivae vocis) giltig. Bearbeitet werden die dem forum externum angehörigen Dispenssachen durch die Dataria und die in das forum internum fallenden (außerdem Dispense bei geheim gebliebenen Ehehindernissen und Ehedispensen für arme Bittsteller) durch die Pönitentiaria und zwar bedarf es bei den ersteren in jedem Fall der Entscheidung des Papstes, bei den letzteren bloß in gewissen Ausnahmefällen. Die regelmäßige Form der Erteilung ist die in forma commissaria (Trid. Sess XXII. c. 5 de ref.) d. h. eines Mandates an den Bischof, nach Untersuchung der vorgetragenen Thatsachen und Gründe namens des Papstes die Dispensation zu gewähren. Nur ausnahmsweise (bei Souveränen und Bischöfen) erfolgt die Dispensation direkt an den Bittsteller, d. h. in sog. forma gratiosa. Die Vorschrift des Tridentinums, daß die Dispensationen unentgeltlich gewährt werden sollen, bezieht die Kurie nur auf die Zahlung eines Entgeltes für die Dispensation selbst, nicht auf Entrichtung von Expeditionsgebühren für die Expeditionsbehörde und von Bußen (compositiones) zu gunsten frommer Anstalten in Rom zur Verhinderung übermäßig häufiger Nachsuchung von Dispensationen. Wenn eine Dispensation durch Ob- oder Subreption erlangt worden ist, ist sie nichtig, es sei denn, daß ihre Erteilung motu proprio erfolgt ist. Die Wirkung der giltigen Dispensation tritt ohne weiteres, also ohne Annahme seitens des Begünstigten ein und erlischt nicht durch Verzicht desselben.

Den Bischöfen kommt das Dispensationsrecht zu eigenem Recht in betreff des gemeinen Rechts nur noch in den im corpus iuris und durch das Trienter Konzil festgesetzten Fällen zu. Im übrigen ist der Bischof nur auf Grund einer päpstlichen Vollmacht dazu befugt. Derartige Vollmachten, sog. Fakultäten (s. diesen Art.), erhalten die Bischöfe einzelner Länder regelmäßig in bestimmtem Umfange auf eine gewisse Zahl von Jahren. Wenn ferner nach einer allgemeinen Annahme der Doktrin die Bischöfe zur Dispensation berechtigt sein sollen, falls der Verkehr mit dem Papst unterbrochen oder nur unter großen Schwierigkeiten möglich ist, sowie falls bei Gefahr im Verzuge die angängige Erholung der päpstlichen Dispensation nicht zu beseitigende Nachteile herbeiführen würde, so wird bei dieser Berechtigung doch eine vermutete päpstliche Vollmacht unterstellt. Die Kurialpraxis beanstandet solche Dispensationen nicht, sofern sie bloß für das forum internum erteilt werden.

Endlich besitzen die Provinzial (Plenar-) und Diöcesansynoden sowie die Bischöfe ein selbstständiges Dispensationsrecht hinsichtlich der von ihnen erlassenen partikularen Rechts-

normen, der Bischof allein auch in betreff der Diöcesanstatuten. Von derartigen Normen kann aber auch das höhere Jurisdiktionsorgan, also namentlich der Papst, dispensieren.

II. Evangelische Kirche. Die evangelische Kirche hat sich von den Dispensmißbräuchen der katholischen ferngehalten. Das Dispensationsrecht steht dem Landesherren zu, indessen ist er von den mit den General- oder Provinzialsynoden erlassenen Kirchengesetzen bloß insoweit allein zu dispensieren befugt, als ihm in denselben eine solche Berechtigung eingeräumt ist. Die Ausübung ist gewöhnlich allgemein der obersten kirchenregimentlichen Behörde (in Preußen und in Baden) dem Oberkirchenrat übertragen, ja sie kann sogar, wenn dies nicht allein auf Anordnung des Landesherrn, sondern kirchenverfassungsmäßig geschehen ist (Baden), dieser bloß auf demselben Wege, nicht einseitig durch den Landesherrn entzogen werden. Für einzelne Fälle ist die Erteilung auch den Provinzialkonsistorien, ja für minder wichtige (z. B. in betreff des Aufgebots) den Superintendenten überlassen. **Hinschius.**

Disselhoff, Julius August Gottfried, D. theol., geboren 24. Oktober 1827 in Soest, gestorben 14. Juli 1896 im Forsthaus Thiergarten im Soonwald bei Simmern, bezog, auf den Gymnasien von Soest und Arnsberg vorgebildet, Michaelis 1846 die Universität Halle, um Philosophie und Litteratur zu studieren, wandte sich aber bald aus innerem Drange der Theologie zu. Wiewohl ihn neben den Fachstudien ausgedehnte philosophische und litterarische Arbeiten beschäftigten, beteiligte er sich doch auch lebendig und erfolgreich als energischster Vertreter eines scharf ausgeprägten altpreußischen Royalismus an dem bewegten studentischen Leben jener Zeit. Seinem weit über die Grenzen der eigenen Verbinduug hinausgehenden Einfluß — er war 1848 Deputierter der Hallenser zum Eisenacher Studentenparlamente und darnach Präses der gesamten Halleschen Studentenschaft — ist wesentlich die nüchterne und königstreue Haltung zu danken, durch welche sich die Universität Halle damals auszeichnete.

Am 1. Februar 1850 trat der junge Kandidat, welchen Fliedner einige Wochen vorher auf einer Durchreise durch Arnsberg beim Wagenwechsel der Post kaum fünf Minuten gesprochen hatte, in Kaiserswert als Helfer ein, arbeitete dort an dem von Fliedner herausgegebenen Märtyrerbuch und verbesserten evangelischen Kalender, weilte 1852 im Hause von Philipp und Maria Nathusius in Neinstedt und wurde 1853 Pastor in dem Landstädtchen Schermbeck bei Wesel. Dort fand er zum erstenmal Gelegenheit, sein organisatorisches Talent zu entfalten. Da nämlich gleich nach seiner Einführung der einzige Fabrikant des Ortes Bankerott machte, und dadurch manche arme Leute für den Winter arbeits- und brotlos geworden waren, eröffnete er in seinem Pfarrhause eine Stroh-, Korb- und Selbenden-Flechterei, welche bald frisch aufblühte. Die Schermbecker Pfarrzeit mit ihren mannigfaltigen Sorgen, aber auch mit ihren reichlichen Gebetserhörungen in äußeren und inneren Gemeindenöten hat Disselhoff stets als die zweite Hochschule seines Lebens bezeichnet.

Einem Rufe Fliedners, seines späteren Schwiegervaters folgend, kam Disselhoff als Mitarbeiter am Diakonissen-Mutterhause 1855 zum zweiten Male nach Kaiserswerth, wo er ununterbrochen 42 Jahre lang gewirkt hat. Sein nächster Beruf als Seelsorger und Leiter der Kaiserswerther Heilanstalt für evangelische weibliche Gemütskranke trieb ihn zu psychiatrischen Studien, durch welche die Bilder der Halbkretins und Idioten, die dem Gemüte des Knaben schon in Arnsberg sich tief eingeprägt hatten, wieder in seiner Seele lebendig wurden. Die Frucht war das 1857 erschienene wegweisende Buch: „Gegenwärtige Lage der Kretinen, Blödsinnigen und Idioten", welches die unmittelbare Veranlassung zur Gründung mehrerer Anstalten für Blödsinnige wie „Hephata" in M.-Gladbach u. a. m. gewesen ist. Im Jahre 1859 wurde Disselhoff fast gewaltsam zur Herausgabe seiner ersten Predigtsammlung „Geschichte des Königs Saul" genötigt, welche ein berufener Mund unter die besten homiletischen Erzeugnisse der evangelischen Kirche rechnet. Später folgte „Die Geschichte des Königs David", „Ruth, die Ährenleserin aus Moab", und „Paulus der Knecht Jesu Christi". Gleichfalls 1859 erschien sein episches Gedicht „König Alfred" und 1860 „Neue Weisen", beide unter dem Namen Julius von Soest. Kinder seiner litterarischen Studien waren ein Reihe von Vorträgen aus dem Gebiete der klassischen Litteratur, die auch im Druck niedergelegt sind. Nachdem Disselhoff im Herbst 1859 vier Diakonissen nach Bukarest geleitet und in die dort von Kaiserswerth übernommene Unterrichts- und Erziehungsarbeit eingeführt hatte, besuchte er 1860 Florenz, um in Fliedners Auftrag die von diesem geplante Schule und Erziehungsanstalt zu eröffnen. Ein Bericht über diese Reise ist in der Schrift „Die evangelische Bewegung in

Italien" enthalten. Kaum in die Heimat zurückgekehrt, reiste er 1861 mit mehreren Diakonissen nach Beirut und errichtete dort das Waisenhaus Zoar für die Waisen der von den Drusen ermordeten Christen. Vier weitere Orientreisen unternahm er 1866—1885, über welche Mitteilungen in dem lange Jahre von ihm herausgegebenen Armen- und Krankenfreund, sowie in dem Kaiserswerther Volkskalender von 1890 und 1891 enthalten sind. Dazwischen fielen seine Reisen auf die Schlachtfelder in Holstein und Schleswig 1864, in Böhmen 1866 und in Frankreich 1870, wohin er die Kaiserswerther Diakonissen zur Lazarettpflege führte und ihre Arbeit organisierte.

Nach Fliedners Tode wurde Disselhoff 1865 zum Vorsteher und Leiter der über vier Erdteile sich ausbreitenden Fliednerschen Stiftungen berufen. Dieses Amt nahm seine Kräfte in dem Grade in Anspruch, daß seine wissenschaftlich-litterarischen Arbeiten von da an ruhen mußten; nur 1871 veröffentlichte er noch seinen für jeden Hamann-Forscher wichtig gewordenen „Wegweiser zu Johann Georg Hamann dem Magus im Norden", welchem als seinem „besten Freunde" er ein jahrelanges ernstes Studium gewidmet hatte. Seine vielen unmittelbar der Amtsführung entspringenden Schriften fanden die weiteste Verbreitung, wir nennen hier nur das „Jubelbüchlein zu Dr. Martin Luthers 400jährigem Geburtstage", „Jubilate, Denkschrift zur Jubelfeier der Erneuerung des apostolischen Diakonissenamtes", der geistesmächtige Vortrag auf dem Lutherfest in Wittenberg 1883, „Die weibliche Diakonie, eine Tochter der Predigt von der freien Gnade, keine Nachahmung römisch-katholischer Institutionen", die zuerst im Kaiserswerther Kalender erschienenen Lebensbilder von der Königin Luise, Königin Elisabeth, König Friedrich Wilhelm I., Kaiser Wilhelm I., Ernst Moritz Arndt, Stein, Vincke, Nettelbeck, Dürer, Hans Sachs, Rietschel, Crowther, Livingstone, Gobat u. a. m. Das sonstige amtliche Wirken Disselhoffs ist mit der gesegneten Entfaltung der Kaiserswerther Anstalten unauflöslich verwachsen, über welche jeder, der will, sich aus Disselhoffs zwar knappen, aber genauen Jahresberichten unterrichten kann. Als er die Leitung der Anstalt übernahm, arbeiteten auf 115 Stationen 327 Kaiserswerther Schwestern, bei seinem Tode 953 Schwestern auf 230 Stationen. Wie er seine priesterliche, feurige und doch nüchtern besonnene Persönlichkeit mit ihrem eminent seelsorgerlichen Charisma in den Dienst seiner Diakonissen, der Freude und Krone seines Erdenlebens, stellte, davon zeugt außer den drei Bändchen „Pastoralbriefe an meine lieben Diakonissen", wahren Kleinodien der evangelischen weiblichen Diakonie, sein schon 1895 veröffentlichtes Testament an die Kaiserswerther Schwestern „Wegweiser für Diakonissen in und nach der Rüstzeit".

Was er als Fliedners Nachfolger für das Kaiserswerther Werk gewesen, welches er durch die unausgesetzte Arbeit dreier Jahrzehnte, zum großen Teile mit durch den bedeutenden Ertrag seiner schriftstellerischen Arbeiten auch materiell auf sichern Boden stellte, wie er auf der von Fliedner mit hoher Weisheit gelegten Grundlage pietätvoll und doch immer in evangelischer Freiheit und Gebundenheit zugleich mit der Zeit voranschreitend weitergebaut hat, was er in 30 Jahren als Vorsitzender der „Generalkonferenz der Diakonissenhäuser" für die gesamte Diakonissensache gewesen und geleistet, das wird je länger je besser gewürdigt und von der evangelischen Kirche dankbar anerkannt werden, so lange sie sich ihrer Diakonissen rühmt und freut.

Aus Disselhoffs Nachlaß wurde herausgegeben „Alles ist Euer. Ihr aber seid Christi, Vorträge und Abhandlungen über das Verhältnis der Kunst, besonders der Poesie, zur Offenbarung" (Kaiserswerth 1897) und „Klassische Poesie und göttliche Offenbarung" (Kaiserswerth 1898). Demnächst wird ein Jahrgang seiner Predigten erscheinen. Der Kaiserswerther Kalender von 1899 bringt ein kurzes Lebensbild Disselhoffs. Eine ausführliche Biographie ist in Vorbereitung. **Deodat Disselhoff.**

Dissenters, Bezeichnung derjenigen englischen Christen, welche nicht der Episkopalkirche angehören, s. Nonkonformisten.

Distributionsformel s. d. A. Abendmahlsfeier Bd. I, S. 68 ff.

Dodanim. — Vgl. außer den Kommentaren zur Genesis und Bertheau zu 1 Chr 1, 7 (2. A. 1873) die von Dillmann, Genesis 6. A. 1892, S. 170 f. angeführte Litteratur zur Völkertafel, darunter besonders: Bochart, Phaleg et Chanaan I, l. III, c. 6 (1. A. 1646); Knobel, Die Völkertafel 1850, S. 104—109; Kiepert, Die geographische Stellung der nördlichen Länder in der phönikisch-hebräischen Erdkunde (in: Monatsberichte der Akademie d. Wissenschaften zu Berlin a. d. J. 1859), S. 211—217. Außerdem die AA. „Dodanim" von Winer, RW. 1847; Kneucker in Schenkels BL. II, 1869; Kautzsch in Riehms HW. 2. A. 1893.

Die Dodanim (דֹּדָנִים) werden in der Völkertafel Gen 10, 4 als ein von Jawan, d. h. von den Griechen (Joniern), abstammendes Volk genannt, was nach der geographischen Anordnung der Völkertafel nichts anderes zu besagen braucht, als daß die Dodanim in der Nachbarschaft der Griechen, d. h. im Westen, zu suchen seien. A. a. O. lesen fast alle hebräischen Handschriften, Targ., Pesch., Vulg.: Dodanim, während Sam., LXX, Luc. (*Ῥόδιοι*) und in der Parallelstelle 1 Chr 1, 7 fast alle hebräischen Handschriften lesen Rodanim (רוֹדָנִים, LXX *Ῥόδιοι*, dagegen Luc. *Δωδανειμ*); s. über die verschiedenen LAA.: J. D. Michaelis, Spicilegium geographiae Hebraeorum Tl. 1, 1769, S. 114—123; de Rossi, Variae lectiones zu 1 Chr 1, 7 (1788).

Als Söhne Jawans werden a. a. O. überhaupt genannt: Elischa und Tarschisch, Kittim und Dodanim. Von ihnen läßt sich Tarschisch sicher als Tartessus in Spanien bestimmen (nach Halévy, Recherches Bibliques, L'histoire des origines d'après la Genèse, Bd I, Paris 1895, S. 260 ff. = Kreta, von dem Stadtnamen *Τάῤῥα*, ursprünglich *Ταρσα*, aus *Ταρσαῖος*; aber Tarschisch ist sonst im AT. der äußerste Punkt der Schiffahrt), und Kittim ist Bezeichnung der Cyprier (Kition), anderwärts auch in weiterm Sinne der Bewohner Cyperns und der umliegenden Inseln. Unsicher ist Elischa. Man hat gedacht an den Peloponnes (= Elis, so Bochart, oder = *Ἕλος* in Lakonien, statt Elischat = *Ἀλασιωτ[ης]* = *Ἐλείτης*, so Halévy a. a. O.) oder die Äolier (= *Αἰολεῖς* oder *Αἰολίς*, so nach Josephus' Vorgang [Antiq. I, 6, 1] Knobel, Bunsen, Frz. Delitzsch, H. Derenbourg in Mélanges Graux, Paris 1884, S. 236) oder Hellas (nach dem Vorgang Älterer Volney, Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, Bd I, 2. A. 1814, S. 224) oder (nach dem Targum zu Ez 27, 7: Inseln Elischas = מְדִינַת אִיטַלְיָא) an das schon früh von Phöniciern kolonisierte Sicilien (Kiepert, Dillmann, Kautzsch A. Elisa bei Riehm), was aber der Angabe des Targums nicht genau entspricht, die nicht besagt: „eine Provinz Italiens" sondern „die Provinz (oder das Land) Italien". Noch andere haben in Elischa die karthagische Elisa, d. i. Dido, erkennen wollen, in deren Namen ein Landesname erhalten sein könnte (so Jo. Schultheß, Das Paradies 1821, S. 264 ff.; Stade, De populo Javan parergon, Programm der Universität Gießen, 1880, S. 8 Anm.; Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums, Bd I, 1884, S. 341). Ohne eine bestimmte Anschauung über die Bedeutung des Namens Elischa lassen sich auch die Dodanim nicht sicher erklären.

Weder Elis noch das kleinasiatische Aeolis noch auch Hellas können geographisch mit Tarschisch-Tartessus zusammengestellt werden. Die Erklärung von Karthago dagegen hat für sich, daß die beiden phönicischen Kolonien Tartessus und Karthago ihrer geographischen Lage nach neben einander gestellt werden konnten. Auch paßt dazu eine in dem um 620 n. Chr. verfaßten Chronicon Paschale (S. 46, 16 ed. Dindorf) erhaltene, so viel ich sehe, bis jetzt nicht beachtete Tradition: *Ἐλισά, ἐξ οὗ Μαῦροι* (ich verdanke diese Stelle A. Jülicher, ebenso die folgenden aus den Chronographen).

Für die Gleichsetzung von Elischa mit Sicilien kann man sich auf die Angabe des Targums nicht berufen. Christliche Chronographen wissen allerdings von einem Zusammenhang zwischen Elisa und Sicilien, so der Liber Generationis (Hippolyt, 3. Jahrhundert, bei Frick, Chronica minora I, 1892, S. 10, 17): Elisan, unde Siculi; die Excerpta Barbari (aus dem 5. Jahrhundert, ebend. S. 194, 15): Elisa, a quo Siculi; die Schrift Origo humani generis (vor dem Jahre 427, ebend. S. 140, 5 f.): Elisa . . . ex ipso Siculi; ebenso Syncellus (ed. Dindorf I, S. 91): *Ἐλισσά, ἐξ οὗ Σικελοί*. Diese Stellen setzen aber deutlich genug Elisa nicht mit Sicilien gleich, sondern leiten vielmehr die Siculer von Elisa ab. Elisa könnte also etwa ein bestimmter Ort auf Sicilien sein, von wo sich die Siculer ausgebreitet haben sollten; es kann aber ebensowohl, und das liegt sogar näher, ein Land sein, aus welchem die Siculer kamen. Nach jener Tradition ist deshalb in Elischa keinenfalls ein Name für die Insel Sicilien zu suchen. Wohl aber könnte man den Namen Elischa mit de Lagarde (Mt, Bd II, 1887, S. 261, nach einem Vorschlag von Schultheß a. a. O., S. 269) erkennen wollen in dem an der sicilischen Nordküste gelegenen *Ἅλαισα*, Halaesa. Die Tradition, welche die Siculi von Elisa abstammen läßt, mag jedoch besagen wollen, daß Sicilien von Karthago aus kolonisiert worden sei. Diese Annahme ist mit der Gleichsetzung von Elischa und Haläsa vereinbar; denn es ist sehr wohl möglich, daß das sicilische Haläsa eine karthagische Kolonie war, und ist dann nicht undenkbar, daß sein Name einen Namen Karthagos wiedergiebt (Schultheß S. 269 ff.). Über alte phönicische Kolonien auf Sicilien und den benachbarten Inseln s. Movers, Die Phönizier Bd II, 2, 1850, S. 309—362.

Die Erklärung des Namens Elischa von Karthago ist die einzige, in welcher die verschiedenen traditionellen Angaben sich vereinigen lassen. Die Angabe des Prophetentargums kann daraus entstanden sein, daß Elisa, das Land, dem die Siculer der Herkunft nach angehören sollen, irrtümlich für einen Namen Italiens, des Landes, dem sie geographisch angehören, gehalten wurde. Auch das in den Westen verlegte Ἠλύσιον πεδίον (woran Villalpandus [bei Bochart] für Elischa dachte) könnte mit einem Namen Karthagos zusammenhängen. Bei der Deutung von Elischa auf Karthago besteht nur die freilich ins Gewicht fallende Schwierigkeit, daß **Elisa** sich einzig als Name der Gründerin Karthagos, nicht aber als ein älterer Name der Stadt nachweisen läßt. Jedenfalls aber kann אלישה sehr wohl eine semitische Ortsbezeichnung sein, wie der Name eines Ortes der Sinaihalbinsel אָלוּשׁ (Nu 33, 13 f.) abzuleiten von einem sonst unbekannten Stamm אלשׁ. Jedoch muß bemerkt werden, daß der Name der Gründerin Elisa dem inschriftlich vorkommenden Frauennamen עלשת entsprechen könnte (s. dazu Meltzer, Geschichte der Karthager Bd I, 1879, S. 475) und dann nicht mit אלישה gleichzusetzen wäre. Will man nicht an Karthago denken, so bleibt die einzig haltbare Kombination die mit dem sicilischen Haläsa.

Besser auf Sicilien als auf Karthago passend hat man den Umstand gefunden, daß Ez 27, 7 von den „Inseln" Elischas die Rede ist, woher Purpur nach Tyrus exportiert wurde. Aber, wenn man nicht, was durchaus zulässig wäre, „Inseln" von Küstenländern verstehen will, so läßt sich an die karthagischen Handelsplätze auf Inseln der westlichen Küste Afrikas „jenseit der Säulen des Herkules" denken (Schultheß S. 266), wo die **insulae Purpurariae** des Plinius (**N. h. VI,** 203) zu suchen sind.

Ist Elischa Karthago oder das sicilische Haläsa, so werden Kittim und Dodanim im Gegensatz zu dem westlichen ein östliches Paar ausmachen und die Dodanim nicht als die nördlich von Griechenland wohnenden Dardaner in Obermösien und Troja zu verstehen sein (nach dem Vorgang jüdischer Erklärer: Gesenius [**Monumenta Phoenicia** 1837, S. 132; **Thesaur. s. v.** דֹּדָנִים], Knobel, Bunsen, Delitzsch; die Umlautung von **dar** in **do** wäre dabei nicht ohne Analogie), noch weniger als Bewohner von Dodona in Epirus (so J. D. Michaelis a. a. O.; Rosenmüller, Handbuch der bibl. Alterthumskunde Bd I, 1, 1823, S. 225; Krücke, Erklärung der Völkertafeln 1837, S. 34), da Dodona als ein besonderes Land oder Volk kaum angesehen sein würde. Vielmehr läßt sich nur nach der LA. **Rodanim** an die Bewohner der in Cyperns (Kittim) Nachbarschaft gelegenen Insel Rhodus denken (**LXX:** *Ῥόδιοι*, Volney, Schultheß, v. Bohlen, Tuch, Movers, Kiepert, Bertheau, Dillmann, Kautzsch, Stade; **s. v.** רֹדָנִים auch Gesenius, **Thesaur.** [früher]). Keinenfalls können mit Bochart unter Rodanim die Anwohner des Rhodanus in Gallien verstanden werden, von denen der Verfasser der Völkertafel schwerlich eine Kunde besaß und deren Erwähnung die geographische Gruppierung der Jawansöhne durchbrechen würde. Mit Rhodus dagegen waren die Phönizier frühzeitig bekannt. Auch Ez 27, 15 sind in der von Stade (a. a. O., S. 11) und Cornill (Das Buch des Propheten Ezechiel 1886) acceptierten LA. der **LXX** die Rhodier erwähnt (*υἱοὶ Ῥοδίων*, Hebr. דדן), wofür der Parallelismus mit den „vielen Inseln" zu sprechen scheint. Die „Rhodier" würden hier dann als solche genannt, die mit Tyrus Handel trieben; allein die aufgeführten Handelsartikel passen durchaus nicht auf die Inseln des Mittelmeers, eher auf arabische Handelsplätze. Deshalb wird die LA. des Hebr. „Dedan" vorzuziehen und bei den „Inseln" an die Küsten des Roten Meeres zu denken sein. Wohl aber wissen wir aus andern Angaben von Beziehungen der Insel Rhodus zu Phönicien. In dem Namen des auf einem Berge der Insel verehrten Zeus Atabyrios hat sich der kanaanitische Bergname **Tabôr** erhalten; die griechische Gottesbenennung wird einem phönicischen **Ba'al Tabôr** entsprechen (s. meine Studien II, 1878, S. 247 ff.). Speziell in der Stadt Jalysos auf Rhodus werden Phönicier erwähnt bei Athenäus **VIII,** 61 (360) aus Ergias und bei Diodorus Siculus V, 58. Vgl. Movers a. a. O., S. 246—257.

Die Namen der zwei von Jawan abgeleiteten Völkerpaare verweisen also alle, mag nun Elischa mit Karthago oder mit Haläsa (Sicilien) gleichzusetzen sein, auf Gegenden, die von den Phöniciern kolonisiert waren. Von den Griechen scheint der Verfasser der Völkertafel nicht mehr zu wissen als den bloßen Namen Jawan. Besondere Namen griechischer Landschaften nennt er nicht sondern nur solche Länder des Westens, von denen durch die Phönicier eine Kunde zu ihm gelangt war. Als im Westen gelegene bringt er sie mit Jawan in Verbindung. Vgl. A. Völkertafel. **Wolf Baudissin.**

Doddridge, Philipp, gest. 1751. — Works of Ph. Doddridge with a life by J. Orton, 10 Bde, Leeds, 1802; Ch. Stonford, Ph. Doddridge, London 1881.

Philipp Doddridge, Dr. theol., war der Enkel eines nonkonformistischen Geistlichen zu Shepperton, Grafschaft Middlesex, und eines aus Prag nach London geflüchteten evang. Predigers Baumann, der eine Schule in Kingston hatte. Er war am 26. Juni 1702 in London geboren und kam im dreizehnten Jahre in eine Privatschule zu St. Albans, wo ihn der dortige Dissentergeistliche Dr. Sam. Clarke kennen lernte. Dieser brachte ihn in die Dissenterschule zu Kibworth, Leicester (1719), wo Jennings, der Vorstand dieses kleinen theologischen Seminars, ihn als besonders tüchtigen Lehrer seinen Freunden empfahl. 1722 wurde er daselbst Prediger und drei Jahre darauf Hilfsgeistlicher zu Market Harborough. Hier gründete er 1729 ein theologisches Seminar, da das in Kibworth mit Jennings' Tode (1723) eingegangen war. Im Dezember 1729 verlegte er dasselbe nach Northampton, wohin ihn die dortige Dissentergemeinde als Prediger berufen hatte. Er wirkte daselbst 20 Jahre als Prediger und Lehrer mit großer Auszeichnung. Das von seinem Lehrer Jennings gegründete Lehrsystem verbesserte er in vielen Punkten. Er drang auf allseitige Bildung. Nicht bloß die alten Sprachen, sondern auch Mathematik, Logik, Philosophie, schöne Wissenschaften, ja auch Anatomie und Astronomie wurden gelehrt. Täglich wurde beim Morgengebet das Alte Testament, abends das Neue — beide in der Ursprache gelesen. Den vorgerückteren Klassen las er über praktische Theologie, Dogmatik, Geschichte des Nonkonformismus, auch über Mythologie. Auch Rede- und Predigtübungen wurden gehalten. Kaum hatte Doddridge sein Seminar gegründet, als er deshalb vor dem geistlichen Gerichtshof verklagt wurde. Nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde der Prozeß niedergeschlagen. Doddridges Seminar wurde bald das bedeutendste für die Independenten. Er hatte gewöhnlich 20—30 Studenten, darunter mehrere Nichttheologen. Seine bedeutendsten Schriften sind: Rise and Progress of Religion in the Soul 1745 (ein Buch, das in mehrere Sprachen übersetzt wurde), Family Expositor. 6 Vol. Lectures, herausgegeben von Sam. Clarke 1763; Korrespondenz, herausgegeben 1829—1831, 5. Vol. Colonel Gardiner's Life (ins Deutsche übersetzt). Doddridge war ein Mann von liebenswürdigem Charakter, entschiedener Frömmigkeit, als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gleich geachtet und geliebt. Er war ferner einer der besten Liederdichter unter den Dissentern. Viele seiner Lieder werden noch heute gesungen. Doddrige erreichte kein hohes Alter. Sein Doppelberuf war zu anstrengend für ihn und untergrub seine Gesundheit. Diese herzustellen ging er 1750 nach Bristol, dann nach Lissabon, wo er am 26. Oktober 1751 starb.

C. Schöll.

Dodwell, Heinrich, gest. 1711. — Woods Fasti Oxoniae; Francis Brokesby, Life of D. Henry Dodwell, London 1715; Stephen, Dictionary of National Biographies, London 1893.

Heinrich Dodwell, geboren zu Dublin 1641, Sohn des Offiziers William D. und Elisabeth, der Tochter des Sir Francis Slingsby. In die Zeit seiner Geburt fällt der Beginn der irischen Rebellion, durch welche die Familie ihren Grundbesitz verlor. Vater und Mutter mußten mit ihm (6 Jahre alt) von ihrem Sitz nach London, später York fliehen. Bei einem Versuch, seine Güter zu retten, kam der Vater 1650 ums Leben. Bald darauf starb auch die Mutter. Sein Onkel, dem geistlichen Stand angehörend und in Suffolk wohnend nahm sich des Knaben an. In Dublin, im Trinity-College, verbrachte er von 1656 an 10 Jahre, erlangte mehrere akademische Grade, von John Stearn begünstigt, und gab mehrere Schriften heraus, weigerte sich aber, lediglich aus Gewissenhaftigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten aus folgenden Gründen: a) er scheute zurück vor der großen Verantwortung des Amtes, b) er hielt sich selber nicht für geschickt, c) er glaubte als Laie mehr wirken zu können, denn als belohnter Diener der Kirche. Daneben hing er mit begeisterter Vorliebe an der anglikanischen Kirche, und trat bald als ihr eifriger Verfechter auf. Nachdem er 1674 nach London übergesiedelt war, und eine Reise nach Holland — mit dem Kaplan der Prinzeß von Oranien, seinem Gönner, D. W. Lloyd — gemacht hatte, ließ er eine Reihe von Schriften erscheinen, welche ihn als Gelehrten und besonders als Verteidiger der anglikanischen Kirche in Ruf brachten; darauf erhielt er in Oxford die Professur der Geschichte der Litteratur, mußte aber schon 1691 diese Stelle niederlegen, weil er, dem vertriebenen Jakob II. getreu, dem Könige Wilhelm III. und Maria den Eid zu leisten sich weigerte. Mehrere Bischöfe thaten dasselbe und verloren so ihre Stellen; Dodwell verteidigte sie in mehreren Schriften, erklärte die-

jenigen, die an ihrer Stelle ernannt worden, für Schismatiker und trat aus der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche heraus. Indessen überwog doch bald sein Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche jene Opposition. Um diese Kirche nicht aufgeben zu müssen, erkannte er die früher von ihm als schismatisch gebrandmarkten Bischöfe an, und sprach den abgesetzten das Recht ab, sich Nachfolger zu geben, doch ohne selbst in die Gemeinschaft der bischöflichen Kirche zurückzukehren. Mittlerweile hatte er sich nach Cookham (zwischen London und Oxford), von da nach Shotterbrooke zurückgezogen, wo ihm sein Freund und Gesinnungsgenosse Francis Cherry ein Haus hatte einrichten lassen, und bereits 52 Jahre alt sich verheiratet, aus welcher Ehe 10 Kinder hervorgingen, von denen ihn sechs überlebten. In dieser seiner zurückgezogenen Stellung schrieb er noch viele Schriften mannigfaltigen Inhalts bis zu seinem im Jahre 1711 erfolgten Tode. Kurz zuvor war er mit seinem Freunde Cherry in die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche zurückgekehrt.

Dodwell war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, von dem ein Zeitgenosse berichtet, der kleinste und geringste Umstand entging ihm nicht und seine Geschicklichkeit denselben zu verwerten ist ebenso groß als seine Gelehrsamkeit. Er hat sich in einer großen Zahl von Schriften auf dem Gebiete der klassischen Philologie, der klassischen Antiquitäten, Litteraturgeschichte, Chronologie und Geographie, große, ja man kann wohl sagen, seine größten, bleibenden Verdienste erworben, welche aber hier nicht weiter dargelegt werden können. Sehr zahlreich, aber an Bedeutung jener ersten Klasse seiner Schriften nicht gleichkommend sind seine theologischen Schriften. Sie sind fast in Vergessenheit geraten, da sie Fragen behandeln, die kaum noch Interesse für die Neuzeit haben. Schon während seines Aufenthaltes in Dublin schrieb er eine Vorrede zu der englischen Übersetzung des berühmten Buches von Franz v. Sales, **Introduction à la vie dévote**, zwei Briefe über den Empfang der hl. Weihe, wovon die zweite Ausgabe 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniathon, Phönizische Geschichte, vermehrt erschien. In der Periode zwischen 1674—1688 beschäftigte er sich vorzüglich mit patristischen Studien, damit den besonderen Zweck einer Verteidigung der anglikanischen Kirche bes. gegen Romanisten und Papisten verbindend. Haupsächlich kommen hier in Betracht 1. seine **dissertationes Cyprianicae** (London 1684 auch in der Londoner und Bremer Ausgabe der Werke Cyprians), worin er viele Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mitunter auch Hang zu sonderbaren Meinungen an den Tag legte. Seine Ansicht, daß es nur eine sehr geringe Zahl von Märtyrern gegeben habe, niedergelegt in der elften jener Dissertationen, **de paucitate martyrum**, wurde widerlegt von Ruinart in der **Praefatio generalis in Acta Martyrum**, und in neuester Zeit von Wisemann in der Schrift: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion deutsch, von Haneberg, Regensburg 1840; 2. **Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum**, worin die Verwaltung der Sakramente ausschließlich den Dienern der Kirche vindiziert wird, London 1685; 3. Die Ausgabe der **opera posthuma** des B. Pearson, nebst einer Abhandlung **de successione primorum Romae episcoporum**, Oxford 1687. Aus der Zeit seines Professorates in dieser letzten Stadt stammen seine **dissertationes in Irenaeum**, Oxford 1689; worin er Ansichten aufstellte, die dem strengen Inspirationsbegriffe seiner Zeit nicht entsprachen (**dissert. I**); nicht minder Anstoß gab er durch die Erklärung, daß die Dämonischen des Neuen Testamentes eigentlich Epileptische waren (**dissert. II.**). Nach dem Aufgeben seines Professorates schrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der musikalischen Instrumente in der Kirche (1698), einen Brief gegen Tolands Ansichten vom Kanon des Neuen Testamentes (1701), eine Abhandlung gegen gemischte Ehen (1702), gegen die gelegentliche Kommunion in den Kirchen anderer Bekenntnisse (1705), und einen Brief gegen den Gebrauch des Weihrauches beim Gottesdienste (1711). Großen Anstoß gab er durch **an epistolary discourse etc.**, London 1706, worin er mittelst der Schrift und der Kirchenväter zu beweisen suchte, daß die menschliche Seele von Natur sterblich sei, und daß sie lediglich infolge göttlichen Wohlgefallens unsterblich gemacht wurde behufs der Bestrafung oder der Belohnung; dies letzte durch ihre Vereinigung mit dem heiligen Taufgeist (**baptismal spirit**). Diese sonderbare Ansicht suchte er mit seinem Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche zu verbinden, indem er zu beweisen sich bestrebte, daß seit dem Abtreten der Apostel jener unsterblich machende Taufgeist bloß und allein durch die Bischöfe mitgeteilt werde, woraus er die Notwendigkeit der Rückkehr aller Nonkonformisten und Schismatiker, selbst der Katholiken, in die bischöfliche Kirche ableitete. In derselben Schrift stellte er die Ansicht auf, die er später noch durch eigene Schriften verteidigte, daß priesterliche Absolution zu Vergebung der Sünden notwendig sei selbst für den wahrhaft Reinigen. Je

größer der Ruf und das Ansehen des Verfassers waren, desto mehr Widerspruch riefen seine paradoxen Ansichten, besonders die von der Sterblichkeit der Seele, hervor, daher denn von allen Seiten Widerlegungsschriften erschienen, die Dodwell zu weiteren Schriften über denselben Gegenstand veranlaßten (s. Grundlings Historie der Gelahrtheit, 3. Tl., S. 4028 ff. und Niceron, Mémoires etc. I, p. 138 sqq.). In der Hitze des Streites ließen sich beide Teile über die Grenzen der Mäßigung hinaus fortreißen; man beschuldigte Dodwell der Gottlosigkeit, der Hinneigung zum Katholicismus, wozu er allerdings einigen Anlaß gegeben; er selbst stellte die Ansicht auf, daß die vier Evangelien erst in den Zeiten Trajans geschrieben worden.

Übrigens bewegte sich Dodwell in den Formen einer strengen, sogar asketischen Frömmigkeit, er fastete alle Wochen dreimal und überdies die ganze Fastenzeit hindurch. Auf den Reisen, die er in der Periode seiner Zurückgezogenheit nach der Niederlegung seines Professorates nach London und Oxford machte, um die dortigen Bibliotheken zu benützen, führte er immer die hebräische Bibel, das griechische NT., die anglikanische Liturgie, Thomas a Kempis u. a. mit sich. Von seinen Söhnen sind zwei zu nennen, 1. Heinrich, Rechtsgelehrter, s. ob. S. 547, 2. Williams, Archidiakon in Berkshire, Verfasser mehrerer, aber nicht bedeutender theologischer Schriften. **Herzog † (G. Mätzold).**

Döderlein. — AdB 5. Bd S. 280; Jöcher II, S. 163 f.

Es giebt mehrere gelehrte Theologen dieses Namens. Hier mögen genannt werden: Johann Alexander Döderlein, geb. den 11. Februar 1675 zu Weißenburg im Nordgau, gest. 23. Oktober 1745 als Rektor daselbst. Er ist der Verfasser der Abhandlung Antiquitates gentilismi Nordgaviensis oder . . von dem Heydenthume der alten Nordgauer, Nürnberg 1734 u. a. Schr. s. Jöcher a. a. O.

Christian Albert Döderlein, geb. 1714 zu Seyringen in der damaligen Grafschaft Oettingen, Professor der Theologie zu Rostock und Bützow (s. über die versuchte Verlegung der Universität und über D.s Zusammenstoß mit der Rostocker Orthodoxie Wiggers, KG Mecklenburgs 1840 S. 216 ff.), gestorben 4. November 1789. Schriften: De Thaletis et Pythagorae theologica ratione, Göttingen 1750; Vermischte Abhandlungen aus allen Theilen der Gelehrsamkeit, Halle 1755; Von dem rechten Gebrauch und Misbrauch der menschlichen Vernunft in göttlichen Dingen, Bützow 1760 f.; Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, ib. 1769; Über Toleranz und Gewissensfreiheit 1776; Theolog. Abhandlungen über den ganzen Umfang der Religion 1777—89; Überzeugender Beweis von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes 1789.

Johann Christoph Döderlein, gest. 1792. — Vgl. Hänleins und Ammons Journal I, 1; Schlichtegrolls Nekrolog, 1792; Döring, Die deutschen Kanzelredner S. 36 ff. (wo ein Verzeichnis seiner Schriften); Heinrichs, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheit, Leipzig 1790, S. 492 ff. Ersch und Gruber.

Geboren den 20. Januar 1745 zu Windsheim in Franken, wo sein Vater Pfarrer war, bezog J. Chr. Döderlein 1764 die Universität Altorf und wurde, nachdem er kurze Zeit eine Hauslehrerstelle verwaltet, im 22. Jahre Diakon in seiner Vaterstadt, wo er seine Muße dem Studium der Kirchenväter widmete. Nachdem er sich durch seine Curae criticae et exegeticae als Schriftsteller bekannt gemacht hatte, erhielt er 1772 die letzte theologische Professur und das Diakonat in Altorf. 1782 folgte er einem Ruf nach Jena, wo er als geh. Kirchenrat und zweiter Professor der Theologie am 2. Dezember 1792 starb. Von seinen exegetischen Arbeiten war sein „Jesajas“ (1775, 3. Ausg. 1789) besonders geschätzt. Auch seine „Sprüche Salomons“ (1778) galten längere Zeit als die beste praktische Erklärung dieses Buches. Besonders aber hat seine Dogmatik, die er auf den Wunsch einiger in Altorf studierender Ungarn im Jahre 1780 unter dem Titel: Institutio theol. christianae, später auch in deutscher Überarbeitung, herausgab, Epoche gemacht, indem er bei dem Gebrauch der Beweisstellen streng exegetisch verfuhr und das Dogmengeschichtliche mit dem systematischen Lehrvortrage verband, was unverkennbar mit der kritisch-aufklärenden Richtung zusammenhing, die um diese Zeit in Deutschland sich anbahnte. Sein dogmatischer Standpunkt läßt sich am besten aus der Vorrede erkennen, worin es heißt: „der Dogmatiker muß in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen; aber auch nicht bei den Alten stehen bleiben, sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neueren Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen und dabei hauptsächlich auf unsere Zeitbedürfnisse Rücksicht nehmen. Er muß daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt

und bestritten werden und sie desto sorgfältiger und richtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen muß er sich nach den Umständen der Zeit richten und nicht alle schwankenden und unsichern Gründe des Altertums billigen und beibehalten. Vielmehr muß er die großen Fortschritte, die zu unserer Zeit in der Auslegekunst gemacht worden sind, dazu nutzen, daß er in der Wahl der Beweise der Glaubenslehre vorsichtig sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehe, und daher nur solche wähle, die deutlich und bündig sind." Dieser Richtung diente auch die von ihm seit dem Jahre 1780 herausgegebene „Theologische Bibliothek". In seinen mündlichen Vorträgen auf dem Katheder und im Umgange mit den Studierenden — er leitete in den Nachmittagsstunden des Sonntags ein Predigerinstitut — muß er sehr anregend gewesen sein. Er las fast über alle Fächer der Theologie und war als Dozent beliebt. Ein treues Gedächtnis, Phantasie und Leichtigkeit in Handhabung der Sprache kamen ihm auch als Prediger zu statten, obgleich sein Vortrag an Monotonie litt. **Hagenbach †.**

Doedes, Jakobus Isaak, gest. am 17. Dezember 1897. — J. J. Doedes „1843 — 1893, Biografische Herinneringen", Utrecht 1894; A. W. Bronsveld, „Een theologisch Klaverblad" (Kleeblatt) Rotterdam 1897 (der Verfasser, Pfarrer in Utrecht, bietet in diesem Büchlein sehr interessante Skizzen der Utrechter Professoren B. ter Haar, J. J. van Oosterzee und J. J. Doedes); J. M. S. Baljon veröffentlichte in der Zeitschrift „Stemmen voor Waarheid en Vrede" 1898 Februarnummer die Ansprache zum Gedächtnis an seinen Lehrer Professor Doedes, mit welcher er am 17. Januar 1898 nach den Weinachtsferien seine Vorlesungen wieder aufgenommen hatte.

J. J. Doedes wurde geboren am 20. November 1817 zu Langerak (Prov. Zuid-Holland), wo sein Vater Gualtherus D. seit dem 21. April 1816 Prediger an der Ned. Reform. Gemeinde war. Von diesem scheint Doedes die außerordentliche Sorgfalt, die seltene Genauigkeit und tadellose Ordnungsliebe geerbt zu haben, die ihm in besonderer Weise eigentümlich war. Vor mir liegt ein Büchlein, in dem Gualtherus D. mit zierlicher Schrift von Woche zu Woche aufgezeichnet hat, an welchem Tage, vormittags, nachmittags oder abends, in welcher Gemeinde, bei welchen besonderen Gelegenheiten und über welchen Text er gepredigt hat, im ganzen 2521 mal. Welchen Einfluß seine Mutter auf ihn ausgeübt hat, ist nicht zu erkennen, weil er sie schon in seinem achten Lebensjahr durch den Tod verlor. Eine zweite Ehe seines Vaters, der im Nov. 1820 nach Grootebroek und von dort im Mai 1822 nach Medemblik (beide in Noord-Holland) gezogen war, bestimmte zugleich den Ort, wo der junge Doedes seine Studien anfangen sollte. Die Eltern seiner Stiefmutter wohnten nämlich in Amsterdam und in ihr Haus wurde er im Jahre 1830 aufgenommen, um die dortige Lateinschule zu besuchen. Bis zum Jahre 1834 blieb er dort, im September ds. J. wurde der 16jährige als Student der Theologie an der Universität Utrecht immatrikuliert. Hier hörte er die Vorlesungen der Professoren H. Bouman über Exegese des A. und NT, Hermeneutik und Theologia naturalis, H. J. Royaards über Kirchengeschichte und Ethik, H. E. Vinke über Dogmatik und praktische Theologie. Aus dieser Zeit stammte auch die Freundschaft mit J. J. van Oosterzee. „Durch den gleichen Durst nach Erkenntnis und Wissen getrieben," — so schreibt letzterer in seiner hinterlassenen Selbstbiographie („Uit mijn levensboek", Utrecht 1883 p. 32) — „hatten wir einander bald gesucht und gefunden und haben auf der Hochschule nicht wenig zusammen genossen, aber auch nicht wenig zusammen gearbeitet." Bei aller Verschiedenheit der Persönlichkeit und des Charakters sind sie stets treue Freunde geblieben, sowohl in Rotterdam in ihrer pastoralen Arbeit wie später in Utrecht in ihrem professoralen Beruf. Bereits auf der Universität machten sie Pläne zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit, die sich später verwirklichten in der Herausgabe der „Jaarboeken voor wetenschappelijke theologie" (1845). Auch die Wahl eines Gegenstandes für die theologische Dissertation, mit der sie den theologischen Doktorgrad zu erringen wünschten, beredeten sie unter einander. Nachdem van Oosterzee am 22. Juni 1840 promoviert hatte mit einer „Disputatio theologica de Jesu, e virgine Maria nato", wurde sein Freund Doedes im folgenden Jahre (16. Juni 1841) zum Doktor der Theologie befördert nach Verteidigung einer „dissertatio theologica de Jesu in vitam reditu" (Utrecht 1841). Von dieser Prüfungsarbeit gab er drei Jahre nachher eine holländische Umarbeitung „für die Gemeinde" heraus, weil dieser Gegenstand ihm „auch für sie von der höchsten Bedeutung zu sein schien". („De opstanding van onzen Heer Jezus Christus, in hare zekerheid en belangrijkheid voorgesteld", Utr. 1844, 163 S.). Im August 1841 bestand Doedes vor der Provinzialkirchenbehörde von Overijssel mit gutem Erfolge sein Proponenten-Examen, wodurch er wahlfähig wurde für ein Predigtamt

in der niederländisch-reformierten Kirche. Nach einem siebenjährigen Aufenthalt an der Universität konnte er nun, wohl vorbereitet auch in wissenschaftlicher Beziehung, vor die Gemeinde hintreten, um ihr zu dienen mit seinen reichen Gaben.

Damals herrschte aber Überfluß an Kandidaten. Beinahe 300 junge Männer hatten ihre Studien vollendet und schauten verlangend aus nach einer Berufung. Dagegen entstanden jährlich nur etwa 40—50 Vakanzen. Es war keine Seltenheit, daß in einer sehr kleinen, unansehnlichen Gemeinde mit geringer Besoldung 24 Kandidaten eine Gastpredigt hielten, um nur endlich gewählt zu werden. Auch Doedes predigte hier und dort zur Wahl und war wie jeder Proponent damals schon froh, wenn er durch den einen oder anderen Kirchenrat mit einer solchen Gastpredigt „begünstigt wurde". Fast zwei Jahre mußte er warten, bis er das Predigtamt antreten konnte. Doch war er nicht der Mann dazu, diese Zeit unthätig zu verbringen. Im November 1841 las er in der Haarlemer Zeitung, daß Teylers Godgeleerd Genootschap eine Preisfrage ausgeschrieben hatte über die Textkritik des Neuen Testamentes, und noch an dem gleichen Tage beschloß er, seine Kraft an der Beantwortung derselben zu erproben. Noch vor dem Ende des folgenden Jahres war seine Antwort eingereicht, und im November 1843 durfte er die frohe Nachricht empfangen, daß sie mit dem goldnen Preise gekrönt sei. Bald darnach wurde sie als Teil 34 unter die Werke von Teylers godgel. Genootschap aufgenommen unter dem Titel „Verhandeling over de Tekstkritiek des Nieuwen Verbonds" Haarl. 1844.

Doedes war damals bereits Pastor zu Hall (Prov. Gelderland), wo er am 9. Juli 1843 durch seinen Vater in sein Amt eingeführt war mit einer Ansprache über 2 Ko 4, 5[a], während er selbst seine Antrittspredigt gehalten hat über Eph 1, 16—20. Mit Treue und Eifer widmete er sich seiner Gemeinde; in seinen Predigten stellte er allezeit die Person des Herrn in den Vordergrund und drängte auf Glauben, Bekehrung und Heiligung. Über die Frage, zu welcher theologischen Richtung er gehöre, dachte er nach seinem eignen Geständnis in jenen Tagen wenig nach (Biogr. Herinneringen p. 13, 14). Die sehr bewegte Zeit, in der er gelebt hat, und der Anteil, den er an manchem Streit seiner Tage auf theologischem Gebiet nahm, hat ihn fortwährend zu ernster und selbstständiger Untersuchung genötigt. Die Folge davon war, daß er allmählich zu klarerer Einsicht gelangte betreffs der Fragen: Christentum und Kirche, Bibel und Gottes Wort, Kirchenlehre und Bekenntnis der Kirche, Bibellehre und Kirchenlehre, Orthodoxie und Konfessionalismus, liberal und nicht liberal. Besonders in Rotterdam, wohin er schon 1847 berufen worden war, und wo er seinen Studienfreund van Oosterzee wiedergefunden hatte, gewann er, mit durch den Einfluß der Gemeinde, mehr Herz für unser kirchliches Bekenntnis, das er aber immer an der hl. Schrift vor allem des NT.s geprüft wissen wollte. Der Kirchenlehre, abgesehen von der Bibel, hat er nie Wert zugeschrieben; er wollte nicht orthodox sein, wenn die Orthodoxie nicht biblisch wäre. Obschon in mehr als einem Punkte im Lauf der Zeit und durch denselben seine Ansichten sich änderten und berichtigten, so ist sich Doedes doch hierin bis zum Ende treu geblieben. Die Freiheit der Untersuchung, die Freiheit, seine Gedanken auch zu äußern, hat er immer für sich selbst beansprucht und anderen gegönnt. Sein ganzes Leben bestätigt das Wort, welches er 1893 schrieb (Biogr. Herinneringen p. 78): „Ich habe lernen wollen, wenn man mir die Freiheit ließ, und habe auch gelernt wo ich nicht widerlegen konnte". Er war ein ehrlicher Mann, ehrlich in allem, auch auf wissenschaftlichem Gebiet; das haben seine Gegner stets anerkannt und seine Schüler empfingen davon in seinen Vorlesungen immer wieder einen tiefen Eindruck, der ihnen blieb und sie drängte, seinem Vorbild zu folgen.

Nach dem Erscheinen seiner „Verhandeling over de Tekstkritiek des N. V.s", eines Werkes von dauerndem Wert, konnte Doedes daran denken, den schon früher mit van Oosterzee besprochenen Plan auszuführen und zusammen mit ihm eine theologische Zeitschrift herauszugeben. Sie hielten es aber für geraten, noch zwei ihrer Freunde um ihre Mitwirkung besonders für das AT. zu bitten, nämlich Mr. B. J. L. Baron de Geer, Professor der Rechte in Utrecht, und Dr. H. H. Kemink, mit dessen Schwester Doedes verheiratet war. Unter der Redaktion dieser vier Männer erschien dann 1845 der erste Teil der „Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie", von denen zehn Teile erschienen sind (Utrecht 1845—1854). Sehr viele, darunter hochbedeutsame, vorzüglich exegetische Beiträge von seiner Hand wurden in ihnen veröffentlicht. Daß er bereits in Hall die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf sich lenkte, geht daraus hervor, daß er 1846 mit Dr. W. Moll und Ds. Wernink vorgeschlagen wurde, um die am Amsterdamer Athenäum durch den Tod von Prof. Rooijens entstandene Lücke auszufüllen. Moll, der nachher so bekannte Kirchenhistoriker, wurde jedoch berufen. Im folgenden Jahre gab Doedes, der bei der

Behandlung des Heidelberger Katechismus in den Nachmittagsgottesdiensten der Gemeinde zu der Einsicht gekommen war, daß der Katechismus bei der Besprechung von Taufe und Abendmahl „nicht gebührend unterscheide", und sich dadurch zu einem genaueren Studium dieser Gegenstände getrieben fühlte, seine Betrachtung heraus über die Lehre vom Abendmahl in dem durch Paulus über den Tod des Herrn verbreiteten Licht („**De leer van den Doop en het Avondmaal op nieuw onderzocht. Eerste stuk. Het Avondmaal**", Utrecht 1847, 316 Seiten). Ungefähr um dieselbe Zeit trat er öffentlich auf gegen den Utrechter Professor der Philosophie Mr. C. W. Opzoomer. Dieser hatte in einem Streit mit van Oosterzee eine Lanze gebrochen für die „ungläubige Philosophie". Ihre Aufgabe sei es, das wahre, reine und ursprüngliche Christentum wiederaufleben zu lassen dadurch, daß das bestehende Christentum gereinigt werde von allen fremden und strittigen Bestandteilen. Der Unglaube bezwecke keine Bestreitung, sondern nur eine Verbesserung des Christentums. Er erkannte freimütig an, daß der „wissenschaftliche Unglaube" den historischen Christus, wie ihn das NT. uns vorstellt, bekämpft; und erklärte: „er zieht zu Felde gegen die wunderbare Geschichte Christi und die auf sie aufgebauten dogmatischen Sätze". Daß Wunder unmöglich seien, stand im Vordergrund und war Ausgangspunkt für jede weitere Untersuchung. Dieser Anschauung wehrte Doedes mit aller Kraft („**Het recht des Christendoms tegenover de wijsbegeerte gehandhaafd**". Utrecht 1847). Den Ausgangspunkt Opzoomers hielt er für verkehrt, und er suchte das durch Opzoomer angegriffene Recht des Christentums auf historische Behandlung, historische Beurteilung und historische Würdigung zu behaupten. Zwar wurde sein Gegner nicht überzeugt, erkannte aber doch den Wert und die hohe Bedeutung der Gegenschrift an, lobte „die klare, deutliche und einfach wahre Sprache" von Doedes und nannte später dessen Ausführungen das erste verständige Wort, das gegen ihn geredet sei.

Doedes' Verteidigung des Rechtes des Christentums war mit Ursache, daß er 1847 als Prediger nach Rotterdam berufen wurde. Er nahm den Beruf an und hat nie einen Augenblick bereut, die Stille seiner Landgemeinde vertauscht zu haben mit dem Getriebe der zweiten Handelsstadt des Landes. Und auch in Rotterdam hat man nie beklagt, diesen Gelehrten hingerufen zu haben, denn während der 12 Jahre seines dortigen Wirkens hat er sich bewiesen als ein treuer Hirt und tüchtiger Prediger, als ausgezeichneter Katechet, als herzlicher Freund und aufrichtiger Christ. In dem ihm als Arbeitsfeld zugewiesenen Teil der Gemeinde — zu dem u. a. auch die berüchtigte **Zandstraat** gehörte — arbeitete er mit so viel Eifer und Segen, daß ich, als ich mehr als 30 Jahre nach seinem Abschied von Rotterdam denselben Bezirk übernahm, dort den Namen von Doedes noch öfter mit Liebe habe nennen hören. Besaß er auch nicht die glänzenden Kanzelgaben seines Freundes van Oosterzee, so waren seine Predigten doch geistreich, kräftig, immer sorgfältig durchgearbeitet und klar geformt. Es war viel Belehrung in ihnen enthalten. Die weiter geförderten Gemeindeglieder, sie die kamen, um unterwiesen und erbaut zu werden, hörten ihn gerne. Er predigte denn auch immer vor sehr vollen Kirchen. Doedes war in erster Linie Lehrer, Dozent. Ihm eignete ein merkwürdiges Talent, das was er zu sagen hatte, deutlich und ganz zu sagen. Als Katechet war er unübertrefflich und hat nicht nur in Rotterdam sondern im ganzen Lande durch seine trefflichen Anleitungen zum katechetischen Unterricht außerordentlich großen Einfluß ausgeübt. Die Leitfäden für die Heilslehre und die biblische Geschichte, in verschiedenen Ausgaben erschienen und oft wieder aufgelegt, sind in Holland die am meisten gebrauchten und wurden sogar in das Malaiische und Javanische übersetzt, der über die biblische Geschichte auch ins Deutsche (Handleitung beim Unterricht in der bibl. Geschichte. Nach dem Holl. des Dr. J. J. Doedes, Von L. M., Kaiserslautern 1861).

Trotz treuer pastoraler Arbeit fuhr Doedes auch in Rotterdam fort, sich der Wissenschaft zu widmen, wofür die **Jaarboeken voor wetensch. theologie** reichliche Beweise liefern. Der Professor van Hengel in Leiden focht 1847 seine Lehre vom Abendmahl an, worauf Doedes „**Aphorismen over de leer des Avondmaals**" (**Jaarb. v. w. th. 1848, VI, 1**) folgen ließ, in denen er seine auch später festgehaltene Meinung entwickelt, daß das Abendmahl eine Gedächtnisfeier des Todes des Herrn sei, und zwar genauer, insofern Er wegen unserer Sünde gestorben ist, während die christliche Taufe uns auf seinen Tod weist, insofern Er der Sünde gestorben ist. Brot und Wein sind Zeichen von dem in den Tod gegebenen Leib und dem vergossenen Blut des Herrn als Blut der Besprengung, während wir nicht in dem Brechen des Brotes und Ausgießung des Weines, sondern in dem Essen und Trinken beim Abendmahl eine sinnbildliche Handlung erblicken müssen. — Noch immer sind von Bedeutung seine „**Exegetische studiën over 1. Petr.**

3, 18—4, 6" (Jaarb. v. w. th. 1848, VI, 2), ein Beitrag zur Erkenntnis der Vorstellungen des Petrus von dem Tod des Herrn, seiner Auferstehung und Predigt an die Geister im Gefängnis, wobei diese letztere dargestellt wird als geschehen nach der Auferstehung. Doedes setzte sich mit diesen Studien nicht bloß das Ziel, die Erklärung einer schwierigen Stelle zu geben, sondern ebenso eine Probe für die Methode der Behandlung. Sein Rotterdamer Kollege Dr. J. G. Prins (nachher Professor in Leiden) erhob gegen die Anschauungen von Doedes einige Bedenken (Jaarb. voor w. th. 1848), auf welche Doedes aber, durch Umstände verhindert, nicht geantwortet hat.

Der Zustand, in dem sich die Nied. Ref. Kirche in jenen Tagen befand, insonderheit soweit es sich um die Lehrfreiheit handelt, die zwar nicht gesetzlich, aber faktisch herrschte, veranlaßte im Jahre 1852 einige Prediger, in Utrecht mit einander zu beraten, was zum Heil der Gemeinde gethan werden könne und müsse. Außer Doedes waren dort u. a. zugegen seine Rotterdamer Amtsbrüder van Oosterzee und H. J. R. G. Theesing, der bekannte Philanthrop O. G. Heldring, J. P. Hasebroek (Amsterd.), F. C. van den Ham (Utr.), Dr. N. Beets (nachher Prof. in Utrecht) und J. J. van Toorenenbergen (nachher Professor in Amsterdam). Alle waren Gegner der Lehrfreiheit, obwohl nicht alle aus denselben Gründen und in gleichem Maße. Doch war unter ihnen soviel Einigkeit vorhanden, daß sie zur Gründung einer Vereinigung Nied. Ref. Prediger gelangten behufs Förderung christlich-nationaler und kirchlicher Interessen. Von dieser Vereinigung ging 1853 eine Zeitschrift aus unter dem Titel „Ernst en Vrede", deren Redaktion Doedes übernahm mit Beets und Dr. D. Chantepie de la Saussaye (damals wallonischer Prediger in Leiden, später Prof. in Groningen). In den Jahren 1853—55 veröffentlichte er in dieser Zeitschrift verschiedene biblische Studien. 1857 aber traten Doedes und Beets aus der Redaktion aus, „nicht weil wir Uneinigkeit unter einander gehabt hätten — schreibt Doedes (Biogr. Herinn. p. 98) — sondern weil es mehr und mehr klar wurde, daß die rechte Wärme und Sympathie für das durch de la Saussaye Vertretene bloß bei ihm in genügender Weise vorhanden war und kräftig genug durchwirkte". Vereinigung und Zeitschrift hörten indessen schon 1859 auf zu bestehen. Unter den Mitgliedern der Vereinigung ergab sich eine zu große Verschiedenheit. Die in „Ernst en Vrede" erschienenen Bibelstudien hatten erbaulichen Inhalt, und auch auf diesem Gebiet hat Doedes während seiner Rotterdamer Zeit sehr fleißig gearbeitet. Von 1849—55 schrieb er seinen „Evangeliebode" (Utr. 7 Jahrgänge). Dieser brachte wöchentlich eine kurze Betrachtung für den Sonntag unter möglichster Berücksichtigung des Kirchenjahres. Jahrelang wirkte er hierdurch der Gemeinde zum Segen. Auch gab er einige Predigtsammlungen heraus („Preken", Utr. 1844. Vgl. „Zeugnisse des Evangeliums aus der holl. Kirche in Predigten", übersetzt und herausgeg. von F. Meyeringh. Drittes Heft enthaltend: drei Predigten von Dr. J. J. Doedes, Elb. 1856. — „Twaalf Preken", Utr. 1858. — „Twaalf Preken", Utr. 1859).

Als guter Protestant nahm D. auch thätigen Anteil an der sog. Aprilbewegung von 1853. Er war kein fanatischer Antipapist, er würde es haben ansehen können, daß die bischöfliche Hierarchie der römischen Kirche in den Niederlanden wieder aufgerichtet wurde, wenn dies ohne Pression geschehen wäre. Allein die päpstliche Anmaßung, die überall Proteste hervorrief, der Ton, in dem sich Pius IX. in seiner Allokution vom 7. März 1853 ausließ, nötigten ihn, die Protestanten zu warnen und zur Wachsamkeit zu erwecken. („De Allocutie van Paus Pius IX ter aankondiging van het herstel der Bisschoppelijke hierarchie in de Nederlanden, met eene historische toelichting". Utr. 1853). Unter den vielen Schriften über diese Angelegenheit gehört die Seinige zweifellos zu den besten und gemäßigtsten. Streitsüchtig war Doedes nie, zum Streit bereit immer, so oft es nötig schien. Nach Anleitung von Prof. Dr. J. H. Scholtens „Leer der Hervormde Kerk", zum Teil auch gegen sie verfaßte er seine „Godgeleerde stellingen over de leer der Ned. Herv. Kerk" (Jaarb. v. w. th. 1851, IX, 3). In schärferem Ton trat er auf gegen schiefe Darstellungen, als er die Richtung der Groninger Theologen bekämpfte in seinem „De Groninger School in haren strijd. Brief aan den Hoogl. Dr. P. Hofstede de Groot (Utr. 1851, Jaarb. v. w. th. 1851 IX, 3). Eine ausführliche Besprechung dieses Briefes durch den Groninger Prediger Dr. L. S. P. Meyboom, in welcher derselbe erklärte, den Schreiber nicht geschont und ihm blutige Wunden geschlagen zu haben, veranlaßte Doedes zur Ausgabe seiner „Drie brieven . . . aan Dr. L. S. P. Meyboom" (Utr. 1852), in denen er 1. die Unfehlbarkeit der Apostel, 2. die Gottheit des Sohnes Gottes, 3. die Austilgung der Schuld durch das Blut des Kreuzes kräftig behauptet. — Ein Artikel von Dr. A. Pierson (Tijd-

schrift voor Godgel. en Wijsbeg. 1857), in welchem dieser seine historisch-kritischen Grundsätze verteidigte und die empirische Kritik empfahl als unentbehrlich für die evangelische Geschichte, wurde durch Doedes bestritten in einem Aufsatz „Mogelijk of onmogelijk? Eene vraag bij de kritiek der Evangelische wonderverhalen beantwoord" (Nieuwe Jaarb. voor w. th. I, 1858 p. 38—54). Von Anfang an war Doedes ein entschiedener Gegner der etwa 1858 aufgekommenen modernen Theologie und hat sie bei Gelegenheit stets bekämpft. Mit ihrer naturalistischen Weltanschauung stand sie im Gegensatz zur Bibel, die er herzlich lieb hatte, und konnte ihm unmöglich gefallen.

1859 wurde Doedes zum Professor der Theologie an der Universität Utrecht ernannt, als Nachfolger seines Lehrers Herm. Bouman, mit dem Lehrauftrag für Exegese des NT., Hermeneutik und Kritik, Theologia naturalis und Encyklopädie. Am 22. Juni trat er sein Amt an mit einer „Oratio de critica studiose a theologis exercenda" (Utr. 1859). Ein grober Anfall Dr. A. Piersons („De Gids" Okt. 1859) folgte dieser Rede, in der sich Doedes als biblischen Theologen u. a. auch in folgenden Worten zu erkennen gegeben hatte: „E virgine Maria natum esse, miracula edidisse, mortuum in vitam rediisse Jesum, mihi constat". Dieses „mihi constat" wurde nach dem Vorgange Piersons lächerlich gemacht durch den Dichter P. A. de Génestet („De Gids" Nov. 1859), während Pierson sich später („Wetensch. Bladen" I, 1861) erlaubte, zu reden von der „Aufgeblasenheit eines gewissen rechtgläubigen Professors" und von der „Halbheit der modernen Orthodoxie". Doedes antwortete nicht auf diesen heftigen Angriff, über den Pierson selbst später sein Bedauern ausdrückte, aber was er sagen zu müssen meinte, teilte er mit in dem Vorwort seiner September 1860 bei Eröffnung seiner Vorlesungen gehaltenen Rede „Modern of Apostolisch Christendom?" (Utr. 1860) und in der im folgenden Jahre gehaltenen Eröffnungsansprache „De zoogenaamde Moderne Theologie eenigszins toegelicht" (Utr. 1861). In beiden Ansprachen wird mit aller Entschiedenheit Partei genommen gegen die neue Richtung in der Theologie. — Die Lehrfreiheit in der Kirche bestritt er so kräftig wie möglich in einem offenen Briefe an den Groninger Professor Dr. W. Muurling als „eine kirchliche Absurdität, die zur Vernichtung der Freiheit der Kirche führt". Gegenüber seinem Utrechter Kollegen Mr. C. W. Opzoomer verteidigte er den Satz, daß gewählt müsse werden zwischen einer konsequenten naturalistischen Weltanschauung und dem Evangelium Jesu und der Apostel, und daß ein unversöhnlicher Streit gegen dieses letztere die äußerste Konsequenz der ersteren sei („Oud en Nieuw! De leus der Christelijk-orthodoxe Theologie", Utr. 1865).

Nahm Doedes somit auch als Professor bedeutsamen Anteil an dem Streit, der auf theologischem Gebiet in jenen vielbewegten Tagen herrschte, und war er mehrmals in seiner Eigenschaft als Professor als begutachtendes Mitglied der Synode sehr verdienstvoll thätig bei der Behandlung von hochwichtigen kirchlichen Fragen — s. seine „Kerkelijke Bijdragen" 2 dln. Harderwijk, Utrecht 1870, 1871, — so arbeitete er nicht weniger mit großem Eifer und im Segen an der studierenden Jugend. „Als er in Utrecht Professor wurde", schrieb nach seinem Tode einer seiner ersten Schüler in einer Zeitung, „war es, als ob neues Leben in die Welt der Theologie Studierenden einströme". Das Lateinische, dessen man sich bis dahin in den Vorlesungen bediente, wurde abgeschafft. Doedes fing an, seine Vorlesungen Holländisch zu halten. Dieser Sprache war er, wie freilich auch des Lateinischen, Meister. Er drückte sich immer klar und deutlich aus, so daß er gar nicht mißverstanden werden konnte. Seine Kollegien wurden von Anfang bis zu Ende seiner Lehrthätigkeit von vielen und zwar treu besucht. Vor allem als Exeget war er groß, hierin lag seine Stärke. Sein großer Scharfsinn, seine seltene Objektivität treten immer wieder ans Licht. Was steht da? und nicht: was will ich gerne finden? war jedesmal die Frage. Doedes hat seinen Schülern ein exegetisches Gewissen gegeben, und ich freue mich noch heute, daß es mir in meiner Utrechter Studienzeit vergönnet war, seinen exegetischen Vorlesungen beizuwohnen. Er erkannte nicht die Autorität des einen oder anderen Codex an, sondern bloß die Autorität des Kritikers, der die verschiedenen Codices unter einander zu vergleichen habe, und sein Ziel war immer, den vermutlich ursprünglichen Text zu finden. Die Konjekturalkritik wurde wenig von ihm angewendet, wenngleich durchaus nicht verworfen. Während er zwischen der grammatischen, historischen und dogmatischen Auslegung unterschied, wollte er von einer psychologischen nichts wissen, weil diese teils zur historischen zu rechnen sei, teils gar nicht in das Gebiet der Hermeneutik oder Exegese gehöre. Mit Vorliebe behandelte Doedes in seinen Vorlesungen solche Stücke des NT.s, die für die angehenden Prediger später in der Praxis die wichtigsten sein möchten. Obwohl er keinen Kommentar ausgegeben hat — nach seiner Meinung gab es deren genug —, ist

die Frucht seines Unterrichts noch zu merken in den Predigten seiner Schüler, die beim Auslegen ihres Textes die Vorlesungen von Doedes nie ganz vergessen können. Und was von großer Bedeutung ist und einen Begriff giebt von seiner erziehenden Kraft, ist der Umstand, daß heute an allen holländischen Universitäten die Katheder für Exegese des NT.s besetzt sind mit seinen Schülern (v. Manen in Leiden, Baljon in Utrecht, van Rhijn in Groningen, Brandt in Amsterdam). — Mehrere Handbücher zum akademischen Gebrauch sind durch Prof. Doedes herausgegeben worden. Zuerst erschien seine leider etwas zu kurze „Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds" (Utrecht 1866). Drei Jahre später wurde schon eine zweite vermehrte Auflage nötig, nach der die englische Übersetzung von G. W. Stegmann jun. (Edinburg 1867) besorgt ist. 1878 aber erschien eine dritte, sehr erweiterte Ausgabe, auf welche Doedes am liebsten verwiesen sah und in welcher er die Frucht langer exegetischer Studien niedergelegt hatte. In dieser Ausgabe sind viele Stellen des NT.s als Beispiele herangezogen und erklärt. — In der Überzeugung, daß die selbstständige und gesonderte Behandlung der Lehre von Gott eine vorhergehende Einsicht in verschiedene sehr wichtige Fragen fordert (u. a. betr. den Unterschied zwischen Glauben und Wissen; Wissen als Grund des Glaubens; die Rechtfertigung des Glaubens an Gott; Religion und Weltanschauung; die Weise, wie die Lehre von Gott von der formalen Seite betrachtet, in der christlichen Kirche behandelt worden ist, u. s. w.) gab er zuerst seine „Inleiding tot de Leer van God" (Utrecht 1870; 2. vermehrte Aufl. 1880) heraus, dann (Utrecht 1871) „De Leer van God", worin er den Glauben an Gott besprach als gefordert durch die Religion und gerechtfertigt durch die Wissenschaft. — Obgleich Doedes sich die Schwierigkeiten nicht verhehlte, die mitten in dem theologischen Kampf seiner Zeit mit der Ausgabe einer „Encyclopedie der Christelijke Theologie" (Utrecht 1876; 2. verm. Aufl. 1883) verbunden waren, hat er doch nicht zu bereuen gehabt, daß er hierzu überging. Er teilt die christlich-theologischen Wissenschaften in vier Gruppen: 1. Litterarische Theologie (die Wissenschaft von den Erkenntnisquellen des Christentums); 2. Historische Theologie (die Wissenschaft von der Geschichte des Christentums); 3. dogmatische Theologie (die Wissenschaft von der Lehre des Christentums); 4. Praktische Theologie (die Wissenschaft von der Erhaltung des Christentums). In der Hauptsache besteht zwar thatsächlich Übereinstimmung zwischen ihm und Hagenbach; aber die Behauptung einiger Rezensenten, daß Doedes sich fast ganz an jenen anschließt, wird man bei aufmerksamer Lektüre nicht aufrecht halten können. Seine Encyklopädie ist der Ertrag selbstständiger Studien und ganz zutreffend ist das unlängst durch A. Cave („An Introduction to Theology", Edinburgh 1896) gefällte Urteil, daß Doedes „displayed considerable scientific skill, following the main lines of Hagenbach with much acute and original remark".

Wie schon oben bemerkt wurde, war Doedes den Bekenntnisschriften der Nied. Ref. Kirche von Herzen zugethan, d. h. soweit sie übereinstimmen mit der Lehre der hl. Schrift. Verschiedene Ursachen wirkten zusammen, ihn zu tieferem und genauerem Studium in diesem Stück anzuregen, und dem haben wir es zu verdanken, daß er sein umfangreiches Werk über das Niederl. Glaubensbekenntnis und den Heidelb. Katechismus geschrieben hat, in dem er eine Beurteilung dieser symbolischen Bücher liefert, die von viel Scharfsinn und Ehrlichkeit zeugt („De Nederl. Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Katechismus, als belijdenisschriften der Ned. Herv. Kerk in de negentiende Eeuw, getoetst en beoordeeld. I. De Nederl. Geloofsbel. Utrecht 1880. II. De Heid. Katech.", Utr. 1881). Seine scharfe Kritik geschieht im Lichte des Wortes Gottes und bringt ihn zu dem Resultat, daß diese Bekenntnisschriften im 19. Jahrhundert nicht mehr ohne Abzug als Bekenntnisschriften angenommen werden können. Dieses Resultat hat ihm mehr als einen heftigen Angriff von seiten der „Gereformeerden", besonders Dr. A. Kuypers, eingetragen. Diese Angriffe haben ihn wohl geschmerzt, doch für die Wissenschaft und seine Überzeugung hatte er das gerne übrig.

Während der Jahre seiner Lehrthätigkeit hat Doedes also nicht träge dagesessen. Bald brach die Ruhezeit für ihn an. Das niederländische Gesetz für den höheren Unterricht bestimmt, daß die Professoren mit dem 70. Lebensjahre ihr Amt niederlegen müssen. Am Schluß des Kursus 1887/88 wurde denn auch Doedes ehrenvoll emeritiert. Er hatte dies „ehrenvoll" reich verdient, und als er am 21. Juni 1888 sein letztes Kolleg hielt wurde ihm von Amtsgenossen, ehemaligen und damaligen Schülern auf das herzlichste gehuldigt. Bei dieser Gelegenheit hielt er an seine Studenten eine Ansprache, deren Schlußworte seinen Standpunkt erkennen lassen und unwillkürlich erinnern an den jungen Doktor von 1841: „Mein Wunsch für Sie beim Scheiden ist der, daß alle Ihre Stu-

dien, Untersuchungen, Forschungen, Betrachtungen, die Sie vornehmen unter dem vollen Licht der rastlos weiterschreitenden Wissenschaft, Sie auch feststehen lehren in dem Glauben an die Auferstehung Jesu. Ist es wahr, daß zwischen diesem Glauben und dem Christentum ein unverbrüchliches Band besteht, dann mag auch wohl jedem Studenten der Theologie, der sich vorbereitet zum Dienst am Wort in der christlichen Kirche, in das Herz gedrückt werden das Wort, das jetzt mein letztes an Sie ist: *μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν·* gedenke an Jesum Christum, auferstanden aus den Toten, auf daß Sie später, zum Dienst am Wort nicht ohne, sondern mit dem Evangelium von dem lebendigen Christus kommen mögen."

Das amtlose Leben floß nicht arbeitslos dahin. Doedes verfügte nun über die Muße, sich einer Liebhaberei hinzugeben, die ihm von Jugend auf eigen gewesen war. Er war ein Freund von Büchern, besonders von seltenen. Schon als er noch die Lateinschule besuchte, beschäftigte er sich eifrig mit Erweiterung seiner Bücherkenntnis, und allmählich brachte er manches Bedeutende zusammen. Er gelangte von Zeit zu Zeit in den Besitz merkwürdiger Exemplare. Seine Sammlung von rariora, rarissima, unica, auf theologischem Gebiet besonders, ist ganz einzigartig. Wiederholt ließ er andere die Früchte seiner bibliographischen Forschungen genießen. 1867 hatte er herausgegeben „De Heidelbergsche Katechismus in zijne eerste levensjaren, 1563—1567. Historische en bibliografische nalezing. Met 26 facsimiles". Besonders von damals an war er darauf aus, seltene Exemplare von Büchern zu sammeln und der Sinnspruch „sublimia curo" läßt den Gedanken erkennen, dem er dabei folgte. Es glückte ihm, des einzigen bekannten Exemplars von dem ersten Druck der Dathenischen Übersetzung des Heidelb. Katechismus habhaft zu werden, ebenso eines bis dahin vergebens gesuchten Exemplars des Evangeliums St. Matthäus, das durch Joh. Pelt ins Holländische übersetzt worden war („Geschiedenis van de eerste uitgaven der Schriften des Nieuwen Verbonds in de Nederlandsche taal (1522, 1523), volgens onlangs gevonden exemplaren thans voor het eerst beschreven", Utrecht 1872). 1891 gab er zu Utrecht und Gotha „das Büchlein vom Brotbrechen" heraus mit 2 Faksimiles, von dem er in der Universitätsbibliothek in Utrecht den zweiten Druck gefunden hatte, den er verglich mit dem ersten 1869 auf der Universitätsbibliothek zu Kiel von Dr. Ratjen gefundenen Druck. Viele Einzelheiten hatte er schon mitgeteilt in seinen „Nieuwe Bibliographisch-historische Ontdekkingen" (Utrecht 1876) und in verschiedenen Zeitschriften (Godgeleerde Bijdragen 1869; ThStK 1870 3; 1878 2; Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1871, 1873; Bibliogr. Adversaria 1873, 1874, 1878, 1883—1886, 1887; Stud. en Bijdragen v. Moll en de Hoop Scheffer 1878; Archief v. Nederl. Kerkgesch. 1887; Theol. Stud. 1890, 1891). Im Mai 1887 hatte er auch schon einen Katalog seiner Sammlung seltener Bücher und Schriften veröffentlicht unter dem Titel „Collectie van Rariora. Inzonderheid Godsdienst en Theologie" (Utr.). Hiervon erschien im Mai 1892 ein zweiter vermehrter Abdruck (136 Seiten), der eine vollständige Übersicht über seine selten reiche Sammlung giebt und keine geringe Vorstellung von seinen großen bibliographischen Gaben.

Mit seinen Rariora beschäftigte er sich in seiner Ruhezeit viel und gerne. Er liebte seine Bücher innig. Aber lieb hatte er auch die Erinnerungen seines reich gesegneten Lebens. 1893 machte er sich an deren Aufzeichnung, und bald erschien zur Freude seiner zahllosen Freunde „1813—1893. Biografische Herinneringen" (Utr. 1894), ein interessantes Buch zur Kennzeichnung der Zeit, in der Doedes lebte.

Am 20. November 1897 durfte er gesund und froh seinen 80. Geburtstag feiern. Wenige Tage darnach war er nicht mehr. Einen Tag vor seinem Tode traf ich ihn noch bei einem unserer Kollegen. Er war klar und frisch wie immer. Am Abend des 16. Dezember wurde er plötzlich unwohl und in der Morgenfrühe des folgenden Tages entschlief er sanft und still. Ein beneidenswertes Ende für den Mann, der bereit war zu sterben. Er wußte, an wen er glaubte. Nach einem langen, schönen Leben ging er ein in die ewige Herrlichkeit. Bei seinen Schülern aber und in der Geschichte der Kirche und Theologie Niederlands wird stets in hohen Ehren bleiben der Name von Jakobus Isaak Doedes. **S. D. van Veen.**

Doeg, דֹּאֵג (1 Sa 22, 18. 22 im Kethib דּוֹיֵג nach aram. Aussprache), ein Edomiter unter den Dienern Sauls, der infolge zufälliger Anwesenheit beim Heiligtum zu Nob Zeuge der Verhandlung zwischen David und dem Priester Achimelech wird (1 Sa 21, 8ff.). Die Klage Sauls über eine angebliche Verschwörung seiner Umgebung mit David bietet

Doeg später Gelegenheit, den Priester zu verraten, obschon dieser nach 1 Sa 21, 2 ff. jedenfalls in gutem Glauben gehandelt hatte. In blindem Zorn läßt Saul den Achimelech samt den übrigen Priestern von Nob herbeiholen und gebietet trotz der Verantwortung Achimelechs ihre Niedermetzelung. Da sich die Trabanten Sauls nicht entschließen können, den Blutbefehl zu vollziehen, ermordet Doeg auf des Königs Geheiß die 85 Priester (LXX: 305; bei Jos. antiq. 6, 12, 6 findet sich neben 305, 85 und 330 auch die offenbar harmonisierende LA. 385). Das Blutbad wird sodann von Saul (oder ist Doeg auch v. 19 noch Subjekt?) auf die übrigen Bewohner und sogar das Vieh der Priesterstadt Nob ausgedehnt. Nur Abjathar, ein Sohn Achimelechs, entrinnt zu David (1 Sa 23, 6 ff.). — Daß sich Doeg, obwohl Edomiter (LXX und nach ihnen Jos. antiqu. 6, 12, 1: *Σύρος*, d. i. ארמי mit bekannter Verwechslung des ד und ר), unter den Dienern Sauls befindet, hat zahlreiche Analogien in der Geschichte Davids (2 Sa 11, 3; 23, 37; 1 Chr 11, 46; 27, 30 ff.). Nach 1 Sa 21, 8 war Doeg wahrscheinlich Proselyt; doch ist die Deutung des נעצר לפני י׳ (Jer 36, 5; Neh 6, 10 steht dafür עצור) schwierig. Gegen den Sprachgebrauch ist das „versammelt vor J." des Targum (so auch Gesen.), denn עצר drückt immer eine mehr oder weniger gewaltsame Zurückhaltung aus. Daher genügt auch nicht Kimchis Deutung durch „zurückgeblieben" (zu Opfer und Gebet; nach Jos. Kimchi gar zum Studium der Tora). Richtiger geben es die LXX durch *συνεχόμενος*, Aq. *ἐγκεκλεισμένος*; ähnlich der Syr. und Ar. der Lond. Polyglotte (vgl. auch Luther). Von den Vermutungen über die Gründe seines „Versperrtseins" (Ar. Vers.: zur Erfüllung eines Gelübdes; al. als kürzlich beschnittener Proselyt oder wegen levitischer Unreinheit — aber beides hätte eher vom Heiligtum ausgeschlossen) verdient noch am meisten Beachtung diejenige Hitzigs (Begr. der Krit. S. 82), daß Doeg dort wegen vermuteten Aussatzes beobachtet worden sei (vgl. Lev. 13, 4 ff.). Ein „Verstecktsein" im Heiligtum wird durch 1 Sa 22, 22 ausgeschlossen. Wenn Doeg 1 Sa 21, 8 „der gewaltigste der Hirten Sauls" heißt, so ist dieser Ausdruck allerdings befremdlich, da אביר sonst nur dichterisch und prophetisch steht. Trotzdem verdient der masor. Text (falls nicht mit Grätz für הרעים zu lesen ist הרצים der Trabanten) den Vorzug gegenüber dem *νέμων τὰς ἡμιόνους* der LXX (s. Keil zu d. St.; das hic pascebat mulas Saul in Vulg. D. F. al. ist jedenfalls Glosse aus der Itala). Nicht minder verdächtig ist der Text LXX 22, 9, wo der Hirt zum Aufseher der Maultiere wird, daher bei neueren Auslegern sogar zum Oberstallmeister. Aber auch der Hofmarschall oder Hausminister Keils fällt dahin, wenn nach V. 7. Ex. 18, 14 einfach übersetzt werden muß: er stand mit da bei den Knechten Sauls; vgl. Wellhausen, Der Text der BB. Sa S. 125. Auf den Verrat des Doeg (nach Hengst. auf Saul) bezieht sich laut V. 2 der Überschrift der 52. Psalm. Das Urteil über die Richtigkeit dieser Beziehung hängt von der Frage ab, ob die geschichtlichen Überschriften Ps 51 ff. auf älterer Tradition oder, wie jetzt wohl allgemein anerkannt ist, auf bloßen Vermutungen im Anschluß an den Text der Bücher Samuelis beruhen. **Kautzsch.**

Döllinger, Johann Josef Ignaz v., geb. am 28. Februar 1799 in Bamberg gest. 10. Jan. 1890. Das Geschlecht der Döllinger (auch Dellinger geschrieben) stammte aus dem Fürstbistum Würzburg und kam erst durch Ernennung des Großvaters (1764—1769 Landphysikus in Würzburg) zum Stadtphysikus und Professor der Medizin, fürstlichen Leibarzt und Hofrat in Bamberg 1769 nach der oberfränkischen fürstbischöflichen Hauptstadt. Sein Verdienst ist die Gründung und Organisation einer medizinischen Fakultät an der damaligen Universität in Bamberg, welche, mit dem von Fürstbischof Franz Ludwig erbauten, damals in Deutschland einzig dastehenden Krankenhause verbunden, noch kurz vor ihrem Untergange unter Röschlaub einen sogar über Europa hinausreichenden Ruf erlangte. Zugleich mit dem Großvater († 1800) wirkte seit 1794 an der medizinischen Fakultät als ord. Professor der Vater Döllingers, der später so berühmte Anatom und Physiolog. Infolge der Ernennung des Vaters zum Professor der Medizin an der Universität Würzburg (1803) verbrachte D. seine Jugendjahre in Würzburg. D. war ein ungemein fleißiger Knabe. Schon frühe, schreibt er selbst, habe ihn der Vater Französisch gelehrt, so daß er bereits im 10. Jahre in Corneille und Molière gelesen und alles Französische, dessen er habhaft werden konnte, verschlungen habe. Mit 16 Jahren hatte er mehr französische als deutsche Bücher gelesen. Am Gymnasium lernte er, wohl nicht ohne Beihilfe des Vaters, der in Pavia studiert hatte, italienisch und von einem Schottenmönche englisch. An der Universität kam noch spanisch hinzu. Gerade diese Sprachkenntnisse brachten ihn während seiner Universitätszeit mit dem Dichter Graf von Platen und mit Vikt. Am. Huber in nähere Berührung.

Nach seinem Übertritte an die Universität (1816) widmete D. sich neben Geschichte mit gleichem Eifer der Philologie und den Naturwissenschaften, hauptsächlich der Botanik, Mineralogie und Entomologie, welche letztere er bis in die 30er Jahre in ausgedehntester Weise betrieb. 1817 traf er seine Berufswahl. Sie fiel auf den geistlichen Stand. Als Motive gerade dieser Wahl giebt er an, daß keiner seiner Professoren ihn für die Wahl seines Faches „lockte“, und daß die Konvertiten Eckhart, Werner, Schlegel, Stolberg, Winkelmann große „Einwirkungen“ auf ihn ausübten. Es lag ihr aber noch ein anderes Motiv zu Grunde, das er mit den Worten angiebt: „Fast allen anderen war die Theologie nur das Mittel zum Zweck. Mir war dagegen die Theologie (oder die auf Theologie gegründete Wissenschaft überhaupt) der Zweck, und die Wahl des Standes nur das Mittel“ — eine Auffassung, der er auch später treu blieb, so daß er jeden Versuch, ihn auf einen erzbischöflichen Stuhl zu erheben, mit der Bemerkung abwies, „pompam facere sei nicht seine Sache“. Gleichwohl betrieb er im Wintersemester 1817/8 seine philosophischen Studien weiter und hörte einzig und allein „biblische Philologie“, im Sommersemester 1818 nur „Exegese der Bibel“ und „biblische Philologie“. Der Grund dieser Erscheinung war wohl, daß er nicht viel auf die Würzburger Theologen hielt, da er in einer Aufzeichnung bemerkt, daß in Würzburg niemand war, an den er sich um theologischen Rat hätte wenden können, und daß er schon im Sommer 1818 um Aufnahme in das geistliche Seminar in Bamberg, wohin er seiner Geburt nach gehörte, nachgesucht hatte und seine Studien an dem dortigen, damals mit besseren Lehrern besetzten Lyceum fortsetzen wollte. Doch oblag er mit großem Eifer dem theologischen Privatstudium und las die um den Makulaturpreis erworbenen Annalen des Baronius, die Dogmata theologica des Petavius, die 1818 gekaufte Historia del Concilio Trident. des P. Sarpi, wie es überhaupt nach einer Bemerkung in einem seiner zahlreichen Notizbücher seine Eigenart war, daß er mehr aus Büchern als aus zusammenhängenden Kathedervorträgen lernen konnte. Erst als sich die Aufnahme ins Bamberger Klerikalseminar von Jahr zu Jahr verzögerte, fing er in Würzburg die theologischen Vorlesungen eifriger, aber immer noch sehr wählerisch, zu besuchen an, hörte aber merkwürdigerweise nur ein Semester Kirchengeschichte. Im Jahre 1819 hielt der Vater, von dem Priestercölibat schon aus physiologischen Gründen nichts haltend und ohnehin mit der Berufswahl des Sohnes unzufrieden, ihn an, auch juristische Vorlesungen zu hören. Die Professoren verleideten ihm aber die Jurisprudenz so sehr, daß er die Kollegien vernachlässigte. Endlich im Herbst 1820 wurde er in das geistliche Seminar in Bamberg einberufen und holte bis Ostern 1822 fleißig in den Vorlesungen am Lyceum nach, was er in Würzburg versäumt. Er fand aber auch hier nicht, was er eigentlich suchte — eine Anleitung zu kirchenhistorischer Forschung, und nannte sich daher später einen Autodidakten, der zehn Jahre seines Lebens nicht wußte, wo er eigentlich anpacken sollte. Doch erhielt er hauptsächlich das dogmatische Gepräge in den Fragen, welche die letzten Dezennien seines Lebens beunruhigten. Auch insofern war sein Bamberger Aufenthalt interessant, als gerade damals Fürst Alexander von Hohenlohe seine „Wunderheilungen“ ausführte.

Am 22. März 1822 wurde D., da Bamberg ohne Bischof war, in Würzburg zum Priester geweiht und blieb, weil man nicht sofort eine Stelle für ihn hatte, im Sommer, wie es scheint, bei seinen Eltern in Würzburg. Denn nicht das Lehramt, sondern die Seelsorge, bezw. eine Pfarrei, nahe an einem Walde und mit so viel Einkommen, um sich eine Bibliothek anschaffen und ungestört studieren zu können, war damals sein Ideal. Ehe er im Herbst in das Bamberger Seminar eintrat, um eine Stelle abzuwarten, machte er mit einem Würzburger Studiengenossen eine Fußtour nach Erlangen und wurde von Pfaff, Schubert und Schelling, einem Freunde seines Vaters, sehr freundlich aufgenommen. Noch im November 1822 kam er als Kaplan nach Marktscheinfeld in Mittelfranken, wo auch Platen ihn zweimal besuchte und in eifrigem Studium traf. Aber schon im November 1823 wurde er nicht auf sein, sondern seines Vaters Zuthun zum Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Lyceum zu Aschaffenburg ernannt. Hier entstand auch seine erste Schrift: Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten (1826), vom Mainzer „Katholik“ als „klassisch“ bezeichnet und noch in neuester Zeit als „mustergiltig“ gerühmt, während andererseits Höfling in Erlangen gegen sie als den „Typus“ katholischer Beweisführung noch seit 1839 mehrere Universitätsschriften schrieb, und von Zeschwitz in dieser Encyklopädie die in der Schrift vorgetragene Auffassung von der Arkandisziplin bekämpfte. Auf diese Schrift hin wurde D. 1826 von der theologischen Fakultät in Landshut auch zum Doktor promoviert.

Im Herbst 1826 wurde D. als a.-o. Professor „namentlich für Kirchengeschichte und Kirchenrecht“ an die zu eröffnende Universität München berufen, aber schon 1827 zum ordentlichen Professor befördert. Hier schloß er sich besonders Franz von Baader, der ihm auch einige Zeit imponierte, und seit 1827 Josef von Görres an. Es schien, als ob D. in seiner Wissenschaft und in seinen vielen Vorlesungen (auch über Dogmatik und neutestamentliche Exegese) aufginge. Allein schon 1828 erschien der von ihm übernommene Schlußband der Hortigschen Kirchengeschichte (von der Reformation bis zur Säkularisation), nicht ohne sofort wegen seiner Darstellung der Anfänge der Reformation, des Ablasses und P. Leos X. von katholischer Seite in der Kerzschen Litteraturzeitung heftig angegriffen zu werden; und alsbald dachte er an andere weitaussehende Arbeiten. Doch Baader und Görres glaubten, ein öffentliches Organ zur Vertretung der katholischen Interessen sei ein Bedürfnis, und zogen D. in die journalistische Thätigkeit. Er nahm nicht nur lebhaften Anteil an den damaligen Kämpfen (insbesondere auch gegen H. Heine, damals in München), sondern gab zur Beschaffung eines Betriebsfonds die Schrift: Umrisse zu Dantes Paradies von P. von Cornelius (1830) heraus. Man nannte den Kreis um Görres „Kongregation“, Ultramontane, Jesuiten, Obskuranten u. s. w., welcher Ehre übrigens auch Protestanten, wie Fr. Thiersch wegen seiner Schulpläne und der Oberkonsistorialpräsident Roth wegen seines Kirchenregiments u. a., sich zu erfreuen hatten, und als 1832 die „Kongregation“ in der II. Kammer wegen staatsgefährlicher Umtriebe denunziert wurde, und darüber eine erbitterte Debatte stattfand, hieß es ausdrücklich, daß auch Protestanten zu ihr gehören. D. selbst aber zog sich durch diese Thätigkeit und auf Zuthun von Hormayrs die Ungnade des Königs Ludwig I. in so hohem Grade zu, daß dieser ihn 1829, als er einen Ruf nach Breslau erhalten hatte, durchaus aus seinem Lande haben wollte. Eine zweite Anfrage aus Freiburg i. Br. beantwortete er sofort ablehnend. Merkwürdig ist auch die Stellung Döllingers in dem Streite über die gemischten Ehen im Jahre 1831. Man meinte, gemischte Ehen, vor dem protestantischen Pfarrer geschlossen, seien ungiltig, und nur die von dem katholischen Pfarrer eingesegneten giltig, und die II. Kammer wollte unter Berufung auf die Verfassung die Einsegnung erzwingen. Döllinger, wie auch die theologische Fakultät und die Ordinariate, erklärte erstere Meinung für unrichtig, schlug aber öffentlich als das beste Auskunftsmittel die Civilehe vor. Nach diesem Streite, seit 1832, ist D. auch Defensor matrimonii beim Ehegericht I. Instanz, später auch bei dem II. Instanz bis in die ersten sechziger Jahre.

Nunmehr gab sich D. wieder seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten hin: 1833 erschien der 1. und 1835 der 2. Teil des I. Bandes seines Handbuchs der Kirchengeschichte; 1836 der I. und 1838 der II. Band seines Lehrbuchs der Kirchengeschichte, von denen er aber seltsamerweise keines mehr fortsetzte. Andere Arbeiten hielten ihn davon ab. Doch hatte er sich schon damals einen weit verbreiteten Ruf erworben, aber niemand hielt mehr auf ihn als Nikol. Wiseman, damals noch Rektor und Professor in Rom. Er beabsichtigte eine engere Verbindung des englischen und deutschen katholischen Klerus, namentlich zur Kräftigung des ersteren und kam zu dem Zwecke 1835 nach München. D. selbst reiste im Herbst 1836 nach England. Seine Verbindung mit diesem Lande, für das er seitdem die größte Sympathie hegte, hörte nicht mehr auf. Jahre lang hatte er eine Kolonie junger studierender Engländer in seinem Hause, standen andere wenigstens unter seiner besonderen Aufsicht und Leitung. Ja, die Verehrung der Engländer gegen ihn war so groß, daß er 1839 einen förmlichen Ruf an ein Colleg erhielt. Dann hatte er Möhler, um ihn für die Fakultät zu gewinnen, Kirchengeschichte abgetreten und las 1835/9 „historische Dogmatik“; wurde 1837 Oberbibliothekar der Universität, und hatte 1838 als neu eingetretenes a.-o. Mitglied der Akademie der Wissenschaften die Festrede zu halten: Muhammeds Religion. Eine historische Betrachtung. Ferner begann er schon seit dieser Zeit für eine Geschichte der mittelalterlichen Ketzereien Quellen, auch auf einer Reise nach Holland, Belgien und Frankreich (1839) zu sammeln, die bereits 1841 geschrieben war und von der auch einige Bogen gedruckt waren. Er unterbrach den Druck, weil er noch mehr Material zu bedürfen glaubte, und begann, angeregt von Rankes Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation, seit ungefähr 1839 die ausgedehnteste Sammlung des Stoffes für seine „Reformation“. Nebenbei beteiligte er sich durch ein Schriftchen: Über gemischte Ehen. Zugleich Beurteilung der „Darlegung“ des Geh. Rates Bunsen. Eine Stimme zum Frieden (Januar 1838) an dem Kölner Streit und schlug m. E. darin den damals allein gangbaren Weg zum Frieden vor, geriet aber gleichwohl wegen desselben in eine langwierige Polemik mit dem Philologen Thiersch in der Augsb. Allgem. Zeitung.

Seit November 1837 hatte das Ministerium Abel begonnen, dessen eben erst kirchlich gewordener Chef sofort mit dem Görreskreise in Verbindung trat. Natürlich traf der Haß gegen jenen auch diesen und umgekehrt. Im allgemeinen nahm man aber an, daß Abel von dem Görreskreise inspiriert werde, und daß von ihm auch dessen den Protestanten feindliche Akte ausgehen. Es waren aber namentlich die Konvertiten Professor Phillips in München und der oft hier anwesende Sekretär Metternichs Jarcke, welche den Haupteinfluß auf ihn hatten, aber auch den Haß gegen den Protestantismus im Görreskreise gesteigert hatten und denselben in den von ihnen hauptsächlich infolge des Kölner Streites gegründeten „Historisch-politischen Blättern“ in weitere Kreise trugen. Sie insbesondere brachten auch im Münchener Freundeskreise die Auffassung von der Selbstauflösung des Protestantismus, der man zu Hilfe kommen müsse, zur Geltung, und auch D. wurde mehr oder weniger in diesen Taumel hineingezogen. Zunächst unterzog er sich allen Ansinnen Abels, der ihm nicht nur 1838 gegenüber Schelling und dem papstfeindlich gewordenen Baader das Fach der Religionsphilosophie auflud, sondern verlangte, er solle neben Klee auch Dogmatik (abgesehen von Kirchengeschichte) fortlehren und nebenbei noch eine Weltgeschichte und ein Religionslehrbuch für die Gymnasien abfassen. Dann mußte er aber auch als Verteidiger einzelner Regierungsakte auftreten. König Ludwig I. hatte 1838, wie es ihm schien, als schönes militärisches Schauspiel die Kniebeugung des Militärs, auch des protestantischen, vor dem Allerheiligsten der Katholiken befohlen; denn daß der König dabei keinen konfessionellen Hintergedanken hatte, versicherte D. noch im Jahre 1879. Begreiflicherweise wurden aber dadurch die Protestanten in hohem Grade beunruhigt und suchten wenigstens für die protestantischen Soldaten eine Dispensation von den ihr Gewissen beschwerenden Ceremonien zu erlangen. Es war umsonst; der König beharrte dabei, die Kniebeugung sei lediglich ein militärischer Akt, und die Regierung mußte diesen Standpunkt verteidigen. Im Jahre 1843 erhoben die protestantischen Abgeordneten darüber in der II. Kammer Beschwerde, welche Prof. Harleß als Referent vertrat. Sofort veröffentlichte D. zuerst anonym eine, offenbar offiziöse, Schrift: Die Frage von der Kniebeugung der Protestanten von der religiösen und staatsrechtlichen Seite erwogen. Sendschreiben an einen Landtagsabgeordneten I. II. (Jan. 1843). Die unglückliche Schrift fand nicht einmal bei den Katholiken ungeteilte Zustimmung: die einen hielten sie überhaupt nicht für notwendig, den anderen hatte er noch zu wenig gethan. Einige unvorsichtige oder ungeeignete Äußerungen konnte Harleß unmöglich unerwidert lassen und zahlte D. mit gleicher Münze heim. Eine noch heftigere Antwort folgte seitens Döllingers: Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung an Prof. Harleß, 1843. Doch während der Adressat schwieg, griff aus den Protestanten Fr. Thiersch D. in drei Sendschreiben an, in denen er sich, bei aller Anerkennung seiner ungewöhnlichen Begabung, seiner umfassenden Gelehrsamkeit und seines außer allem Zweifel stehenden Handelns nur aus voller Überzeugung, recht bittere Dinge sagen lassen mußte. Indessen antwortete D. auf höheren Wink nicht mehr. Er war auch selbst zur Einsicht gekommen, daß die Verordnung, wenn die Protestanten in ihr eine Gewissensbeschwerung erkennen, aufgehoben werden müsse, und bekannte dies auch, als die Äußerung dem Könige hinterbracht wurde und dieser ihn deswegen zu sich befahl. Die Verordnung fiel, aber unbegreiflicherweise erst, nachdem man es zur leidenschaftlichsten Aufregung hatte kommen lassen.

Ähnlich machte es Abel mit den anderen Beschwerden der Protestanten über einzelne seiner Akte. Er sah voraus, daß sie auf dem bevorstehenden Landtage zur Verhandlung kommen würden und traf seine Dispositionen. Harleß wurde zum Konsistorialrate in Bayreuth ernannt, damit er sein Mandat der Universität Erlangen verliere, Döllinger aber mußte sich, gegen seinen Willen, von der Universität München zum Abgeordneten wählen lassen. Erst als die protestantischen Abgeordneten auf dem Landtage 1845/6 ihre Beschwerden eingebracht hatten, zog Abel seine Verordnungen bis auf eine zurück und versprach auch in diesem Punkte, das Diskretionsjahr betreffend, eine Gesetzesvorlage für den nächsten Landtag. Die prot. Abgeordneten bestanden aber auf der Verhandlung dieses Punktes, und hier griff auch D. ein, den Standpunkt vertretend, die Übertretung des Diskretionsjahres (21.) durch vorherige Aufnahme in die Kirche könne nicht gestraft werden, weil die Verfassungsurkunde keine Strafe darauf setze, es könne Fälle geben, in denen man bis zum 21. Jahre nicht warten könne, und das 21. Jahr sei überhaupt willkürlich und nicht den Verhältnissen entsprechend angesetzt. Außerdem verteidigte er gegen einen Beschluß der Reichsratskammer die Regierung, daß sie eine Wiederberufung der Jesuiten begünstigt oder gar selbst geplant habe, hinzufügend, daß er persönlich stets gegen eine Berufung der Jesuiten gewesen sei, was ihm wieder die Anfeindung der Jesuiten zuzog.

Endlich sprach er für die Erleichterung der in der That drückenden Verordnungen gegen die Juden, unter der Bedingung, daß den christlichen Unterthanen, besonders den christlichen Landbewohnern der gehörige Schutz gegen sie gewährt werde.

Unterdessen erschien auch sein Werk: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses, 3 Bde 1846—8, von denen aber nur der I. Band eine größere Beachtung fand, während die beiden anderen in den stürmischen Jahren 1847 und 1848 beinahe unbeachtet blieben. Das Werk, welches die innere Entwicklung des Protestantismus bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts fortführen sollte, wurde nicht fortgesetzt, wie auch das Gegenstück, welches in ähnlicher Weise die Zustände der katholischen Kirche darstellen sollte, nie geliefert wurde. Das Werk fand selbstverständlich je nach dem Lager eine verschiedene Aufnahme, aber es läßt sich nicht leugnen, daß die beiden ersten Bände (der III. giebt die Geschichte der Rechtfertigungslehre) einseitig sind und nur ein Bild voll Schatten ohne Licht bieten. Indessen hat Nippold neuerdings dem Werke eine hohe Bedeutung für die Kenntnis des 16. Jahrhunderts nicht absprechen zu dürfen geglaubt.

Schlimme Zeiten traten für D. und seine Freunde ein, seitdem die spanische Tänzerin Lola Montez ihr Unwesen in München zu treiben angefangen (Nov. 1846 bis Febr. 1848). Eine Reihe seiner Freunde, wie Lasaulx, Moy, Phillips — Görres war vorher 28. Januar 1848 gestorben — wurde wegen der Tänzerin quiesziert, und Döllinger (seit 1839 Kanonikus, seit 1. Januar 1847 infulierter Propst am Hofkollegialstift S. Cajetan) ereilte einige Monate später das gleiche Schicksal, indem er, um nicht als Abgeordneter der Universität über diese Quieszierungen Beschwerde führen zu können, als Professor quiesziert wurde (Aug. 1847). Er wurde dafür mit einigen seiner Freunde 1848 in das Frankfurter Parlament gesandt, bei dem er bis Mai 1849 aushielt.

Man betrachtet D. in diesen Jahren als einen Ultramontanen. Er selbst gab dieses nie zu und sprach sich sogar öffentlich gegen diese Charakterisierung aus; was er und seine Freunde betrieben, sei nur, wie er in einem Briefe an Capponi es nannte, ein catholicisme zélé gewesen. Und er hat Recht, wenn man unter Ultramontanismus das kurialistische oder jesuitische System versteht. Dieses hat er zu keiner Zeit seines Lebens gelehrt und als in der ersten Hälfte der 40er Jahre Phillips dasselbe in den ersten Bänden seines Kirchenrechts vertrat, „führte dieses Werk zu einer sich fortan stets erweiternden Scheidung unserer Überzeugungen, die bald keine Verständigung mehr gestattete“ (Akad. Vortr. II, 185). Er steht überhaupt schon in dieser Zeit mit der von der Kurie und den Jesuiten betriebenen Gläubigkeit in Opposition. Als Harleß 1843 auf den Streit über die Immaculata conceptio Mariae hinwies, antwortete Döllinger, „die Kirche dulde einen Zwist in einer untergeordneten Frage, über welche ihr nichts geoffenbart und nichts überliefert worden ist“. Im letzten Jahre vor seiner Quieszierung sprach er mehrere Stunden über bezw. gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, von welchen Vorträgen noch die von seiner Hand geschriebene Skizze vorhanden ist. Und als seine Zuhörer ihm an seinem Namenstage 1847 eine Adresse im Hörsale überreichten, sprach er in seiner Danksagung, wie Reusch als Zuhörer bezeugt, von der Bedeutung einer deutschen katholischen Kirche (oder Nationalkirche) und bezeichnete als deren spezielle Aufgabe die Pflege der theologischen Wissenschaft. Endlich sprach er sich, wie in seinen Vorlesungen, in einer zu Frankfurt erschienenen Broschüre dahin aus, daß die Kirche nicht über dem Staate stehe, die mittelalterliche Herrschaft der Kirche über Fürsten und Völker unwiderbringlich dahin sei.

Auf dem Frankfurter Parlament gehörte D., ohne in einen Klub zu treten, zu den Großdeutschen. Seine und seiner Freunde Hauptthätigkeit ging dahin, nicht bloß Glaubens- und Gewissensfreiheit zu verteidigen, sondern auch die Aufnahme der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate und die Gleichberechtigung der religiösen Gesellschaften in Art. III der Grundrechte des deutschen Volkes durchzusetzen. Er schrieb zu dem Zwecke auch ein anonymes Schriftchen: Kirche und Staat. Betrachtungen über Art. III der Grundrechte ꝛc. 1848, und verteidigte diesen Standpunkt in der Paulskirche. Er stimmte ferner zu, daß General von Radowitz im Namen der Katholiken die Erklärung im Parlament abgab, man brauche und wolle in Deutschland keine Jesuiten. Auf der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine im Oktober zu Mainz referierte er im Auftrage der als Gäste erschienenen katholischen Parlamentsmitglieder über ihre Thätigkeit in der Kirchen- und Schulfrage. Ende Oktober und Anfang November ist er zu der Würzburger Bischofsversammlung als Theolog zugezogen und führt das Referat über Nationalkirche und Nationalsynode. Diese Anschauungen von Nationalkirche und Freiheit der Kirche beschäftigen ihn noch einige Zeit, namentlich noch auf den Generalversammlungen zu Regensburg

(1849) und zu Linz (1850). Das waren aber nicht die Ziele der seit 1849 beginnenden römischen Kirchenpolitik, weshalb er in Rom, wo ihn wegen seiner nationalkirchlichen Tendenzen der damalige Erzbischof von München, Graf Reisach, ein Jesuitenschüler, denunciert hatte, mit großem Mißtrauen betrachtet wurde. Seine bisherige, als ultramontan bezeichnete theologische Richtung war veraltet gegenüber der nunmehr geltenden kurialistisch-jesuitischen. Man zog ihn zwar noch 1850 zu der Freisinger Konferenz der baierischen Bischöfe bei, aber er geriet schon hier mit dem, der neuen Richtung zugethanen Generalvikar Windischmann in Kollision, und wurde von da an bei Seite geschoben. Sogar seinen mehr oder weniger der jesuitischen Doktrin sich ergebenden früheren Freunden kam er bereits jetzt verdächtig vor. Nachdem er noch seit 1849 als Führer der Katholiken in der II. baierischen Kammer gegolten, aber zu ihrem Verdrusse die Juden-Emanzipation vertreten und im Freiburger Kirchenlexikon in dem Artikel „Luther" der früheren protestantismusfeindlichen Richtung ein Opfer gebracht hatte (1851), zog er sich wieder auf seine gelehrte Thätigkeit zurück.

Die in diesen Jahren erschienenen Philosophumena nehmen ihn ganz in Anspruch und als Ergebnis seiner Studien erschien 1853 sein Buch: Hippolytus und Kallistus, welches in Bezug auf den Verfasser der Philosophumena ausschlaggebend wurde. Durch seine in den Hist. pol. Blättern veröffentlichten „Betrachtungen über die Frage der Kaiserkrönung" verhinderte er — die Beweise liegen in seinem Nachlasse vor — die Kaiserkrönung Napoleons III. durch P. Pius IX. Nicht das Gleiche gelang ihm und anderen in der Frage von der unbefleckten Empfängnis Mariä. Die Münchener und Tübinger theologischen Fakultäten hatten sich, zu Gutachten von ihren Bischöfen aufgefordert, zwar dagegen ausgesprochen, D. selbst im Artikel „Dun Scotus" des Freiburger Kirchenlexikons die Geschichte des ursprünglichen Streites dargelegt und die Worte Jean Bacons angeführt: es sei dies eine „haeresis adulatoria et nimis devota", die Jesuiten aber, deren Wortführer Perrone Pius IX. dargelegt hatte, er brauche zu einer dogmatischen Definition weder Bibel noch immerwährende Tradition, siegten: am 8. Dezember 1854 wurde das neue Dogma verkündigt. D. hatte schon anfangs 1854 an Michelis geschrieben: Wenn diese Meinung Dogma werde, müssen wir die Lehre von der Tradition, das Quod semper ꝛc. aufgeben. Man glaubte aber damals über den Vorgang noch hinwegsehen zu können, da die alte katholische Theologie die Lehre von den sogen. „kanonischen Glaubensartikeln" entwickelt hatte (Stadlbaur, Regula fidei, Monach. 1851, p. 73. 125) und die päpstliche Unfehlbarkeit kein Dogma war. Indessen sah D. so gut als der Jesuit Schrader ein, daß durch die Definition vom 8. Dezember 1854 thatsächlich die päpstliche Unfehlbarkeit in Anspruch genommen war, und daß von nun an alles auch zur Definition dieser theologischen Meinung hindrängen müsse, zumal bei der immer mehr steigenden Macht der Jesuiten und ihrer Schüler, denen nach und nach fast alles zufiel.

Inzwischen hatte D. den Plan einer großen Kirchengeschichte gefaßt und daneben auch für eine ausführliche Papstgeschichte Stoff gesammelt. Es erschien aber von jener nur: Heidentum und Judentum, 1857, und Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 1860. Übrigens beschäftigte ihn auch die mittelalterliche Ketzergeschichte noch immer, und sammelte er namentlich auf mehreren Reisen nach Ober- und Mittelitalien weitere Quellen, bis er endlich 1857 seine öfter geplante Reise nach Rom ausführte. Mit reicher Quellenausbeute kehrte er heim, aber auch außerordentlich ernüchtert durch das, was er dort gesehen und gehört hatte.

Die Zustände des Kirchenstaates waren längst ein allgemeines Ärgernis, und das Streben der Italiener nach einem geeinigten Italien schien ihn zu verschlingen. Auch Napoleon III., der ihn noch hielt, war schwankend in seiner Haltung. Ohne Kirchenstaat hielt man aber die Regierung der Kirche für unmöglich, und die Jesuiten behaupteten gar, die Notwendigkeit des Kirchenstaats für die Kirche gehöre zum katholischen Glauben. D. beobachtete längst aufmerksam diese Bewegung, und als an Ostern 1861 hochstehende Damen ihn angingen, ein Wort der Aufklärung darüber zu sagen, hielt er seine Odeonsvorträge und faßte auch die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des Unterganges des Kirchenstaates ins Auge. Das war zu stark. Der Nuntius verließ demonstrativ mitten im Vortrage den Saal und die katholische Welt geriet darüber in Entsetzen, während Napoleon sich den Inhalt der Vorträge telegraphisch hatte übermitteln lassen. Zur Beruhigung schrieb D. binnen wenigen Monaten sein Buch: Kirchen und Kirche, Papsttum und Kirchenstaat, 1861, und auch Pius IX. war versöhnt, als man ihm das von ihm in dem Buche entworfene schmeichelhafte Bild mitteilte. In den jesuitischen Kreisen blieb aber Döllingers Ansehen erschüttert.

Unterdessen war auch ein heftiger Krieg zwischen den immer zahlreicher werdenden Jesuitenschülern und ihren Anhängern, welche ihre Centren in Mainz und Würzburg und ihr Organ im Mainzer „Katholik“ hatten, und den deutschen Theologen ausgebrochen. Kein nichtscholastischer Theolog oder Philosoph galt mehr als korrekt, keine theologische Fakultät, welche die Jesuitenschüler nicht besaßen, als katholisch. Manche deutsche Theologen hielten zum Ausgleich eine Gelehrtenversammlung für notwendig und gewannen Döllinger für die Berufung einer solchen. Es kostete indessen viele Mühe, um sie zu stande zu bringen. Am 28. September 1863 eröffnete sie D. mit seiner berühmten Rede: Die Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie. Sie gab schon das Zeichen eines unerhörten Sturmes der Jesuitenschüler gegen Döllinger, und von einer Aussöhnung zwischen dem Neuscholasticismus und der deutschen Theologie war selbstverständlich auch keine Rede. Im Gegenteil, die Kluft war vergrößert und ein äußerst heftiger Federkrieg entstand, an dem sich auch die Jesuiten der Civiltà cattolica in Rom beteiligten; im Syllabus von 1864 aber wurde durch These 13 die Rede Döllingers verdammt. Da weitere Gelehrtenversammlungen von Rom aus an Bedingungen geknüpft wurden, welche die deutschen Theologen bei einiger Selbstachtung nicht eingehen konnten, so unterblieben dieselben nach dem ersten Versuche, was wieder als eine neue Mißachtung des päpstlichen Stuhles gelten mußte. Und nicht minder mißfielen Döllingers Papstfabeln des Mittelalters (1863) und riefen heftige Erwiderungen hervor, teils wegen der darin zum erstenmal mit wissenschaftlichem Ernste und kritischer Schärfe behandelten Konstantinischen Schenkung, teils wegen der ausführlichen Darstellung des Falles des P. Honorius I., welche man sofort als gegen die päpstliche Unfehlbarkeit gerichtet betrachtete.

Der Argwohn gegen D. stieg immer mehr. Auch daß König Maximilian II., wegen seiner Berufungen von Gelehrten und Litteraten den Ultramontanen verhaßt, ihn an sich heranzog, zum Ritter des Maximiliansordens für Kunst und Wissenschaft ꝛc. machte, für junge Theologen zu ihrer weiteren Ausbildung Stipendien, und für die Herausgabe der Döllingerschen Beiträge zur politischen, kirchl. und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte (3 Bde) Summen anwies, mißfiel, noch mehr aber die Trauerrede, welche D. als Stiftspropst in der Theatinerkirche auf den verstorbenen König zu halten verpflichtet war, sowie seine akademische Rede auf denselben (1864), da sie von einem höheren Gesichtspunkte viel Rühmenswertes von ihm zu sagen wußte. Als dann aber unter König Ludwig II. der Kultusminister Koch gegen die jesuitische Richtung vorzugehen anfing, dem Bischof von Speier die eigenmächtige Errichtung und Eröffnung eines bischöflichen Lyceums verbot und dem König einen Vortrag über die Jesuitenschüler ꝛc. hielt, um die Nichternennung eines derselben an der theologischen Fakultät in Würzburg zu begründen, mußte dies alles von Döllinger ausgehen, und fingen bereits einzelne Bischöfe, wie Melchers in Köln, an, ihren jungen Theologen den Besuch der Münchener Fakultät zu verbieten. Gleichwohl hatte Döllinger, wie er in einem seiner Notizbücher bemerkt, keinen Einfluß auf Minister Koch, und griff erst, als ein Jesuitenschüler gegen den inzwischen verstorbenen Minister eine Schrift erscheinen ließ: „Zur Belehrung für Könige“, 1866, mit drei Artikeln in der Augsb. Allg. Zeitung: Die Broschüre „zur Belehrung für Könige“ in den Streit ein, um einen Überblick über die Geschichte der deutschen Theologie in diesem Jahrhundert, über ihre Erfolge und ihre Bekämpfung durch die Jesuiten und ihre Schüler zu geben.

Die im Juni 1867 bevorstehende Kanonisation des Menschenschlächters Pedro Arbues, spanischen Inquisitors, veranlaßte D. am 6. Mai einen kleinen Artikel darüber bzw. dagegen in der Allg. Zeitung zu veröffentlichen. Sofort war die Meute hinter dem noch unbekannten Verfasser her. Um dieselbe abzuwehren verfaßte Döllinger die umfangreichen Artikel: Rom und die Inquisition, welche wegen ihrer ausgebreiteten und gründlichen Gelehrsamkeit sofort ihm zugeschrieben und wegen des peinlichen Aufsehens nicht in der Allg. Zeitung, sondern in der Wiener N. Fr. Presse beendigt wurden (Kl. Schr. S. 286—404). In München herrschte eine unheimliche Spannung; denn schon im August 1866 hatte D.s ehemaliger Freund, Bischof Weis von Speier, in einem vertraulichen von Rom eingeforderten Gutachten über das zu berufende Konzil die Denunciation eingesandt: in München „sei in den jüngsten Zeiten eine Schule von Theologen entstanden, welche in allen ihren Schriften hauptsächlich darauf ausgehe, das historische Gebiet auszubeuten, um den apostolischen Stuhl, seine Autorität, seine Regierungsweise zu erniedrigen, ihn der Verachtung preiszugeben, vor allem aber die Unfehlbarkeit des Papstes, wenn er ex cathedra lehrt, zu bekämpfen“. Auch Erzb. Manning in London schrieb am 25. Februar 1866 nach Rom, Döllinger schreibe gegen die Prärogativen des hl. Stuhles, und der Nuntius

Meglia in München, mit einem Jesuiten zur Seite, führte in seinen Depeschen die gleichen Klagen. Der Erzbischof Scherr von München aber, ein geistig beschränkter und durchaus unwissender Mann, gab den vom Nuntius und von Rom erhaltenen Impulsen nach und hätte (wie auch einzelne Mitglieder der Fakultät) es als die beste Lösung der Schwierigkeiten angesehen, wenn Döllinger an der Lungenentzündung, die er in dieser Zeit bestand, gestorben wäre. Indessen war Gottes Fügung eine andere.

Die Vorarbeiten für das vatikanische Konzil, von denen man trotz der Mahnung des Kardinals Schwarzenberg Döllinger absichtlich fernhielt, hatten begonnen, und die Eröffnung desselben stand bevor. Da nichts Bestimmtes über den Zweck der Berufung desselben verlautet hatte, war alle Welt voller Spannung, bis endlich die Civiltà cattolica im Februar 1869 den Schleier lüftete und eine der von Kard. Antonelli durch die Nuntien eingeforderten Korrespondenzen veröffentlichte, worin es hieß, das Konzil werde die Unfehlbarkeit des Papstes und die leibliche Himmelfahrt Mariä zu Glaubenssätzen machen und die negativen Thesen des Syllabus in positive Sätze fassen. Sofort griff D. zur Feder und veröffentlichte in der Allg. Zeitung seine berühmt gewordenen Märzartikel, aus denen bis Ende August der Janus, der Papst und das Konzil entstand, mit einem solchen Detail aus der Papstgeschichte, daß man alsbald daran dachte, der Verfasser könne nur D. sein, welcher seit Jahren Vorarbeiten für eine Papstgeschichte gemacht habe. Zugleich veranlaßte er die sog. Hohenloheschen Thesen, und folgten kurz darauf ebenfalls anonym seine „Erwägungen für die Bischöfe des Konzils über die Frage der Unfehlbarkeit,“ zugleich ins Französische übersetzt und an die Bischöfe versandt. Beide Schriften hatten nur den Fehler, daß sie nicht oder nicht in ausreichender Weise zugleich auch die Quellen boten und deshalb für die wenig oder gar nicht unterrichteten Bischöfe unbrauchbar waren. Der Kardinal Schwarzenberg drang zwar in D., daß er wenigstens als Privatmann während des Konzils sich in Rom aufhalten möge, allein dazu konnte er sich nicht entschließen. Er blieb vielmehr in München und redigierte aus dem ihm ununterbrochen, sogar auch von Bischöfen aus Rom zugehenden Material mit jugendlicher Frische die gierig, auch in Rom, verschlungenen „Briefe vom Konzil“ der Allg. Zeitung, von denen jeder wie eine Bombe in Rom einschlug. „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse der Konzilsmajorität“ und „Die neue Geschäftsordnung im Konzil“, Artikel, welche er mit seinem Namen in der Allg. Zeitung erscheinen ließ, verstimmten in Rom noch mehr gegen ihn, so daß man ihn bereits einen Ketzer nannte, Bischof Ketteler von Mainz einen offenen Brief an ihn erließ, und andere Bischöfe der Minorität ihn um Stillschweigen baten. Döllinger fügte sich — und am 18. Juli 1870 wurden die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes und sein Universalepiskopat als Glaubenssätze verkündigt, hatten die Jesuiten die römische Kirche unter das Joch ihres Systems gebeugt.

D. stand vor der Alternative: entweder seine bisherige Lehre, welche er durch eindringendes Studium zur festesten Überzeugung vertieft hatte, aufzugeben und sich der das Quod semper etc. nach Anleitung der Jesuiten opfernden römischen Kirche ohne Glauben an die neuen Dogmen zu unterwerfen, oder seiner Lehre und Überzeugung treu zu bleiben, und es auf einen Bruch mit der, eine andere gewordenen Kirche ankommen zu lassen. Er wählte, wie sein Gewissen es ihm gebot, das letztere, und am 18. April 1871 erklärte der Erzbischof Scherr, selbst ein Gegner der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Konzil, den Bruch vollzogen und ließ die Exkommunikation Döllingers von den Kanzeln verkündigen. Eine ungeheuere Aufregung folgte dieser erzbischöflichen That: auf der einen Seite Kundgebungen der Verehrung und der Zustimmung aus allen Ländern mit Ausnahme Frankreichs und Spaniens, auf der römischen der Ausbruch zügelloser Leidenschaft, welche nach Mitteilung der Polizeidirektion sogar ein Attentat auf Döllingers Leben plante (Briefe S. 140. 153). Er selbst anerkannte das Faktum der Exkommunikation, wenn er sie auch für ungerecht und daher als nichtig erklärte, stellte seine theologischen Vorlesungen ein, las nur noch zwei Semester auf besonderes Ansuchen ein Kolleg über neueste Geschichte und gab auch, obwohl der König, der ihn 1868 zum Reichsrat der Krone Baiern ernannt hatte und außerordentlich viel auf ihn hielt, zur Fortsetzung derselben aufgefordert hatte, seine geistlichen Funktionen auf. Döllinger und alle, welche sich ihm angeschlossen hatten, betrachteten sich immerwährend noch als Katholiken, welche in eine außergewöhnliche Notlage gebracht seien. Dieselbe setzte die zum größten Teile von D. verfaßte Pfingsterklärung von 1871 auseinander, insbesondere betonend, daß weder die Gläubigen ihr gutes Recht auf die Gnadenmittel Christi, noch die Priester ihre Befugnis, dieselben zu spenden, durch die Bannungen verlieren, und daß sie auch entschlossen seien, durch Censuren, welche zur Förderung falscher Lehre verhängt worden sind, ihr Recht sich nicht verkümmern zu lassen.

Ein Laienkomitee, welches in München zusammengetreten war, verlangte von der Regierung eine Kirche für altkatholische Geistliche, welches Gesuch auch Döllinger unterzeichnete.

Das Vorgehen der Ordinariate gegen solche, welche die vatikanischen Dekrete verwarfen, drängte rasch zur Ausübung geistlicher Funktionen. Aber noch vor dem I. großen Kongreß in München im Herbst 1871, dessen Programm bei und mit Döllinger entworfen wurde, hatte der Minister Lutz Döllinger den Gedanken beigebracht, die Altkatholiken sollten keine besondere Seelsorge einrichten, sondern ihr Recht als Katholiken dadurch geltend machen, daß sie recht fleißig in die katholischen Kirchen gehen. So verstand die Regierung auch, daß die Altkatholiken die Rechte der Katholiken haben, und überhob sich damit zugleich der Verpflichtung, für die Altkatholiken mehr, als die Gewährung polizeilichen Schutzes, zu thun. Während der Kongreß das Gegenteil beschloß, blieb D. auf seinem Standpunkt stehen, nahm aber gleichwohl an allen sonstigen Schritten der Altkatholiken den lebendigsten Anteil. Die durch das vatikanische Konzil hervorgerufene Lage hatte plötzlich seinen Blick in vielen Fragen geklärt. Die römische Kirche konnte unmöglich die katholische, die von Christus gewollte und von Paulus beschriebene Kirche sein; vielmehr sei sie, heißt es in der Pfingsterklärung, selbst der längst ersehnten und unabweisbar gewordenen Reform sowohl in der Verfassung als im Leben bedürftig, dagegen sei das höchste Ziel christlicher Entwicklung die Vereinigung der jetzt getrennten christlichen Glaubensgenossenschaften, die von dem Stifter der Kirche gewollt und verheißen ist, die mit immer steigender Kraft der Sehnsucht von unzähligen Frommen, und nicht am wenigsten in Deutschland begehrt und herbeigerufen wird. Dieser Gedanke lebte indessen schon lange in Döllinger und bereits in der Paulskirche hatte er es ausgesprochen, es müsse doch noch zu einer kirchlichen Vergleichung und Vereinigung im deutschen Volke kommen, denn ohne sie sei auch an eine feste und dauerhafte politische Einigkeit nicht zu denken. Und als von Pusey und seinen Freunden in den 60er Jahren eine Bewegung zur Wiedervereinigung der Kirchen ausging, lieh auch D. ihr seine Unterstützung. Diesen Gedanken nahm er jetzt wieder auf und hielt neben einigen seiner altkatholischen Freunde 1872 seine sieben Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (englisch 1872, deutsch 1888 herausgegeben). Auf dem II. Kongreß zu Köln im Herbst 1872, auf dem Döllinger persönlich anwesend war, wurden Unionskonferenzen beschlossen, welche auch 1874 und 1875 in Bonn unter Döllingers Leitung stattfanden, um dann abzuwarten, welche Stellung die kirchlichen Autoritäten zu denselben einnehmen würden. Er wurde hierin zwar enttäuscht, da, wie er sagte, Indolenz und politische Rücksichten die kirchlichen Autoritäten nichts thun ließen; aber er tröstete sich damit, den Gedanken an eine Union aller christlichen Bekenntnisse wenigstens neu angeregt zu haben, und mit der Hoffnung einer doch noch kommenden Wiedervereinigung aller Kinder Gottes. — Übrigens beteiligte sich D. auch in allen schwierigeren und wichtigeren Fragen an den Sitzungen des Münchener Altkatholiken-Komitees und hatte das größte Interesse an dem „deutschen Merkur". Freilich unter die Jurisdiktion des Bischofs Reinkens ist er nicht getreten; aber das that auch ich vor dem Jahre 1890 nicht, teils weil wir als Professoren der theologischen Fakultät und Hofgeistliche uns unter eine andere bischöfliche Jurisdiktion nicht begeben konnten, teils weil die baierische Regierung dem Bischof Reinkens die Anerkennung für Baiern, welche D. befürwortet hatte, verweigerte.

Unterdessen hatte sich D. neuerdings in die Papstgeschichte mit besonderer Rücksicht auf die päpstliche Unfehlbarkeit vertieft und plante verschiedene dahin einschlägige Schriften, die jedoch nicht zu stande kamen. Es nahm ihn seine Stellung an der Spitze der Universität im Jahre der 400jährigen Jubiläumsfeier (1872), bei der er eine ungewöhnlich glänzende Figur machte, und in der Akademie der Wissenschaften zu sehr in Anspruch, und das Alter fing ebenfalls allmählich sich fühlbar zu machen an. Seit 1837 außerordentliches und seit 1843 ordentliches Mitglied der Akademie, leitete er seit 1860 als Sekretär die historische Klasse. Schon als solcher erregte er durch seine feingezeichneten Nekrologe auf verstorbene Mitglieder dieser Klasse ein ungewöhnliches Interesse (Ak. Vortr. II). Nach Liebigs Tod (1873) aber vom Könige zum Präsidenten der Akademie ernannt, hielt er in den öffentlichen Sitzungen derselben seine vielbewunderten akademischen Vorträge und sprach noch zwei Monate vor seinem Tode als 90jähriger Greis mit der an ihm gewohnten geistigen und körperlichen Frische, zum Teil sogar frei, über den Untergang des Templerordens, dessen tragisches Geschick ihn ebenfalls sein Leben lang beschäftigt hatte. Endlich ging er daran, abzuschließen. Mit Hilfe des Prof. Reusch veröffentlichte er die von ihm längst besessene Autobiographie des Kard. Bellarmin (1887), seine Jesuitica unter dem Titel: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit Beiträgen zur Ge-

schichte und Charakteristik des Jesuitenordens, 2 Bände 1889 und 1890, kurz vor seinem Tode Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 2 Teile. Von seinen Akademischen Vorträgen erschien der III. Band erst nach seinem Tode.

Jetzt verstand Döllinger auch Luther, „diesen Titanen der Geisterwelt", und die Reformation besser zu würdigen. Als er 1851 seine Skizze „Luther" schrieb, hatte er nur einige Schriften Luthers gelesen, später erst studierte er sie sämtlich und mußte sein früheres Urteil bereits sehr modificieren. Das Jahr 1870 und das, was damit zusammenhing, ließ ihn noch tiefer blicken, und seine schönen Worte über Luther 1872 in seinen Vorträgen „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirche" (S. 53), sind allgemein bekannt. Über die Reformation aber legte er 1882 in einer akademischen Rede das Bekenntnis ab: „Für mich, ich muß es bekennen, ist eine lange Zeit meines Lebens hindurch das, was in Deutschland von 1517 bis 1552 sich begeben, ein unverstandenes Rätsel gewesen, und zugleich ein Gegenstand der Trauer und des Schmerzes; ich sah nur das Ergebnis der Trennung, nur die Thatsache, daß die zwei, wie durch scharfe Schwerthiebe geteilten Hälften der Nation, zu ewigem Hader verurteilt, sich feindlich gegenüberstanden. Seit ich die Geschichte Roms und Deutschlands im Mittelalter genauer erforscht und betrachtet habe, und seit die Ereignisse der letzten Jahre das Ergebnis meines Forschens so einleuchtend mir bestätigt haben, glaube ich auch das, was mir vorher rätselhaft war, zu verstehen, und bete die Wege der Vorsehung an, in deren allwaltender Hand die deutsche Nation ein Werkzeug, ein Gefäß im Hause Gottes, und kein unedles geworden ist" (Ak. Vortr. I, 76).

Selbstverständlich wurden vielfache Versuche, auch von höchsten Personen, gemacht Döllinger wieder für die römische Kirche zu gewinnen; denn daß man ihren angesehensten und gefeiertsten Theologen exkommunizieren mußte wegen der Attentate auf das Christentum im Jahre 1870, empfand man schwer. Es hieß auch oft, daß er sich unterworfen habe oder daß er zur Unterwerfung geneigt sei. Einigemal dementierte er selbst, gegen seine sonstige Gewohnheit, solche Ausstreuungen, dann aber schwieg er. Wie er sich übrigens zur römischen Kirche bis zu seinem Tode stellte, das kann man aus seinen Schreiben an den Erzbischof Steichele von München und den Nuntius Ruffo-Scilla erfahren, welche, zugleich mit Bischof Hefele, ihn 1886 und 1887 zur Unterwerfung auffordern zu sollen glaubten (Briefe S. 129. 147). „Soll ich, heißt es im Briefe an Steichele, (wenn ich Ihrer Zumutung folge), mit der Last eines doppelten Meineids auf dem Gewissen vor dem ewigen Richter erscheinen?", und sein Schreiben an den Nuntius schließt er mit den Worten: „Was ich hier geschrieben habe, wird meines Erachtens genügen, um Ihnen begreiflich zu machen, daß man bei solchen Überzeugungen im Zustande eines inneren Friedens und einer geistigen Ruhe selbst an der Schwelle der Ewigkeit sein kann." In diesem inneren Frieden und dieser geistigen Ruhe entschlummerte er auch nach achttägiger Influenza am 10. Januar 1890. **J. Friedrich.**

Dogma s. den folgenden A.

Dogmatik. — Vgl. die unten aufgeführten Dogmatiken (zugleich die besonderen Artikel der RE. über die einzelnen bedeutenden Dogmatiker). Zur Geschichte der prot. Dogmatik: W. Herrmann, Gesch. der protest. Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher 1842; W. Gaß. Gesch. der prot. Dogmatik 1854—1867; auch Gust. Frank, Gesch. d. prot. Theologie 1862—75; J. A. Dorner, Gesch. der prot. Theologie 1867; ferner die Gesch. d. luther. Dogmatik in Kahnis luther. Dogmatik, die „Gesch. der systemat. Theologie, insbes. der Dogm. u. s. w." von Zöckler in seinem „Handbuch der theol. Wissenschaften, Bd 3, system. Theol.", der „Ueberblick" u. s. w. in F. Nitzschs „Lehrbuch der ev. Dogmatik". — K. Schwarz, Zur Gesch. der neuesten Theologie 1854 (1867); Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh. in ihrem inneren Flusse u. s. w. 1867; F. H. R. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie 1894; Kattenbusch, von Schleiermacher zu Ritschl 1892. — Für die Fragen über Dogmatik vgl. neben den neueren, unten aufgeführten Dogmatikern besonders Lobsteins „Einleitung in evangelische Dogmatik 1897" (Essai d'une introduction à la dogmatique protestante 1896) mit ihren reichen Mitteilungen aus der neueren deutschen und französischen Literatur; Lasson, Zur Theorie des christl. Dogmas 1897.

Zur Erklärung des Wortes Dogma, welches dem Namen der Dogmatik-Wissenschaft zu Grunde liegt, haben wir auf den alten, gut griechischen Sprachgebrauch zurückzugehen. Δοκεῖ μοι und δέδοκται heißt nicht bloß, daß mir etwas scheint oder gefällt, sondern weiter, daß ich etwas bestimmt beschlossen habe und es für mich feststeht. Daran schließt sich die Bedeutung von δόγμα = fester, und namentlich öffentlicher Beschluß, decretum.

So begegnet uns das Wort in den LXX und im NT., gebraucht für feste gesetzliche Bestimmungen auf praktischem Gebiet, für obrigkeitliche Dekrete (Est 3, 9; Da 2, 13; 6, 8; Lc 2, 1), für die apostolischen Verordnungen (AG 16, 4), für die mosaischen Satzungen (Ko 2, 14; Eph 2, 15). Nicht minder schließt sich daran in der Sprache der Philosophen und zwar namentlich der Stoiker der Gebrauch des Wortes für feststehende Wahrheitsaussagen und Lehrbestimmungen, welche dann vermöge ihrer festen Geltung sowohl den weiteren konkreten wissenschaftlichen Untersuchungen und Sätzen, als den konkreten Lebensvorschriften zur Grundlage und Norm dienen sollen. Dogmen heißen hiernach sowohl solche Sätze, welche ethische Prinzipien enthalten, als solche, welche aufs objektive Dasein, auf Gott und Welt sich beziehen. Bei Plato (de Rep. Lib. VII, p. 538 Steph.) steht es so für Grundsätze über das Gerechte und Schöne, in denen die Kinder unterwiesen werden. Der Lateiner nennt die „dogmata der Philosophen" decreta; vgl. besonders Cicero, Academ. Lib. II, c. 9. Es sind, wie Cicero hier sagt, Sätze, von denen keiner ohne Frevel gegen die Wahrheit preisgegeben werden darf, weil darin ein lex veri rectique preisgegeben würde; zum Begriff des dogma oder decretum gehört, daß es sei stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat. Bei Seneca, Epist. 94, 95 ist so von decreta speziell mit Bezug aufs sittliche Gebiet (namentlich die constitutio summi boni) die Rede, indem von ihnen, den allgemeinen, fundamentalen Sätzen, die einzelnen konkreten Vorschriften, die aus ihnen hervorgehen sollten, unterschieden werden.

Von hier aus ist der Name Dogmen auf Sätze übergegangen, in welchen die sittlich-religiösen Grundwahrheiten festgestellt sind und welche göttlicher Offenbarung entstammen. Josephus, c. Apion. Lib. I, C. 8, bezeichnet den Inhalt der heiligen Bücher des Judentums als *Θεοῦ δόγματα*. Ebenso ist bei Ignatius ad Magnes. C. 13 von *τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* die Rede, und zwar ist hier dem Zusammenhang gemäß speziell an sittliche Normen und Gebote zu denken. Nach Origenes, De princ. Fragm. L. IV, 156, ist Christus *εἰσηγητὴς τῶν κατὰ Χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων*. Zum allgemeinen Gebrauch von „*δόγματα*" für die feststehenden Hauptsätze der christlichen Wahrheit vgl. ferner: Clem. Alex. Strom. VII, p. 763 (*ὀρθοτομία δογμάτων*), Orig. in Matth. tom. XII, § 23 (*δόγματα Θεοῦ*), c. Cels. I, 7 sq. und III, 39 (*δόγμα* = die christliche Grundlehre als Ganzes), weiterhin z. B. bei Vincentius im Commonit. c. 29 sq. (christianae religionis dogma; coelestis philosophiae dogmata). Eben dieselben Sätze heißen dann mit Bezug auf die Geltung, welche sie für die Kirche haben, ecclesiastica dogmata. Vgl. zu dieser Bedeutung des Wortes bei den Alten besonders W. Schmidt, Christl. Dogmatik 1. Teil, Prolegomena.

Solchem Sprachgebrauch gemäß ist mit Bezug auf Verhandlungen, welche in neuerer Zeit über die Bedeutung des Wortes „Dogmen" und demnach auch „Dogmatik" geführt worden sind (vgl. in den Glaubenslehren u. s. w. von Hahn, K. J. Nitzsch, Schenkel, A. Schweizer, Biedermann, Kahnis, der Dogmengeschichte von F. Nitzsch), bestimmter noch folgendes zu bemerken. Dogma steht in der Sprache der alten Christen ebenso wie in jener der Philosophie nie für eine Ansicht oder Lehre, die als bloße Meinung bezeichnet werden soll, sondern nur für eine, die bezeichnet werden soll als feststehend — wenigstens für diejenigen, die ihr überhaupt zugethan sind; so auch (z. B. bei Origenes) für Dogma von Häretikern, sofern sie von diesen eben als feste Wahrheiten hingestellt werden. Auch vom Dogma eines einzelnen Philosophen oder Sektenstifters könnte etwa so geredet werden, aber immer nur mit der bestimmten Beziehung darauf, daß seine Sätze solche feste, unantastbare, fundamentale Wahrheitsaussagen sein und als solche Geltung sich verschaffen wollen. Soweit sodann ein kirchlicher Schriftsteller bestimmter von Dogmen und ihrem Vortrag innerhalb der christlichen Gemeinde redet, meint er, auch ohne ecclesiastica ausdrücklich beizusetzen, die Lehrbestimmungen, welche für die Gemeinden und so auch nach seiner eigenen Überzeugung unantastbar als wahr feststehen, nicht etwa die bloße sententia doctoris alicujus de capite aliquo doctrinae (Döderlein, Tittmann, wogegen K. J. Nitzsch).

Wodurch die im Dogma ausgesprochenen Wahrheiten solche Gewißheit und Festigkeit haben oder auf welcher Autorität ihre Geltung ruhen solle, darüber sagt der Name Dogma an sich gar nichts aus. Bei den Dogmen oder Dekreten der Philosophen kann man an Axiome denken, die ihre Evidenz in sich selbst tragen sollen, oder auch an Sätze, die aus Anderem, etwa aus Wahrnehmungen (Cicero a. a. O.: „visa e quibus decreta sunt nata") abgeleitet werden und dann als feste Grundlage für alles weitere gelten sollen. Daß die kirchlichen Dogmen auf Autorität göttlicher Offenbarung ruhen, darauf weist der

Beisatz „Dogmen Gottes“ oder „Christi“ hin, und das wissen wir sonst aus allen Erklärungen der Kirche. Dafür, daß sie ihre Dogmen wirklich und richtig jener in den hl. Schriften niedergelegten Offenbarungen entnommen habe, stützte sich dann die Kirche auf die ihr selbst zukommende Autorität; Dogmen aber hießen ihr die Sätze doch nicht mit Bezug darauf, daß sie selbst mit ihrer eigenen Autorität sie festgestellt habe, sondern einfach mit Bezug auf die feste Geltung, die sie als „Dogmen Gottes“ haben sollen (dieses beides hat auch Lobstein a. a. O. nicht gehörig auseinander gehalten). Unrichtig ist es, Dogma überhaupt als ein wesentlich „auf persönlicher Autorität“ ruhendes Urteil zu bezeichnen (Kahnis). Ein „staatsrechtlich verpflichtendes Ansehen“ gehört nicht zum Begriff des Dogma (Schenkel; vgl. auch Lobstein, der wenigstens weiterhin den Begriff des Dogma dahin sich bestimmen läßt: „durch die zuständige Autorität, d. h. durch die mit dem Staat Hand in Hand gehende Kirche formulierter Glaubenssatz“). — Ganz fremd ist dem alten kirchlichen Sprachgebrauch eine Unterscheidung zwischen Dogma, sofern dieses menschliche Satzung oder „menschliche Auffassung und Bestimmung der göttlichen Lehre als Satzung“ (nach A. Schweizer) bedeuten sollte, und zwischen der göttlichen Lehre an sich. Denn die vereinzelte, in einer Polemik vorgebrachte Äußerung des Marcell von Ancyra, daß der Name Dogma auf menschliche Willensmeinung sich beziehe (bei **Euseb. c. Marc. I, 4**), widerspricht vielmehr jenem Gebrauch, der eben in der Lehre, wie sie in der Kirche formuliert feststeht, unmittelbar das „Gottesdogma“ sieht. — Zuviel Bedeutung haben Neuere (auch Lobstein; dagegen W. Schmidt a. a. O.) auch einem Satze des Basilius (**De Spiritu S. ad Amphil. C. 27**) beigelegt, wonach *τὸ μὲν δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται*. Denn fürs erste macht er keineswegs allgemein Ernst damit, daß jedes Dogma vor der Menge unausgesprochen bleibe (er redet dort speziell vom geheimen Sinn gewisser kirchlicher Gebräuche). Und der Grundbegriff von Dogma als feststehendem und fundamentalem Glaubenssatze würde auch so derselbe bleiben und müßte nur noch enger eingeschränkt werden. — Endlich werden bei den alten Kirchenlehrern den Dogmen Handlungen (**Cyrill. Hieros. catech. IV, 2**) und den dogmatischen praktische, ethische, paränetische Ausführungen (**Clem. Al. Paedag. I, 1; Theodoret. in Psalm. I**, wofür bei Schweizer, Glaubensl. 1, 21, fälschlich Tertullian genannt ist) entgegengestellt. Aber bei diesen haben sie dann nicht sowohl die auch fürs ethische Gebiet feststehenden Prinzipien (vgl. die Beziehung von „Dogmen“ auch hierauf bei **Orig. de princ. Fragm. Lib. III, 110**: *βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν*), als vielmehr (vgl. oben bei Seneca) nur die einzelnen sittlichen Vorschriften und Ermahnungen im Auge.

Gehen wir also von dem Sinne aus, welchen das Wort Dogma im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch angenommen hat, so ist Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der für die christliche Gemeinde feststehenden religiösen Wahrheit, wie dieselbe als aus göttlicher Offenbarung stammend von ihr anerkannt und bekannt wird.

Hiernach würde nun der Inhalt der Dogmatik die gesamte christliche Wahrheit umfassen, soweit sie als Lehre ausgeprägt in der Kirche vorliegt, oder die gesamte Lehre vom Leben in Gott, wie es durch Christus vermittelt ist, von der Beziehung, in welcher wir samt der uns umgebenden Welt überhaupt zu Gott stehen, dem Verhältnis, welches zwischen ihm und uns vermöge der Sünde statthat, der durch Christus hergestellten Erlösung und wahrhaften Gottesgemeinschaft, und vom Wesen dieses Gottes, der uns zu seiner Gemeinschaft bestimmt, von der objektiven Person und Wirksamkeit des Erlösers Christus und von den künftigen Gottesthaten, welche die Vollendung jenes Lebens für die Menschheit und Welt herbeiführen sollen. Zu diesem Inhalt gehören dann aber auch die Grundaussagen über die Ziele und Aufgaben, der für uns vermöge der von Gott uns gegebenen Bestimmung gesetzt sind, über die Gesinnung und gesamte sittliche Rechtbeschaffenheit, welche Gott von uns fordert und welche den in Gott Lebenden eignet, überhaupt über das Sittliche und das sittlich Gute. Es gehört dahin als Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung dasjenige ganze Gebiet, welches in nicht wissenschaftlicher Weise der Katechismus behandelt. So sind in der That die christlich-kirchlichen Grundlehren von den bedeutendsten Theologen bis nach der Zeit der Reformation zusammenfassend behandelt worden, wenn auch der Name Dogmatik darauf nicht angewendet wurde; derselbe wurde damals überhaupt noch nicht gebraucht. Ethische Fragen wurden zwar mit ihrer Beziehung aufs Leben schon seit einem Clemens von Alexandrien und Tertullian auch in besonderen Schriften besprochen. Aber die wissenschaftliche Darstellung der ethischen Grundprinzipien, wie bei den Scholastikern namentlich die Lehre von den Tugenden, fiel in die allgemeine Darstellung dessen hinein, was der Kirche als religiöse Wahrheit feststand; so bei Melanchthon und den ihm folgenden Dogmatikern namentlich auch die

ganze wissenschaftliche Erörterung derjenigen prinzipiellen ethischen Fragen, über welche mit den Katholiken gestritten wurde, wie über praecepta und consilia evangelica, christliche Freiheit, Ehe und Hausstand, weltliche Obrigkeit u. s. w. Für diese gesamte Darstellung der für die christliche Kirche feststehenden Wahrheit gebrauchte man den allgemeinen Namen Sacra doctrina (vgl. z. B. Thomas v. Aquin) und Theologia (vgl. bei Melanchthon u. s. w. loci theologici), — Calvin: institutio religionis christianae. Wir stehen hiermit beim Gesamtinhalte desjenigen Hauptteils der ganzen Theologie, den wir als systematische (oder thetische) Theologie zu bezeichnen pflegen.

Unter Dogmatik aber versteht man jetzt, und schon seit dieses Wort als Name einer theologischen Disziplin üblich wurde, etwas Bestimmteres als dasjenige, worauf das Wort zunächst uns geführt hat. Man macht — und zwar mit gutem Grund — innerhalb jener Wahrheit einen Hauptunterschied zwischen ihr, sofern sie sich bezieht auf Gott und das Verhältnis, in welches er mit seiner Liebe zu uns sich setzt, auf seine Heilsthaten und die von ihm aufgestellte Heilsordnung und auf die künftige, von ihm verheißene und durch ihn zu wirkende Vollendung, und ihr, sofern sie betrifft unser hierauf gegründetes eigenes persönliches Verhalten und das heißt Willensverhalten zu diesem Gott und zu seinen an unsern Willen sich richtenden Forderungen und Aufgaben, also unsere innere sittliche Rechtsbeschaffenheit und deren Bethätigung auch nach allen Seiten unseres Weltlebens hin. Jenes ist Gegenstand der Dogmatik, dieses Gegenstand der Ethik. Jene Wahrheiten bilden den Inhalt unseres Glaubens, der vertrauensvoll das von Gott Dargebotene aufnimmt, um dann (Ga 5, 6) „in Liebe wirksam" zu werden. So ist nun die „Dogmatik" für uns eins mit „Glaubenslehre" (vgl. über das Verhältnis zwischen Dogmatik und Ethik besonders auch J. Ch. K. Hofmann, Theolog. Ethik: das Christentum „wie es Verhalten Gottes ist gegen den Menschen und wie es Verhalten ist des Menschen gegen Gott; beides vermittelt in der Person Jesu Christi", — „Liebesbethätigung des dreieinigen Gottes" und „Selbstbestimmung des Menschen zur Liebe gegen Gott", die eben durch jene Liebesbethätigung gewirkt wird).

Der Name theologica dogmatica oder Dogmatik ist erst nachdem jene Scheidung der Wissenschaften begonnen hatte, — nach Mitte des 17. und vollends seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts — aufgekommen und zwar dann gleich mit jenem bestimmteren Sinne für die Wissenschaft der Dogmen im Unterschied vom Moralischen oder Ethischen (L. Fr. Reinhart in Altorf: synopsis theologiae dogmaticae; Theologia dogmatica von Hildebrand 1692, J. B. Niemeyer 1702, J. W. Jäger 1715; und besonders: Institutiones theologiae dogmaticae et moralis von C. M. Pfaff 1720, Inst. theol. dogmaticae von J. F. Buddeus 1723). In demselben Sinne hat G. Ch. Storr die Namen „doctrinae christianae pars theoretica" und „dogmatica theologia" als gleichbedeutend gebraucht (Doctr. christ. pars theoret. e S. literis repetita 1793). Für den Namen Glaubenslehre tritt vor allem Schleiermacher ein mit seinem: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt".

Unter den Neueren hat A. Schweizer deswegen, weil, wie er meint, „Dogma" nicht die göttliche Lehre selbst, sondern nur die satzungsmäßige menschliche Fassung dieser Lehre bedeute, bloß eine „christliche Glaubenslehre" und nicht eine „Dogmatik" vortragen wollen: Dogmatik im genauen Sinne des Wortes sage dem Wesen des evangelischen Protestantismus nicht zu. Dagegen haben nicht bloß ein Kahnis, Kaehler, von Oettingen, sondern auch ein Biedermann, Lipsius, Fr. Nitzsch, Kaftan ohne Bedenken den Namen Dogmatik ebenso gebraucht, wie ein Philippi, H. Plitt, Reiff, Dorner den Namen Glaubenslehre (Frank: „System der christlichen Wahrheit" — wesentlich im gleichen Sinn, im Unterschied von Ethik als „System der christlichen Sittlichkeit").

Noch aber ist Begriff und Aufgabe der Dogmatik dem herrschenden Sprachgebrauche gemäß in wesentlicher Beziehung näher zu bestimmen. Macht man es zur Aufgabe des Dogmatikers, darzustellen, was nach der Überzeugung einer religiösen Gemeinde oder Kirche solche religiöse Wahrheit sei und als solche von ihm anerkannt werde, so könnte hierbei möglicherweise davon, was für den Dogmatiker selbst als wahr oder als Gegenstand seines eigenes Glaubens feststehe, noch ganz abgesehen werden. Er könnte die in einer christlichen Kirche geltende Lehre etwa ebenso wie die unter Muhammedanern oder unter Brahmanen herrschende einfach nach ihrem thatsächlichen Bestande entwickeln, auch, wenn man die Lehre für Ausdruck frommer Gemütszustände nimmt, in gleicher Weise diese Zustände darstellen. Aber eine christliche Gemeinde oder Kirche könnte Ausführungen, die hierauf sich beschränken, nimmermehr genügend finden oder als Befriedigung ihrer eigenen dringenden Bedürfnisse gutheißen. Sie und alle, die ihr aufrichtig zugehören, wollen,

daß ihnen das, was den Inhalt ihres Glaubens bildet, nun eben auch in wissenschaftlicher Darstellung als ein Ganzes wirklicher Wahrheit entfaltet und zusammengefaßt werde, oder, wenn wir wieder auf Gemütszustände zurückgehen, daß auch diese ihnen als wohlberechtigte, ja als die höchsten und unbedingt zu erstrebenden und zu wahrenden Zustände dargelegt werden. Und insbesondere sollen solche Darstellungen auch der weiteren Verkündigung der christlichen Wahrheit in der Gemeinde dienen, indem die praktischen Verkündiger derselben eben auch einer wissenschaftlichen Einsicht in Sinn und Zusammenhang derselben bedürfen. Eine Ausführung in diesem Sinne und zu diesem Zwecke kann aber nur von einem gegeben werden, der seinerseits mit dem Glauben der Gemeinde übereinstimmt, ihr religiöses Leben mitlebt. Und nur für einen solchen ist nach unserer christlichen Überzeugung auch ein tiefes und richtiges Verständnis des christlichen Glaubensinhaltes und seines wahren Sinnes und Grundes möglich; es ist durch persönliche Erfahrung und Hingabe bedingt. So pflegt man denn insgemein auch schon unter dem allgemeinen Namen „christliche Dogmatik" bestimmter eine solche Darstellung zu verstehen, welche darlegen will, was nicht bloß für eine Kirche, sondern auch für den Darstellenden selbst als religiöse Wahrheit gilt. Es würde dieser ihrer Natur und Aufgabe widerstreiten, wenn man sie unter die historische Theologie subsumieren wollte (so nach Schleiermacher als „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre", während er dann doch in seinem „Christl. Glauben" eine „nicht bloß geschichtliche, sondern zugleich apologetische" Darstellung haben will; vgl. dazu besonders auch H. v. d. Goltz in s. „christl. Grundwahrheiten 1873", Kaftan Dogmatik S. 5). — Von dem also, was man gewöhnlich kurzweg Dogmatik oder Glaubenslehre nennt, ist eine wissenschaftliche Wiedergabe der kirchlich festgesetzten Lehre einfach als einer solchen zu unterscheiden: hierher gehören Darstellungen wie Heppes „Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert" (1857) und ebendesselben „Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche" (1861), de Wettes „Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche" (seit 1816, 2. Teil seines „Lehrb. d. chr. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung"), H. Schmids „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" (seit 1843), Hases Hutterus redivivus (seit 1828) und die „Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche" von A. Schweizer (1844, 1847), der übrigens bei der historischen Wiedergabe zugleich seinen eigenen Standpunkt kritisch bemerklich macht (auch der Hauptwert von Luthardts „Kompendium der Dogmatik" besteht, wie beim Hutter. redivivus, in der übersichtlichen historischen Darlegung). — Mit Bezug auf die Dogmatik in dem vorhin bezeichneten bestimmteren Sinne wird sich aber die Frage erheben, ob nicht der Dogmatiker, während er auf dem Glaubensstandpunkte seiner Kirche zu stehen überzeugt und darauf bedacht ist, doch zugleich zu einer Fortbildung und Reinigung der kirchlichen Lehre mitwirken dürfe und solle. Die Antwort darauf wird abhängen von der zweifachen Frage, wie weit eine christliche Kirche zur Meinung, die Wahrheit schon vollkommen aufgenommen und ausgeprägt zu haben, sich berechtigt finden könne, und wie weit die einzelnen Glieder der Kirche überhaupt selbstständig die religiöse Wahrheit zu ermitteln und auszudrücken oder hierin so, wie der Katholicismus fordert, der Autorität der Kirche sich zu unterwerfen haben. — Was sodann jene einfache Wiedergabe der thatsächlich vorliegenden Lehre und Glaubensanschauung betrifft, so könnte man neben einer solchen geschichtlichen Darstellung, welche, wie die zuvor aufgeführten Schriften, die Lehre unserer Kirche in der ihr ursprünglichen, in den Bekenntnissen und bei den Reformatoren und alten Dogmatikern vorliegenden Gestalt wiedergiebt, etwa auch eine solche versuchen, welche wiedergäbe, was thatsächlich in der Gegenwart den Glaubensinhalt unserer Kirche ausmache, das heißt nicht bloß als Bekenntnisformel noch zu Recht bestehe, sondern wirklich im Bewußtsein unserer evangelischen Christenheit lebe, oder (wie A. Schweizer die evangelische Glaubenslehre bestimmt) eine Darstellung des Glaubens der jeweiligen und so nun eben der gegenwärtigen Entwickelungsstufe der evangelischen Kirche. Aber gerade hier muß erst recht vollends das Bedürfnis, nicht bloß referierend oder geschichtlich zu verfahren, sondern den wahren Glaubensinhalt und die berechtigte Lehrform aufzustellen, hervortreten. Denn ein Glauben der gegenwärtigen evangelischen Christenheit in jenem Sinne liegt nirgends als einheitliches Ganzes vor. Entweder müßte einfach referiert werden über ein hier vorliegendes Ringen verschiedener Elemente und Richtungen mit einander, und das wird niemand Glaubenslehre nennen, oder man unternimmt eben nicht eine bloße Darstellung einer jeweiligen Glaubensstufe, sondern man versucht eine solche Form religiöser Anschauung, mit der man selbst sich eins weiß, als das wahre Christentum darzustellen (so Schweizer).

Aus unserer Idee von Dogmatik oder Glaubenslehre ergiebt sich auch, ob und wiefern eine Dogmatik einfach als christliche, oder speziell als katholische, protestantische, ferner lutherische, reformierte u. s. w. zu bezeichnen sei. Die Christenheit hat ihr Dasein nur innerhalb solcher einzelner Kirchen; der christlich-kirchliche Glaube und christlich-kirchliche Lehre existiert nur in ihren verschiedenen Glaubens- und Lehrformen. So muß nicht bloß eine Dogmatik, die jenen bloß historischen Charakter trägt, einfach Dogmatik einer bestimmten Kirche sein, wobei sie etwa vergleichend die Lehre anderer Kirchen beiziehen mag. Sondern auch einer, der eine Dogmatik in jenem gewöhnlichen eigenlichen Sinne vorträgt, hat immer zunächst und speziell mit Glauben und Lehre derjenigen Gemeinschaft, der er selbst zugehört und innerhalb deren er lehren will, zu thun. Aber jede einzelne Kirche macht darauf Anspruch, in ihrer Lehre den reinsten Ausdruck der ursprünglichen und echten christlichen Wahrheit zu besitzen und in den inneren sittlich-religiösen Zuständen ihrer Mitglieder, womit Erkennen und Lehre aufs engste zusammenhängt, das, was zu einem wahren Leben in Gott und Christo gehört, am reinsten und vollsten realisiert zu haben. Und jeder, der in einer eigentlichen Glaubenslehre vortragen will, was ihm selbst in Übereinstimmung mit seiner Kirche als Wahrheit feststeht, oder was er etwa als einen die bisherige kirchliche Lehrform noch übertreffenden Ausdruck der Wahrheit zur Geltung bringen möchte, trägt eben hiermit vor, was nach seiner Überzeugung nicht bloß Lehre der einzelnen Kirche oder gar bloß seine eigene persönliche Anschauungsweise, sondern die von ihm so vollkommen als möglich aufgefaßte christliche Wahrheit überhaupt ist. So hat denn beides guten Grund: wenn ein der evangelischen Konfession zugehöriger Dogmatiker seine Arbeit evangelische (F. Nitzsch) oder evangelisch-protestantische (Lipsius) oder evangelisch-lutherische (Thomasius) oder lutherische (Kahnis, v. Öttingen) oder kirchliche (Philippi) Dogmatik oder Glaubenslehre nennt, oder wenn er ihr, während er den Glauben seiner Kofession vertreten will, doch den allgemeinen Namen Christliche Glaubenslehre (Dorner, Schweizer) oder Christliche Dogmatik (W. Schmidt) oder auch einfach Dogmatik (Kaftan) giebt.

Es ist der Begriff von Dogma und Dogmatik, was wir im Bisherigen bestimmt haben. Aber es könnte nun vor allem sich fragen, ob denn überhaupt Dogmen im Sinne von Wahrheitsaussagen und Lehraussagen zum Christentum gehören und namentlich in der Gegenwart noch aufgestellt werden können und müssen. Andernfalls hätte Dogmatik doch nur noch als historische Wissenschaft, d. h. nicht mehr als Darstellung dessen, was als Glaubensinhalt und Wahrheit auch nach des Darstellenden Überzeugung feststehen soll, sondern nur noch als Darstellung dessen, was christliche Kirchen einst festgestellt haben und noch jetzt großenteils festhalten zu müssen meinen, eine Berechtigung.

Die Frage hat erst in der neueren Zeit für die christliche Kirche und Wissenschaft mit Macht sich erhoben. Im Worte Jesu und seiner Apostel ist unbestreitbar, daß es, während es durchweg aus innerem Leben und Lebenszuständen hervorgeht und auf inneres Leben sich bezieht und wirkt, eben hierbei mit nachdrücklichem Zeugnis objektive Wahrheiten mit Bezug auf Gott, den Erlöser, den Heilsweg u. s. w. aufstellen, sie durch Einwirkung aufs Innere der Subjekte zur Anerkennung bei diesen bringen und auf Grund ihrer Anerkennung eine Gemeinde aufbauen und neues Leben pflanzen will. Welch ein Inbegriff solcher Wahrheit liegt schon in dem einfachen Zeugnis, daß Jesus der Christ und Sohn des lebendigen Gottes sei und in seinem Namen Rettung und Leben. Nur darüber könnte hier gestritten werden, wieweit dieser Inhalt zu bestimmten Aussagen weiter entfaltet, ihnen förmliche Sanktion durch die Kirche erteilt und sie in wissenschaftliche Form gefaßt und zusammengefaßt werden sollten. Der katholischen und altprotestantischen Orthodoxie kam kein Zweifel an ihrer Berechtigung und Pflicht, das, was sie als Inhalt göttlicher Offenbarung erkannte, aufs ausgedehnteste in Wahrheitsaussagen, Bekenntnisformen und Lehrsätzen mit Anspruch auf unbedingte Geltung auszuprägen. Der alte Rationalismus wendet sich zwar mit zerstörender Kritik gegen die positiven bisher von der Kirche angenommenen Dogmen, fordert, daß jederzeit die in einer bestehenden Kirche geltenden Lehrsätze einer freien Kritik der Vernunft anheimgegeben werden, und bestreitet auch den übernatürlichen Charakter der biblischen Offenbarung, aus welcher die Kirche einen über alle jene Kritik erhabenen Inhalt entnehmen wollte. Aber auch er weiß es nicht anders, als daß zum Wesen der Religion und namentlich des Christentums die Erkenntnis und Anerkennung objektiver Wahrheiten gehöre, daß wenigstens gewisse Grundwahrheiten über Gott, Mensch und Welt gerade auch nach dem Zeugnis der Vernunft in der Kirche fort und fort behauptet und gelehrt werden müssen und daß die Aufgabe der

Dogmatiker nicht in jene bloß geschichtliche Darstellung zu setzen, sondern in der oben bezeichneten Weise zu bestimmen sei.

Dagegen drängt jene Frage sich notwendig auf, wenn man die Religion und christliche Religion wesentlich (wie Schleiermacher) als Sache des Gefühles auffaßt. Es genügt dann nicht zu sagen, daß mit dem Fühlen notwendig gewisse Vorstellungen von einem Woher des Gefühles, vom fühlenden Subjekt, von den das Gefühl hervorbringenden Faktoren u. s. w. sich verbinden müssen und daß die Gemeinschaft religiösen Fühlens, welche der religiöse Trieb immer anstrebe, oder das Werden und der Bestand eines religiösen Gemeindelebens immer auch eine gewisse Gleichartigkeit in der Gestaltung solcher Vorstellungen mit sich bringe und erfordere. Denn man könnte da immer noch sagen: die Fühlenden dürften die Frage, ob diese Vorstellungen objektive Wahrheit oder Realität haben, ganz dahin gestellt sein lassen, beruhigt, wenn nur ihr von denselben begleitetes Gefühlsleben zu einer gewissen inneren Harmonie und geistig ästhetischem Genuß gelange; und es sei kein Übelstand, sondern im Gegenteil vielleicht das einzig Richtige, wenn man die unvermeidlichen Vorstellungen, um den Charakter der Religion als Gefühles möglichst rein und frei zu erhalten, immer nur eine unbestimmte, fließende Gestalt annehmen lasse. Gegen solche Einwendungen reicht diejenige Deduktion keineswegs aus, mit welcher Schleiermacher zeigen will, daß Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt und hiermit zu christlichen Glaubenssätzen werden müssen, und daß es Glaubenssätze von darstellend belehrender Art mit Streben nach möglichster Bestimmtheit geben müsse, was nun eben „dogmatische Sätze" seien.

Anders aber verhält es sich nicht bloß, wenn Religion und Christentum wesentlich im Erkennen und Wissen bestehen sollte, was übrigens auch die alten Orthodoxen nie behauptet haben, sondern wenn und weil wahre Religiosität, so wesentlich auch für sie das Fühlen ist, doch erst in einem bestimmten inneren praktischen Verhalten sich verwirklicht, wie das nach den biblischen Aussagen ganz klar und auch bei keiner der außerbiblischen Religionen ganz zu verkennen ist. Es handelt sich um Hingabe an Gott, Bauen auf ihn, Sichbestimmenlassen durch ihn mit dem Mittelpunkt der Gesinnung und des Willens; es handelt sich um die Möglichkeit, zum Genuß seiner Gemeinschaft und zum Leben in ihm zu gelangen, um die thatsächliche Aufhebung dieser Möglichkeit durch der Menschen Sünde und Gottes ethisches Wesen, um eine wirkliche Herstellung derselben in einem bestimmten Verhalten unsererseits zu wirklichen Thaten und Ordnungen Gottes. Das innerste religiöse Interesse fordert Sicherheit in betreff der hier für unser Wollen und Verhalten vorausgesetzten Objektivitäten und Realitäten, damit es auf sie sich richten könne. Zur Gemeinschaft des religiösen Lebens ferner gehört nicht bloß gegenseitige Anregung und Zusammenklingen subjektiver Gefühle, sondern gemeinsame Erhebung zu Gott und dem Erlöser und gegenseitige Anregung und Förderung zu und in jenem ganzen Verhalten: diese ist nur möglich, wenn Übereinstimmung über jene Grundwahrheiten herrscht und wenn darüber namentlich für die Diener der Gemeinde, welche von ihr mit der Leitung der gemeinsamen Erbauung und mit der Pflege des religiösen Bedürfnisses aller Einzelnen beauftragt sind, feste Bekenntnis- und Lehrsätze Geltung haben. Nicht weil sie von seiner Kirche aufgestellt und behauptet werden, soll sie nach evangelischen Grundsätzen dann der Einzelne annehmen; aber nur einer Gemeinschaft, mit deren Grundlehren er in freier Überzeugung übereinstimmt, soll er als Glied und Organ angehören wollen. Mit der Verzichtleistung auf solche Dogmen würde (wie v. d. Goltz a. a. O. sagt) die Kirche das Urteil ihrer Auflösung unterschreiben; der Protestantismus würde (wie Lobstein a. a. O. sagt), wenn er darauf verzichtete, seinem Glauben einen klaren und kräftigen Ausdruck zu geben, seinen Verfall besiegeln. Nur jene schon mit Bezug auf die Schriftaussagen angeregte Frage, wie weit man in Lehrausprägung gehen könne, dürfe und müsse, bleibt freilich hierbei immer bestehen, und auch jene Einwendung des alten Rationalismus gegen die bestehenden Dogmen und die Art, wie sie gewonnen wurden, ist damit noch nicht erledigt. Vgl. des Unterz. Schrift „Der Glaube" u. s. w. 1895; Kaftan, Glaube und Dogma 1889.

Die wichtigste Frage aber ist nun die, aus welchen Quellen und nach welchen Normen das Dogma zu bilden, woher die Glaubenswahrheit, die den Inhalt von Bekenntnis und Lehre bilden soll, zu entnehmen sei. Eben nach diesen Normen hat auch der Dogmatiker den ihm in der Kirche vorliegenden dogmatischen Stoff zu prüfen, auf eben diese Quellen hat auch er zurückzugehen und aus ihnen die Wahrheit zu schöpfen, wenn anders er nicht auf jene bloß referierende Thätigkeit oder historische Aufgabe sich beschränken soll. Auch die katholischen Dogmatiker erkennen dies immer an. Man könnte in betreff ihrer etwa denken: weil für sie gemäß ihrer Grundlehre von der Autorität der Kirche alles, was die

Kirche als Wahrheit aufstelle, einfach schon um deswillen als Wahrheit feststehen müsse, brauchen sie das so Aufgestellte nur einfach als solches mit Berufung auf diejenigen Kundgebungen der Kirche, die davon handeln, in innerem Zusammenhang vorzutragen. Auch sie aber haben sich nie hierauf beschränkt, sondern immer die Zeugnisse der heiligen Schrift und die der Tradition und der heiligen Väter, worauf die Aufstellungen der gegenwärtigen und vorangegangenen Kirche sich stützen, auch selber als Begründung vorgeführt.

Wir haben hier diejenige Grundfrage der Dogmatik vor uns, um welche besonders in der Gegenwart die wichtigsten Gegensätze und Kämpfe innerhalb der protestantischen Theologie sich bewegen. Es fehlt viel, daß diese, nachdem der katholische Standpunkt verworfen und auch der Boden altprotestantischer Orthodoxie mindestens einer durchgreifenden Kritik verfallen ist, schon eine durchweg klare, sichere, vollständige wissenschaftliche Antwort darbieten würde; ja selbst der Inhalt der Frage wird noch mehr und mehr in klares Licht gestellt werden müssen. Und zwar wird das für die Vertreter der sogenannten kritischen Theologie nicht minder als für die der sogenannten gläubigen oder die der modernen Orthodoxie gelten.

Entsprechend der katholischen Auffassung von Schrift, Tradition und Autorität der Kirche gehen die katholischen Dogmatiker, wie gesagt, auf jene beiden Quellen zurück, müssen aber in Auslegung des Schriftinhaltes an Väter und Tradition sich binden, die endgiltige, ja untrügliche Entscheidung darüber, was wirklich für Inhalt und Sinn der Schrift und Tradition zu gelten habe, der fortwährend bestehenden und gegenwärtigen Kirche, wie sie im Gesamtepiskopate (ja nach dem Vatikanum schon in dem einen untrüglichen Papste) repräsentiert ist, anheimstellen und so faktisch diese gegenwärtige kirchliche Autorität zur höchsten und absoluten Norm für das machen, was sie als Lehre der Kirche und als göttliche Wahrheit vortragen. Auch innerhalb der Schranken, die hiermit gezogen sind, hat doch noch die neuere katholische Theologie speziell in Deutschland mit Bezug auf den Gebrauch der Schrift und auf die Einflüsse des in den Frommen selbst lebenden Geistes, ja auch auf Einwirkungen philosophischen Denkens (vgl. Hermesianismus), teilweise noch anerkennenswerte Freiheit und Mannigfaltigkeit gezeigt (eine Übersicht über die Geschichte der kathol. Dogmatik in Deutschland giebt K. Werner, Gesch. der kathol. Theologie seit dem Trienter Konzil, läßt jedoch die auch dort noch obwaltende Verschiedenheit von Richtungen noch viel zu wenig ans Licht treten). Aber mit nur stets fortschreitender Schärfe und Gewalt hat hiergegen bekanntlich gerade in der neueren Zeit jenes Prinzip sich festgestellt und durchgesetzt.

Die evangelisch-protestantische Dogmatik findet nirgends einen haltbaren Grund für die Autorität jenes Kirchentums. Seinen Entscheidungen und der Geltung angeblicher mündlicher Überlieferungen hat sie zunächst die Autorität der hl. Schrift entgegenstellt, wie diese mit ihrem wahren Sinn den Gläubigen klar genug vorliege. Hierbei hat zwar gleich Luther an den verschiedenen Bestandteilen dieser überlieferten Offenbarungsurkunden von dem aus, was sich für ihn als Mittelpunkt der Offenbarungswahrheit bezeugt hatte, unbefangen eine gewisse Kritik geübt; mit Bezug darauf fehlte es jedoch den alten Orthodoxen an klarem Bewußtsein über die Prinzipien des dogmatischen Verfahrens. Ferner nahmen die alten Dogmatiker eine gewisse allgemeine Offenbarung und gewisse Wahrheitselemente eines allgemein religiösen Bewußtseins auch außerhalb der biblischen Offenbarung an und unterschieden mit Bezug hierauf zwischen **articuli puri**, die lediglich aus der speziellen Offenbarung zu erkennen seien, und **mixti**. Sie legten jedoch den Aussagen jenes Bewußtseins, das durch die Sünde zu sehr korrumpiert sei, keine Bedeutung für die Begründung des Glaubens und Führung des dogmatischen Beweises bei; auch den Inhalt der sogenannten **articuli mixti** sollte die Dogmatik einfach und ganz aus der heiligen Schrift nehmen. So heißt diese nicht bloß die einzige höchste Norm, an welcher alle Glaubens- und Lehrsätze sich bewähren müssen, sondern die in ihr enthaltene Offenbarung heißt das Erkenntnisprinzip für die Theologie schlechtweg. In Wirklichkeit wirkte freilich in Kirchenlehre und Dogmatik Überlieferung und Herkommen gewaltig weiter: keineswegs hat die alte Dogmatik ihren ganzen Inhalt nur aus der Schrift reproduziert. Und in der Auffassung der dogmatischen Probleme und Gestaltung der Begriffe hat auch eine in der Weise der Scholastik philosophierende Vernunft trotz der reformatorischen Verwahrung thatsächlich noch und wieder einen weitgreifenden Einfluß ausgeübt.

In der Folgezeit erwacht vor allem das Bewußtsein davon, daß die in der protestantischen Dogmatik traditionell gewordenen Lehrformen und der Inhalt der biblischen Offenbarung sich nicht gegenseitig decken. Nicht bloß der Rationalismus, sondern auch der

Supranaturalismus will jene nach diesen neu prüfen, vereinfachen, reinigen. Zugleich aber wendet sich die Kritik auch gegen die Autorität der hl. Schrift selbst. Die Lehre vom göttlichen Ursprung oder Inspiration der Schrift, worauf diese ruht, wird aufgelöst oder wenigstens so abgeschwächt und umgestaltet, daß eine unbedingte Untrüglichkeit aller in der Schrift enthaltenen Aussagen nicht mehr behauptet werden kann. Wie weit wird doch auch bei den verschiedenen Richtungen der heutigen Dogmatik noch von einer normativen Autorität der Schrift die Rede sein können? Und zwar handelt es sich hierbei natürlich vor allem um die neutestamentlichen Schriften mit ihrem Zeugnis von dem wirklich erschienenen Erlöser, seinem Wort und Werk: darin sind gegenüber der orthodoxen Gleichstellung alt- und neutestamentlicher Offenbarung und Schrift die verschiedenen neueren Richtungen im allgemeinen miteinander einverstanden.

Eine gewisse normative Autorität einziger Art soll der Schrift auch nach den in der Kritik am weitesten gehenden oder wie man zu sagen pflegt, am weitesten links stehenden Dogmatikern verbleiben. Andererseits wird dieselbe auch von den am meisten der alten Orthodoxie getreuen Dogmatikern (z. B. Philippi) nicht mehr auf eine Inspiration der Schrift im strengen Sinn jener Orthodoxie gestützt; und es wird geschieden zwischen der Schrift, auch wenn ein besonderes Walten des Geistes Gottes bei ihrer Entstehung anerkannt wird, und zwischen der ursprünglichen Offenbarung, deren Urkunde sie für uns ist (und zwar auch z. B. nach Kaftan: „die einzig authentische Urkunde der geschichtlichen Offenbarung“). Aber die Auffassungen gehen sofort auseinander bei der Frage, was ihr ihren eigentümlichen Wert als Urkunde giebt, und wie weit dieser ihr Wert reicht. Es genügt auf keinen Fall zu sagen, daß die christliche Wahrheit hier in ihrer ursprünglichen Gestalt sich uns darbiete, und wir sie in dieser aufnehmen müssen. Denn es fragt sich hier, ob nicht ihre Darstellung dort erst die niedrigste Stufe einer Entwicklung war, die dann erst allmählich zur rechten Höhe fortschreiten sollte (vgl. die Entwicklung der Idee nach Hegels Philosophie), oder ob hier der Satz Schleiermachers (Darstellung des theol. Studiums S. 83) gilt, daß die frühesten Zustände eines geschichtlichen Verlaufs, wo seine innere Lebenseinheit noch nicht wie bei der spätern Verbreitung mit andern Kräften (und, setzen wir bei, namentlich mit den dort an sich schon überwundenen, aber noch stark reagierenden Geistesmächten) kollidiert, sein eigentümliches Geisteswesen noch am reinsten repräsentiere. Und zugleich fragt sich, ob und wie weit denn wirklich die neutestamentlichen Schriften zusammen jenem Ursprung des Christentums zugehören oder vielmehr selbst schon einer allmählichen und auch Gegensätze in sich schließenden Entwicklung bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts (vgl. vor allem die Baursche Kritik der Schriften). Weiter fragt sich, wenn man jenen Satz gelten läßt, ob wohl zu jener Eigentümlichkeit des in den Schriften sich kundgebenden Geisteswesens nicht bloß überhaupt eine besondere Macht, Frische und Lebensfülle (vgl. auf der kritischen Seite besonders auch Lipsius) gehöre, sondern eine göttliche Geistesmacht, die in einzigartiger Weise auch uns noch innerlich zu ergreifen und zu überzeugen vermöge. Die Hauptfrage endlich muß, während man mit dem Allen doch nie auf ebendieselbe Autorität der schriftlichen Urkunden für unsern Glauben wie mit der alten Inspirationslehre kommen kann, die Frage sein, ob jedenfalls der Mittelpunkt, ja Inbegriff der von ihnen beurkundeten Wahrheit, nämlich der Gottessohn Jesus als die vollkommene Gottesoffenbarung und als Bringer des Heils sich so in ihnen uns darstelle, daß wir ihn als solchen erkennen können und laut der Forderung unseres eigenen, von seiner Darstellung ergriffenen Inneren ihn als solchen anerkennen müssen (so namentlich auch im Gegensatz gegen eine, besonders mit Hegelschen Begriffen zusammenhängende Auffassung, wonach das „Prinzip“ auch bei ihm nicht wahrhaft, sondern doch immer nur unvollkommen realisiert wäre und in einer Person überhaupt nie wahrhaft realisiert sein könnte).

Wir kommen hiermit auf die Beziehung der Schrift und ihres Inhalts auf unser eigenes Inneres. Und diese ist nun überhaupt von größter Bedeutung für die Anerkennung, welche unser Glaube und demnach auch ein evangelischer Dogmatiker den Schriftzeugnissen zu schenken, und für den Gebrauch, welchen der Dogmatiker von ihnen zu machen hat. Vgl. vor allem schon bei Luther, während dann die orthodoxen Dogmatiker zum Gegenstand des Testimonium Spiritus S. in einseitiger, beschränkter Auffassung nur den göttlichen Ursprung und die dem gemäße Autorität der Schrift machen; in der neueren Theologie teils Schleiermacher, teils (und ganz besonders) Theologen wie Beck, — wie Hofmann und Frank, — wie v. d. Goltz (a. a. O.), Dorner, — wie jetzt auch die meisten Schüler Ritschls; s. darüber das Nähere in meiner Schrift „die Begründung unserer sittlich religiösen Überzeugung 1893“; Plitt, der Dogmatiker aus der Brüdergemeinde, sagt auch schon im Titel: „Evangel. Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung“.

Der Offenbarungsinhalt der hl. Schrift würde vom Glauben bei aller Unterwerfung unter ihre Autorität nicht innerlich angeeignet, wenn nicht die dort objektiv bezeugten Ansprüche des heiligen, allerhabenen Gottes im Innern der Subjekte selbst sich geltend machten, die Züge und Kräfte der göttlichen Liebe erfahren, die sittlich religiösen Eindrücke der Person Christi aufgenommen, die Wirkungen der Erlösung und Versöhnung von den neugeborenen Gotteskindern genossen würden. Erst hierdurch entsteht auch das rechte Verständnis für Ziel und Mittelpunkt jener Offenbarung, und erst von da aus ist richtige Orientierung unter den verschiedenen Elementen und Seiten der Schriftoffenbarung mit Bezug auf ihre verschiedene Bestimmung und Bedeutung möglich. Vor allem endlich kann die rechte Überzeugung von einem höheren Charakter jener Schriften selbst zustandekommen und begründet werden nur, indem auch schon ihr Inhalt auf diese Weise dem Innern sich bezeugt, indem ferner auch ihr eigener Geist mit seiner eigentümlichen Originalität, Hoheit, Kraft, Frische und Einfalt sich zu erfahren giebt und indem zugleich diese ihre geistige Eigentümlichkeit aus dem geschichtlichen äußeren und inneren Zusammenhang, in welchem sie mit der ursprünglichen Offenbarung Christi und des von ihm ausgegangenen Lebens stehen, begriffen wird. Denn ohne das würden die wenigen Aussagen, welche die Schriften selbst über eine besondere geistige Begabung und Autorität ihrer Verfasser an die Hand geben und welche ja selbst noch der Beglaubigung bedürften, weitaus nicht genügen, ihre Autorität für Glauben und Dogmatik zu begründen. Und zwar hat bei jenen inneren Regungen der Christ die Gewißheit, daß sie nicht bloß Sache dieser oder jener Individualität seien, sondern daß sie nach Gottes Willen und durch Gottes Wort und Geist in in allen Seelen, die den höheren Einwirkungen nicht widerstreben, geweckt werden könnten und sollten, und daß jene Erfahrungen nicht bloß Sache eines zwar unvermeidlichen, aber doch lediglich subjektiven, zu bloßen Illusionen führenden psychologischen Prozesses seien, sondern daß das in ihnen sich bezeugende Göttliche mit dem Anspruch auf unbedingte Anerkennung sich geltend mache und mit einer Herabsetzung solcher Zeugnisse zu Illusionen unsere höchste Bestimmung verleugnet, unser wahrer Wert preisgegeben, die Harmonie unseres Innern unselig zerstört wäre. Es verhält sich in dieser Hinsicht ebenso wie mit derjenigen inneren Bezeugung des sittlich Guten, des Sittengesetzes u. s. w., welche auch von vielen, die dem spezifisch Christlichen sich noch verschließen, anerkannt wird. Auf solche Vorgänge des inneren Lebens also, durch welche der Glaube ursprünglich zu stande kommt, muß auch der Dogmatiker verweisen, um den Glaubensinhalt festzustellen. Er hat auf sie zu verweisen, so wie er sie bei den Mitgläubigen laut den allgemeinen Äußerungen christlicher Vergangenheit und Gegenwart voraussetzen und wie er sie bei sich selbst erfahren darf. Eben auf solches Subjektives muß ja auch wieder der Ethiker, der philosophische so gut wie der theologische, in letzter Instanz sich berufen, ohne es für die, welche die entsprechenden Gewissensvorgänge zu kennen und zu erfahren leugnen, durch äußere Autoritäten oder geschichtlichen Nachweis oder logische Deduktion feststellen zu können.

Mit Bezug auf die Autorität der Schriften, wie sie der Dogmatiker hiernach festzuhalten hat, liegt dann aber noch eine Reihe von Fragen vor, die schärfer und offener, als meist noch von den neueren Verteidigern der Schriftinspiration geschieht, werden gewürdigt und beantwortet werden müssen. Ist der Wertunterschied zwischen ihnen nicht ein sehr großer und der zwischen ihnen und anderen Produkten echt christlichen Geistes nicht immer nur ein relativer? Und hat nicht die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch in den höchsten Organen der Offenbarung, die wir unter ihren Verfassern anerkennen, doch mit dem Wirken des Geistes in anderen Christen das gemein, daß seine erleuchtende Kraft nur aufs sittlich-religiöse Gebiet sich bezieht, beim Inhalt anderer Gebiete, wie dem der äußeren Geschichte, nur die etwa darin sich ausprägenden Momente religiöser Wahrheit betrifft und selbst in der Auffassung und begrifflichen Ausprägung des höchsten religiösen Wahrheitsgehaltes den Einflüssen, Mängeln und Fortschritten allgemeiner menschlicher Geistes- und Gedankenbildung Raum giebt? Es ist klar, wie sehr es von der Beantwortung dieser Fragen abhängt, welcherlei Wahrheit und in welcher Weise wir sie aus der Schrift, ihren verschiedenen Bestandteilen und ihren Worten und Ausdrücken abzuleiten haben.

Hinsichtlich jener inneren Erfahrung ist insbesondere noch teils daran zu erinnern, daß der dogmatische Inhalt seiner Natur nach entweder direkt (dogmatische Aussagen über die inneren Vorgänge selbst) oder mehr oder weniger nur indirekt (Aussagen über das göttlich Objektive, sofern es ins Innere wirkt) auf jene zu beziehen und daß zwischen den inneren Zeugnissen selbst und den an sie sich anschließenden Ergebnissen reflektierenden Denkens wohl zu unterscheiden ist (vgl. z. B. Versöhnungstheorien im Zusammenhang mit dem Gewissen von Sünde und Schuld und dem inneren Genuß der Versöhnung). Teils

ist zu erinnern daran, daß, wie der tiefstgegründete Christ nur um so mehr bekennen wird, die in der Schrift niedergelegte Wahrheit von den Einzelnen und den ganzen Christengemeinden im Zusammenhang mit der fortschreitenden Durchdringung des ganzen inneren Lebens erst noch immer tiefer und voller angeeignet werden muß und hierfür jenes ursprüngliche Schriftzeugnis von Christus immer mit der unerschöpflichen Tiefe und Allseitigkeit über uns stehen bleibt, die es ja auch schon durch die ganze bisherige Geschichte der Christenheit und ihrer Theologie und Dogmatik hindurch bewährt hat.

Mit Bezug auf alle die Fragen, welche hiernach bezüglich der Bedeutung des inneren Zeugnisses, Erfahrens oder Erlebens für die Dogmatik sich erheben, gehen die Auffassungen der neueren Dogmatiker wieder weit auseinander. Nicht bloß diejenigen, welche den Aussagen der Schrift und der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber vorzugsweise kritisch verfahren, und diejenigen, welche daran möglichst festhalten zu sollen überzeugt sind, weichen weit von einander ab, sondern in wesentlichen Beziehungen auch die letzteren unter sich; vgl. z. B. einerseits den Versuch Franks in seinem „System der christlichen Gewißheit“, aus des Wiedergeborenen innerer Erfahrung selbst schon alle die Hauptmomente der christlichen in der Schrift geoffenbarten und in jenem Bekenntnisse anerkannten Wahrheit zu deducieren, andererseits die energische Einsprache Cremers hiergegen (in seiner „Dogmatischen Prinzipienlehre“ im Zöcklerschen Handbuch, siehe unten), und vollends die Art, wie Beck einfach aus der dem Gewissen sich bezeugenden Schriftoffenbarung die Wahrheit entnimmt (der Unterz. stimmt hierin Cremer bei, vgl. die angeführten Schriften „Der Glaube“ rc. und „Die Begründung“ rc.).

Der Dogmatiker aber hat nun, während er so aus der biblischen Offenbarung schöpft und hierbei auf das, was wir inneres Zeugnis nennen können, sich stützt, eben als „Dogmatiker“ den in einer bestimmten christlichen Gemeinde oder Kirche giltigen Glaubensinhalt darzustellen. Falls etwa einer in selbstständigem Schöpfen aus jenen göttlichen Zeugnissen einen Inhalt, der von Glauben und Lehre aller bestehenden Gemeinden abwiche, gewonnen zu haben vermeinte, so müßte er wenigstens versuchen, ihn auch für eine Gemeinschaft zur Geltung zu bringen (wobei es übrigens nicht bloß und wohl auch nicht zuerst auf streng wissenschaftliche Darstellung ankäme: man vergleiche vielmehr das ursprüngliche lebendig-religiöse Zeugnis und Wirken unserer Reformatoren).

So muß denn der Dogmatiker den kirchlichen Bekenntnis- und Lehrbestand, wie er vor allem in den offiziellen Symbolen vorliegt, objektiv wiedergeben, sich mit ihm auseinandersetzen, seine etwaigen Abweichungen begründen und zugleich zeigen, mit welchem Recht er doch als Dogmatiker sich noch in diese bestimmte Gemeinschaft stelle. Dieselbe göttliche Fügung, welche ihn in diese bestimmte Kirche hereingestellt hat und ihn darin seiner Gemeinschaft mit Gott froh werden läßt, macht es ihm auch zur Pflicht der Pietät, vor allem die hier an ihn ergehenden Weisungen zu würdigen und, was er Eigentümliches vorzutragen hat, besonders gewissenhaft dann zu prüfen, wenn ihm dadurch mit den Anschauungen und Lehren seiner Kirche Konflikt droht. Wir Evangelischen ferner haben speziell in demjenigen Geist, aus welchem unsere reformatorischen Bekenntnisse hervorgegangen sind, eine neue, besonders tiefe, lebendige, namentlich auf gewisse Grundmomente der Heilswahrheit sich konzentrierende Erhebung des echten, ursprünglichen christlichen Geistes anzuerkennen. Aber immer muß der nicht bloß historisch referierende evangelische Dogmatiker über das hinaus, was ihm hier dargeboten wird, zu möglichst selbstständigem Schöpfen aus den letzten Quellen christlicher Wahrheit weiterstreben. Er darf auch nicht verkennen, daß jener Erhebung bald — und zwar nach allgemeinen Regeln menschlicher Entwickelung — Nachlaß und Verknöcherung gefolgt, daß ferner von jenem reformatorischen Geiste selbst keineswegs die ganze von ihm in der katholischen Kirche vorgefundene Lehre gleichmäßig neu durchdrungen und so, wie es auf Grund der ursprünglichen Offenbarung erforderlich war, gereinigt und weitergebildet worden ist. Und Arbeit an Reinigung der Kirche und ihrer Lehre kann nicht minder als das vorhin Ausgesprochene zur Pflicht der Pietät werden. Die Frage ist nur, wie weit nach der einen und andern Seite von dem, der sich einen evangelischen oder protestantischen Dogmatiker nennt, zu gehen sei; sie kann nicht so im allgemeinen, sondern nur mit Bezug auf konkrete Lehrpunkte und Lehrweisen fruchtbar erörtert werden.

Der wissenschaftliche Charakter endlich, welchen die Dogmatik tragen soll, hängt wesentlich davon ab, daß der Stoff, welcher im Worte biblischer Offenbarung dem innerlich ergriffenen und durchdrungenen Subjekte sich bezeugt und welchen es in jener Übereinstimmung mit seiner Kirche aufnimmt, mit scharfem und klarem methodischen Denken gestaltet, begrifflich fixiert, in seine Momente zerlegt, jedes einzelne Lehrmoment in seinem

Zusammenhang mit dem Ganzen festgestellt werde. Und nicht bloß formell gestaltend, sondern auch kritisch wird ein solches Denken wirken müssen: prüfend, wie weit überhaupt das Gebiet der religiösen Wahrheit und so auch jener Offenbarung reiche, oder wo etwa Objekte rein weltlichen, historischen, naturhistorischen Forschens und Wissens sich einmengen, was wirklich zu den Thatsachen innerer sittlich-religiöser Erfahrung gehöre, oder vielleicht nur zu einer unklaren und mangelhaften Reflexion über dieselbe, ja wie weit auch in den Aussagen höchststehender neutestamentlicher Männer doch zwischen einem vielleicht in keine menschliche Form ganz faßbaren Sinn und Gehalt und zwischen Formulierungen, bei welchen mit dem höchsten christlich-religiösen Geist eine noch unvollkommene menschliche Reflexion und Begriffsbildung zusammengewirkt hat, unterschieden werden könne und müsse. Eben dieses vernünftige Denken aber wird auch erkennen, daß wir, mit unserem Bewußtsein und unserer Sprachbildung vom Endlichen aufsteigend und in seinen Schranken und Gegensätzen uns bewegend, vollkommen adäquate Kategorien für Gott und sein Verhältnis zu uns überhaupt nicht besitzen, vielmehr in unsern Aussagen über Gott an diejenigen Analogien zwischen Gott und Endlichem uns halten müßten, auf welche die Grundzeugnisse des sittlich-religiösen, christlichen Lebens mit ihrem Anspruch auf unbedingte Geltung uns hinleiten. Wer darüber sich erheben zu können dünkt, gerät teils in völlig leere abstrakte Formeln hinein, teils in Ausdrücke, die vielmehr niedrigeren Gebieten des Daseins entstammen (vgl. besonders bei Biedermann). Weit sachgemäßer wird es sein, auch anthropomorphistisch klingende Aussprüche in der Dogmatik ohne Bedenken weiter zu gebrauchen, nachdem man einesteils die unabweisbaren Motive für ihren Gebrauch dargelegt, andererseits ihr Mangelhaftes anerkannt hat. Daneben ist zu erinnern, daß, wie jeder philosophisch Gebildete wissen muß, auch für die anderen Gebiete realen menschlichen Erkennens diejenige Adäquatheit unserer Vorstellungs- und Denkformen, welche viele heutige Verehrer eines sogenannten exakten Wissens voraussetzen, durchaus nicht kann behauptet werden.

Während nun aber die Glaubenslehre als solche auf die bezeichnete Weise aus der göttlichen Offenbarung schöpft, hat man auch mit einem davon unabhängigen philosophischen Denken Gott in seiner Beziehung zu uns zu erkennen versucht: so mit Schlüssen von der Welt oder dem Inhalt unseres Weltwissens aus, — so von einem schon allen Menschen eingeborenen und nicht erst durch die Heilsoffenbarung zu bestimmenden sittlichen Bewußtsein aus, — so auch vom Denken selbst oder (nach Hegel) von der sich selbst entwickelnden Idee aus. Der wissenschaftlich verfahrende Dogmatiker wird sich gemäß dem vorhin Gesagten auch mit den von einem solchen Denken herrührenden Begriffsformen (wie Gott als das Absolute u. s. w.) auseinander zu setzen haben. Muß er aber nicht auch den Inhalt der von ihm vorzutragenden Glaubenswahrheit erst durch die Ergebnisse eines solchen Denkens noch weiterzubilden, zu reinigen und zu vervollkommnen suchen (vgl. im Rationalismus; dann besonders bei Hegel und den durch ihn bestimmten Theologen: Erhebung von der Stufe der Vorstellung zu der des Denkens)? Wir werden das entschieden zurückzuweisen haben: denn dasjenige, was etwa so vom Weltwissen her und aus einem noch nicht spezifisch christlichen sittlichen Selbstbewußtsein und Gewissen sich ergiebt, kann vielmehr selbst erst durch die christliche Offenbarung und Erfahrung für uns wahrhaft gewiß und richtig verständlich werden, und aus dem „reinen Denken" geht in Wahrheit überhaupt keine Erkenntnis von Realem hervor (vgl. meine Schriften „Der Glaube u. s. w." und „Die Begründung u. s. w."); insofern sagen die alten orthodoxen Dogmatiker und auch z. B. Kaftan (Dogmatik) mit Recht, daß der Vernunft in der Dogmatik nur ein usus formalis zukomme. Ein Werk wie Chr. H. Weißes „philosopische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde, 1855—62" gehört mit seinem Streben, den Inhalt der christlichen Wahrheit richtig zu stellen und als Wahrheit zu begründen, vielmehr in die Religionsphilosophie als unter die Dogmatiken. Auch dann jedoch können die Ansichten noch darüber auseinandergehen, ob nicht, nachdem die christliche Wahrheit auf die richtige Weise zur Gewißheit gebracht ist, ihre Momente, vor allem die Gottesidee selbst, dann doch noch vom Dogmatiker zum Gegenstand einer aus den Begriffen heraus deducierenden spekulativen Deduktion gemacht und so erst in ein richtiges System objektiver Wahrheitserkenntnis gebracht werden könnten und sollten; vgl. die spekulative Tendenz in dem „System der christlichen Wahrheit", welches Frank auf sein oben (S. 743, 14) erwähntes „System der christlichen Gewißheit" folgen ließ, — und besonders bei Dorner, namentlich in seiner Behandlung der Lehre von Gott (Rothe wollte in seiner „Theologischen Ethik" gar die ganze christliche Wahrheit, ohne sie erst in jener Weise für den Glauben zu begründen, aus der Urthatsache des religiösen „sich durch Gott bestimmt findenden" Menschen

rein denkend herausdeducieren und konstruieren). — Wohl zu beachten ist übrigens der thatsächliche Einfluß von Philosophie und bestimmten Philosophien auch auf Dogmatiker, welche davon nichts wissen wollen: so bei Schleiermacher der mächtige Einfluß von Schellings Identitätsphilosophie und von Spinoza in den das fromme Selbstbewußtsein ausdrücken sollenden Aussagen seiner Glaubenslehre über Gott.

Auf alle die in der vorstehenden Ausführung angezeigten Hauptmomente und Fragen mußte die evangelische, protestantische Reformation schon vermöge ihres ursprünglichen Geistes hinführen. Sie sind aber so erst in der neueren Zeit ganz vor das Bewußtsein der Theologen und Dogmatiker getreten; erst allmählich hat sich diesen in der Entwicklung des religiösen Lebens und der theologischen Wissenschaft und in den Kämpfen der verschiedenen Richtungen miteinander unabweisbar aufgedrängt, was hiernach zur Aufgabe der christlichen evangelischen Dogmatik gehört.

Die Neubildung der kirchlichen Lehre im Kampf gegen die bisherige bei unseren Reformatoren bezog sich zunächst auf den Mittelpunkt für Dogmatik und Ethik, auf das Wesen des in Christus uns erschienenen Heils und speziell auf die Art seiner Aneignung. Die Dogmen über den dreieinigen Gott und Christi gottmenschliche Person, von denen dieses Heil ausgeht, wurden aus der überlieferten Lehre aufgenommen: so namentlich in der ersten Dogmatik unserer Kirche, den **Locis** Melanchthons, der in erster Ausgabe 1521 sie weggelassen hatte als Mysterien, die man lieber anbeten, als erforschen möge (nicht aus Widerspruch gegen sie, sondern aus Abneigung gegen dabei drohende eitle Spekulationen), in den späteren Ausgaben aber dieselben, als andere Widerspruch gegen sie erhoben, wieder einfügte; auch Luther hielt ihren Inhalt fest und bewegte sich mit seiner theologischen Sprache fortwährend in ihren Formen. Begründet wurde die Lehre, so sehr Luther auch schon der Bedeutung jenes inneren Zeugnisses (oben S. 741,53) sich bewußt war, dann doch in den theologischen und polemischen Ausführungen einfach auf die heilige Schrift und ihre Autorität, und die Schriftaussprüche, welche für jene überlieferte Dogmen zeugen sollten, wurden einer hierauf bezüglichen neuen, selbstständigen und eindringenden Prüfung nicht unterzogen. Die neue Lehrbildung selbst endlich wurde festgebunden in die Formen der neuen kirchlichen Bekenntnisse, namentlich der Konkordienformel. Die Epigonen der Reformation arbeiteten dann mit allem Scharfsinn und Fleiß, aber ohne die ursprüngliche Lebendigkeit des reformatorischen Geistes an der neuen christlichen Dogmatik, die mehr und mehr wieder scholastischen Charakter annahm.

Der bedeutendste Dogmatiker nach Melanchthon ist Chemnitz, noch ein würdiger Schüler Melanchthons, dabei lutherisch orthodox (**Loci theolog.**, nach seinem Tode 1591 herausgegeben). Die mit Recht so zu nennende scholastische Periode beginnt mit Hutter (**Hutterus**; sein **Compendium locorum theologicorum** vom Jahre 1610 hat Twesten 1855 neu herausgegeben, seine **loci** sind erst nach seinem Tode erschienen im Jahre 1619). Gleich nach ihm giebt sich indessen noch ein weit lebendigerer religiöser Geist bei Joh. Gerhard kund: seine, auch an biblischem und dogmenhistorischem Material sehr reichen **Loci** (1610—1621, Nachtrag 1625), sind (namentlich in der Ausgabe mit Cottas Anmerkungen 1762—1781) das wertvollste dogmatische Erzeugnis der lutherischen Orthodoxie. Auf ihren Höhepunkt ist jene Richtung bei Calov (**systema locorum theol.** 1655—1677) und vollends bei Quenstedt (**Theologica didactico polemica** 1685) gekommen: das feste, unanfechtbare Dogma in subtilem Formalismus mit unendlichem Fleiß breit auseinander gelegt und dabei mit vielen biblischen Anführungen, dogmenhistorischem Stoff und auch philosophischen Begriffen durchsetzt. Die dogmatisch freiere, auch gegen die andern Konfessionen friedfertige („synkretistische") Haltung des an sich gut lutherischen Calixt (kurze **Epitome theol.** 1619) wurde von Calov und den andern Orthodoxen scharf abgewiesen. Unter diesen trägt indessen die Theologie des Musäus und Baier (dessen **Compendium theologiae posit.** vom Jahre 1691 sich besonders lange und bei den strengsten nordamerikanischen Lutheranern noch bis jetzt, — neu herausgegeben in St. Louis 1879 — im Gebrauch erhalten hat) noch einen milderen Charakter. Auf den letzten Hauptvertreter der alten lutherischen Orthodoxie, Hollaz (**Examen theol. acroam.** 1707), hat bereits der Pietismus eingewirkt.

Die Entwicklung der Dogmatik in der reformierten Kirche geht wesentlich von Calvins **Institutio Christianae religionis** aus (über ihre Entstehung und eigene Entwicklung 1536—1559, vgl. meine Abhandlung in ThStK 1868, I u. III). Und dieselbe führt auch hier in eine Periode hinein, welche man als scholastisch bezeichnen kann, ist jedoch keine so in sich geschlossene (Abweichen des Arminianismus; Entnehmung des Glaubensinhalts aus der heil. Schrift bei Coccejus).

Die tiefe und gewaltige praktisch religiöse, dabei ganz auf den frommen Gebrauch des Bibelwortes sich stützende Bewegung des Pietismus wandte sich ab von jener gelehrten, die göttliche Autorität der Schrift behauptenden, ihren Inhalt aber doch nur in menschlich verständiger Weise behandelnden und in unfruchtbare, tote Begriffsformen fassenden Theologien. Für die Anregung und Begründung eines lebendigen und wahren Glaubens verwies sie (so namentlich gleich Spener, und zwar in sehr besonnener Weise) auf die innere Versicherung der biblischen Wahrheit durch den heil. Geist für jeden einzelnen, der sich ihr ergebe. Aber mit ihr verband sich kein Streben darnach, diese Wahrheit, ihre Begründung für unsern Glauben und ihr Verhältnis zum Welterkennen auch zum Gegenstand streng wissenschaftlichen Denkens zu machen. Durch den Pietismus bestimmte Dogmatiker, wie Breithaupt (Institut. theol. dogm. 1723), Anton, Freylinghausen, Rambach suchten bei aller Treue gegen die Kirchenlehre dieselbe im Sinne praktischer Religiosität mit Zurückgehn aufs Schriftwort zu vereinfachen. Auch mehr streng wissenschaftliche Dogmatiker, wie Buddeus (instit. theol. dogm. 1723) und Pfaff (inst. th. dogm. et mor. 1723), welche beide sich auch dem historischen Gebiet weiter zuwandten, zeigen die neue größere Einfachheit und Wärme. Die vom Pietismus angeregte biblische Richtung gewann eigentümliche Kraft und Selbstständigkeit in Württemberg: so besonders durch den ebenso besonnenen und kräftigen wie frommen theologischen Denker (nicht Dogmatiker) Bengel († 1752). Aus ihr ist die (auch für ungelehrte Christen bestimmte) „christliche Glaubenslehre“ von M. F. Roos hervorgegangen (1774; neu herausgegeben von J. T. Beck 1845. 1860). Ihren wissenschaftlich bedeutendsten und weithin wirksamen Vertreter hat sie dann in dem Dogmatiker J. T. Beck gefunden.

Die nächstfolgende große Wendung in der Geschichte der protestantischen Dogmatik kam von einer dem Pietismus wesentlich entgegengesetzten Seite, nämlich von den Ansprüchen des eigenen, natürlichen, menschlichen Denkens der angeblich göttlichen Offenbarung gegenüber, mit deren Ergebnissen dieses nach der orthodoxen und auch nach pietistischer Auffassung nur in einer auf die formelle Bearbeitung bezüglichen Thätigkeit sich beschäftigen sollte. Hier wirkte der Einfluß der (Leibnitz-)Wolffschen und nachher der Kantschen Philosophie. Wolffs erster und sehr wirksamer Schüler unter den Dogmatikern war der vom Pietismus ausgegangene Sigism. Jak. Baumgarten († 1757, Evang. Glaubenslehre, herausgeg. v. Semler 1759 f.). Der Wolffsche Standpunkt zeigte sich bei den Theologen zunächst nur in der Methode des verständigen Demonstrierens, weiterhin in der Voranstellung und Bevorzugung der auch schon von jenem Denken oder von der natürlichen Vernunft zu begreifenden Wahrheiten und in der Zurückstellung und Abschwächung der andern Dogmen, während eine eindringende Kritik des Denkens gerade auch der Wolffschen Philosophie selbst mangelte (philosophischer „Dogmatismus“ nach Kants Ausdruck) und diese ihrerseits sich dem christlichen Gottesglauben zur Stütze darbot. Mit einem selbstständig regsamen Geiste, dem es aber an positiv fruchtbaren einheitlichen Ideen ganz fehlte, warf dann Semmler mannigfache und auch für immer wichtige Momente einer dem Dogma gefährlichen biblischen und historischen Kritik in die theologische Bewegung herein. Beim Gebrauch der Bibel als noch anerkannter höherer Wahrheitsurkunde kam die rationalistische Umdeutung schwer begreifbarer Aussagen auf. — Während die Einflüsse der Wolffschen und zugleich englischer und französischer Philosophie und Aufklärung auf eine nur sehr flache, praktische, dabei aber eines streng sittlichen Geistes entbehrende Verständigkeit hinauszulaufen drohten, brachte dann Kants Philosophie dieser rationalistischen Richtung der Theologie die kräftigste ethische Anregung mit ihrem Eintreten für die Unbedingtheit der im Sollen dem Gewissen sich ankündigenden sittlichen Wahrheit und für eine hiermit zusammenhängende Gewißheit von Gott. In die tiefsten Probleme der Erkenntnistheorie und der Frage, was es eigentlich um die Vernunft oder ratio sei und wie weit sie überhaupt reiche, haben indessen die rationalistischen Theologen auch durch Kant sich erstaunlich wenig hineinziehen lassen. Wir sehen sie vielmehr fortfahren im Vertrauen auf ein ihnen von Gott verliehenes, mit seinen Kategorien die Welt richtig erfassendes und von da aus zu Gott aufsteigendes verständiges Denken, mit dem sie nun auch den wahren Gehalt der christlichen Wahrheit zu begreifen, festzustellen und abzugrenzen hätten. — Aber eine falsche Behandlung der christlichen und überhaupt der religiösen Wahrheit mittelst jenes verständigen Denkens ist nun dem Supranaturalismus, der jenem Rationalismus gegenübersteht, mit ihm gemeinsam: durch Schlußfolgerungen hofft er nicht bloß das Dasein Gottes, sondern weiter auch einen höheren Ursprung der heil. Schrift und auf Grund davon dann die Thatsächlichkeit der dort berichteten, unserem Verstand allerdings unbegreiflichen wunderbaren göttlichen Eingriffe in die Natur und die Wahrhaftigkeit der dort ent-

haltenen, unser Verständnis freilich übersteigenden Aussagen über Gottes und Christi Wesen, die Trinität u. s. w. feststellen zu können, während er im Unterschied von der vorangegangenen Orthodoxie nur möglichst auf das dort wirklich Ausgesagte sich in der Dogmatik beschränken möchte. Gemeinsam ist auch beiden, daß sie jenen Grundfragen des menschlichen Erkennens überhaupt fern bleiben. Der für die Dogmatik wichtigste Mangel aber ist bei beiden der Mangel an „Sinn für das Unmittelbare" (nach dem kurzen Ausdruck von F. Nitzsch, Lehrbuch der ev. Dogm. S. 31), — an Erkenntnis der Bedeutung des unmittelbaren Innewerdens, inneren Erfahrens und Erlebens für Glauben und Glaubenswissenschaft. — Hierher gehören einerseits, nach S. J. Baumgarten, hauptsächlich die Dogmatiken von Töllner (Syst. d. dogm. Theol. 1775), — Döderlein (Institut. 1780, besonders weithin verbreitet), — sodann, unter Kants Einfluß stehend, Tieftrunk (Censur des protest. Lehrbegriffs 1791 ff.), H. P. K. Henke (Lineamenta institut. 1793), Eckermann (Handbuch für d. systemat. Stud. der Glaubenslehre 1800), Wegscheider (Institut. 1817, 8. Aufl. 1844), auch Ammon (Summa theol. chr. 1803, 4. Aufl. 1830); auf der andern Seite vornehmlich Reinhard (Vorlesungen über Dogm. 1801), übrigens bedeutender als Ethiker und Kirchenmann, — Storr (doctr. christianae pars theoretica e sacris literis repetita seit 1793; ein Vertreter jenes Württembergschen Biblicismus, aber im Unterschied von diesem mehr trocken verständig), — dann noch in der folgenden Periode Knapp (Vorlesungen über d. chr. Glaubensl. 1826), A. Hahn (Lehrb. d. chr. Glaubens 1827, — in der 2. Aufl. noch mehr positiv kirchlich), der Württemberger Steudel (Lehrbegr. der evang. prot. Kirche 1835).

Eine kräftige Erweckung des Sinns für das Unmittelbare, die das wichtigste Moment auch für einen neuen Abschnitt in der Geschichte unserer Dogmatik geworden ist, brachte der Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert mit seinen großen, allgemeinen, zunächst das politische und nationale Leben betreffenden, aber aufs tiefste ins geistige Leben und Gemütsleben eingreifenden Heimsuchungen und Erschütterungen (vgl. übrigens die Erweckung auch außerhalb Deutschlands). In der theologischen Wissenschaft wird durch den aus der Brüdergemeinde hervorgegangenen und dann philosophisch durchgebildeten Schleiermacher im Gegensatz gegen jene ganze rationalistische und supranaturalistische Verstandesrichtung das in der Gemeinde lebende fromme Selbstbewußtsein zur Grundlage für die Glaubenslehre gemacht. Die in der deutsch-evangelischen Christenheit angeregte religiöse Bewegung trieb hin auf eine Erfassung der christlichen und biblischen Wahrheit von ihrem eben unmittelbar unserm Innern sich bezeugenden Mittelpunkt aus. Sie stand hiermit, wie schon der ursprüngliche Pietismus, einem gelehrten Orthodoxismus entgegen. Zugleich jedoch führte sie, indem sie die evangelischen Bekenntnisse der Kirche in ihren eben jenen Mittelpunkt betreffenden Zeugnissen wieder hochschätzen lehrte, auch zur Kräftigung eines konfessionell kirchlichen Geistes überhaupt (vgl. hierfür z. B. das Eintreten eines Cl. Harms fürs Luthertum); zu dieser trug dann auf Seiten des Luthertums namentlich auch der Kampf und das Martyrium bei, die über dasselbe kamen durch die kirchenregimentlich veranstaltete Union in Preußen; man darf weder beim Streben nach Union, noch beim neueren Konfessionalismus die wirklich religiösen Motive verkennen, und so haben diese dann auch gewirkt bei den die eine und andere Richtung vertretenden gelehrten Dogmatikern. — In der damaligen Philosophie hatte, während Kant den „Dogmatismus" zerbrach, den Wahrheitsgehalt des religiösen Glaubens aber nur in Postulaten der praktischen Vernunft noch gelten lassen wollte, wenigstens Jacobi ein unmittelbares gefühlsmäßiges Erkennen des Übersinnlichen und Göttlichen durch die daran glaubende Vernunft gelehrt, sowie man das Sinnliche durch die Sinne erkenne, während der Verstand nur das also aufgenommene zu trennen und zu verknüpfen habe. Von ihm hat Fries (zunächst von Kant ausgehend) die Lehre aufgenommen, daß die Vernunft, als Vermögen der Ideen, diese fühlend oder ahnend erfasse. Und hierin schließt sich nun an Fries beim Übergang in die neue Periode der Dogmatik De Wette an („Über Religion und Theologie 1817", Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der christlichen Dogmatik 1813—1816; zu beachten ist, daß hier, anders als bei Schleiermacher, das Gefühl = Ahnen schon selbst als ein Vorstellen erscheint). In der deutschen Philosophie jedoch gewann damals vielmehr die Schellingisch-Hegelsche Philosophie des spekulativen reinen Denkens (bei welchem indessen thatsächlich die Phantasie sehr mitspielt) die Herrschaft. Und in ihren Formen meinten nun Daub und der vollends ganz zum Hegelianer (sogen. „Hegelianer der rechten Seite") gewordene Marheineke den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens wiedergeben zu können: Daub, Theologumena 1806, Einleitung in das Studium der Dogmatik 1810, Vorlesungen nach seinem Tode herausgegeben 1841 f.; Marheineke, Grundlehren

der christlichen Dogmatik 1819 und 1827, System der christlichen Dogmatik (nach seinem Tode) 1847.

Unter den gelehrten Theologen hat auf eine Umbildung der Dogmatik am stärksten Schleiermacher eingewirkt, indem er in ihr als Glaubenslehre eben die frommen Gemütszustände oder das fromme Selbstbewußtsein zum Ausdruck gebracht haben wollte (Der christliche Glaube 1821, vorher Reden über Religion 1799; vgl. über Schl. oben S. 736,38 f. 737,17 f. 739,3. 747,26). Eingewirkt hat er so auch auf Dogmatiker, welche im Unterschied von ihm es jener zur wesentlichen Aufgabe machen, das dort sich bezeugende Göttliche auch als ein objektiv wahres darzustellen und zu begründen, thatsächlich zusammengewirkt auch mit solchen, welche anders als er auch die inneren Vorgänge an sich verstehen und in ihnen Wirkungen Gottes und seiner in Christus und den biblischen Zeugnissen uns vorliegenden Offenbarung sehen.

Verfolgen wir weiter die verschiedenen bei der Fortbildung der neueren Dogmatik wirksamen Faktoren, so muß im voraus bemerkt werden, daß diese bei den einzelnen Dogmatikern zu sehr ineinander greifen, als daß man diese einfach durch Unterstellung des einen unter diesen, des andern unter jenen Faktor klassifizieren könnte.

Von innen heraus belebt und gestärkt machte sich jetzt eine einfach biblische Richtung auch kräftiger als bisher in der Wissenschaft geltend. Wie sie bisher einen besonderen Boden in Württemberg hatte, so erhielt sie jetzt auch hier einen Hauptvertreter in J. T. Beck (vgl. oben S. 741,56) und zwar war dieser nun unter den bedeutenderen neueren Theologen ganz eigenartig darin, daß er nicht bloß, der innern Selbstbezeugung der Schrift vertrauend, rein aus ihr den Inhalt entnehmen wollte, für den er dann auch eigentümliche, zum Teil an Theosophie anklingende Ausdrücke suchte, sondern daß er auch geflissentlich eine eingehende Auseinandersetzung mit jenen andern Faktoren, mit Schleiermacherianismus, mit kirchlichem Orthodoxismus, mit Philosophie, mit biblischem Kriticismus sich fernhielt. Er steht insofern isoliert da. Sein Schüler Kübel wollte mit seinem rein aus der Schrift schöpfenden „Christl. Lehrsystem nach der heil. Schrift 1873" keineswegs eine wirkliche Dogmatik geben und stand den kirchlichen Bekenntnissen und den andern Bewegungen in der neueren Theologie viel näher als Beck. Gewirkt aber hat Beck weit über die Schranken seines eigenen Standpunkts hinaus. Wichtig wurde ferner für die biblische Richtung in der Dogmatik besonders auch der (von einer Dogmatik wohl zu unterscheidende) „Schriftbeweis" von J. Ch. K. Hofmann.

Jene neue Erweckung und Kräftigung der kirchlichen und konfessionellen Religiosität trat erst recht vollends im weiteren Verlauf dieser neuen Periode ein. Für die entsprechende Gestaltung der theologischen und dogmatischen Wissenschaft wirkte mit besonders kräftigem Geist Harleß, der jedoch eine Dogmatik nicht geschrieben (nur in Leipzig über sie gelesen) hat; über die eigentlichen Dogmatiker s. unten. Ausgegangen ist ferner von dieser Richtung das Buch von H. Schmidt, „Dogmatik der evang. luth. Kirche" (oben S. 737,28), welches das Verdienst hatte, den wirklichen Gehalt der alten, in Vergessenheit geratenen Orthodoxie und auch ihre wirklichen Schätze einmal wieder zusammenhängend zu vergegenwärtigen.

Von seiten der Philosophie wirkte diejenige Philosophie, an welche Daub und Marheineke sich angeschlossen hatten, zunächst in Bestrebungen eines ähnlichen spekulierenden und konstruierenden Denkens auf dem Grunde gläubigen Bewußtseins weiter (Rothe, Lange, Martensen, Dorner, s. u.). Der Hegelianismus der linken Seite kündigte dagegen durch Strauß „Christliche Glaubenslehre u. s. w. 1840" den christlichen Vorstellungen ihre Auflösung durchs wahre Denken an. Während dann die Geltung des Hegelianismus in der Philosophie schon sehr dahin schwand, trat derselbe noch kräftig und zwar vorzugsweise kritisch in der Dogmatik von Biedermann und Pfleiderer (s. u.) auf, während diese doch die Straußschen Konsequenzen mit christlich religiöser Wärme von sich wiesen. — Von Kant, dessen Philosophie auch unter den Vertretern der philosophischen Wissenschaften jetzt erst wieder gebührend gewürdigt wurde, hat unter den Dogmatikern zuerst Lipsius wieder bedeutsame kritische Weisungen sich geben lassen. Unter Kants mächtigem Einfluß steht dann A. Ritschl mit seinem ganzen Standpunkt, so sehr ihm zugleich eine selbstständige Energie des Denkens und des sittlichen Selbstbewußtseins eigentümlich ist und obgleich er daneben in der Erkenntnistheorie und in der Begründung der Persönlichkeit Gottes Sätze von Lotze aufgenommen hat. Den ihm folgenden Kaftan (vgl. sein „Wesen der christl. Religion" 1881) hat der Empirismus oder sogenannte Positivismus Comtes angezogen. Das allgemeine moderne empiristische Philosophieren muß natürlich auch ins theologische und dogmatische

Denken herüberwirken; die Hauptgefahr, die diesem hiebei droht, wird indessen die sein, daß es unter eitlem philosophischen Schein um so oberflächlicher werde.

Zum wirksamsten theologischen Faktor in der Entwicklung der Dogmatik nach Schleiermacher ist nun eben Ritschl in seiner Übereinstimmung mit Kantschen Prinzipien geworden. Der Grundzug ist hier die Betonung des Ethischen, des Willens, im Gegensatz gegen das „Metaphysische“. Dabei wird doch — anders als bei Kant — die einzig wahre Religion, die christliche, nachdrücklich zurückgeführt auf Offenbarung, nämlich auf die objektive Darstellung Gottes und seines Willens in Christi Person. Abgewiesen aber wird der Gedanke an eine der Verstandesreflexion sich entziehende, aber dem Gläubigen gewisse und von ihm zu pflegende innere Gemeinschaft, ja Inwohnung dieses Gottes, dessen Innewirken und Innewohnen erst das rechte Wollen für uns möglich mache, und zugleich auch die Anerkennung einer uns naturartig inwohnenden, durch die Erlösung zu brechenden Macht der Sünde. Jener Gedanke gehört für Ritschl zu der „Mystik“, gegen die Ritschl ebenso leidenschaftlich wie gegen eine in die Theologie sich einmengende Metaphysik sich wendet. Jene Offenbarung aber bekommt hiermit doch einen intellektualistischen Charakter, während in der ganzen Auffassung des Christentums die Idee der Erlösung und göttlichen Lebensmitteilung gegen sie als Grundbegriff zurücktreten muß; und zugleich bleibt es doch auch fraglich und soll und kann nach Ritschl nicht weiter untersucht werden, in welchem innern Lebens- und Wesensverhältnis der Gott offenbarende und darum selbst auch „Gott“ zu nennende Christus wirklich zu Gott stehe. Mit diesen Grundauffassungen hängt auch bei Ritschl seine ganz an Kant erinnernde Auffassung des Gottesreichs zusammen und so auch die seltsame dogmatische Nebeneinanderstellung des Reiches Gottes und der Erlösung, welche nach dem NT. uns eben zu Reichsgenossen werden läßt, als zweier Brennpunkte einer Ellipse (vgl. meine Schrift „Religion und Reich Gottes 1894“). Auf die grundlegende Frage der ganzen Dogmatik endlich, wodurch denn eigentlich die Christen zur gläubigen Aufnahme jener Offenbarung bestimmt werden sollen, hat Ritschl überhaupt nie genügend sich eingelassen (vgl. meine Schrift „Die Begründung 2c.“ S. 97 ff.). Als ein in sich einiges, vollständiges und systematisch geordnetes Ganzes oder als Dogmatik hat Ritschl die von ihm behaupteten dogmatischen Gedanken nie auszuführen gesucht. Bei seinen Schülern ist das für die Dogmatik Wichtigste zunächst der Fortschritt hinsichtlich jener grundlegenden Frage zu einer entschiedenen Anerkennung jenes Unmittelbaren, wie wir es oben (S. 747, 6) bezeichneten (vgl. „Die Begründung 2c.“ a. a. O.): so vor allem durch Herrmann; schon hiermit kommt man wieder ins Mystische: diesem überhaupt giebt auch Kaftan wieder mehr Raum. Innerhalb der Schule walten auch schon wesentliche Gegensätze — mehr als die Genossen es offen besprechen (vgl. die Zusammenstellungen namentlich mit Bezug auf die sogen. rechte Seite der Schule in „die theologische Schule A. Ritschls von G. Ecke 1897“, der übrigens in seinen Auffassungen und Wahrnehmungen nicht eben scharf ist). Höchst bedeutsam für eine richtige Weiterbildung der Dogmatik bleibt in Ritschls Theologie jedenfalls das Wahre, was seine Betonung des Ethischen und auch seine Warnung vor dem Metaphysischen hat.

Blicken wir endlich noch auf die historisch kritische Behandlung der biblischen und speziell neutestamentlichen Schriften in dieser Periode (vgl. o. S. 741, 55), so versteht sich von selbst, daß sie auch große Bedeutung für die Feststellung der religiösen Wahrheit bei der Dogmatik gewinnen mußte: so namentlich die verschiedenen Antworten auf die Frage, wie es sich mit Jesu wirklichen Selbstzeugnissen verhalte, und die Frage, was in den angeblich apostolischen Zeugnissen nicht apostolisch und weiter, was in den echt apostolischen wirklich aus dem Geiste Christi oder vielleicht nur aus echt menschlichen Vorstellungsgebilden und Denkformen jener Zeiten hervorgegangen sei. Doch pflegte man in den Dogmatiken verhältnismäßig wenig ausdrücklich davon zu reden (vgl. als Beispiel einer jedenfalls wohl motivierten, ja notwendigen Herbeiziehung solcher Fragen die Bemerkung von Kaftan, Dogmatik S. 410, zu Jesu Aussagen über seine Präexistenz im Johannesevangelium, wie man auch weiter über den Inhalt der Bemerkung urteilen mag).

Man kann die von den Elementen der neueren Theologie in verschiedener Weise bestimmten Dogmatiker in zwei Klassen teilen mit Rücksicht auf ihre Stellung zur biblisch kirchlichen Lehre, sofern sie zu dieser mehr zustimmend oder mehr kritisch sich verhalten; auch tritt im öffentlichen, kirchlichen und religiösen Leben dieser Unterschied am meisten hervor, und er ergiebt sich ja aus den tiefsten innern Motiven heraus. Die Scheidelinie läßt sich jedoch auch hier durchaus nicht scharf ziehn und leicht wird namentlich die auch einer kritischen Haltung zu Grunde liegende positive Richtung verkannt und andererseits der bei einer konservativen Haltung mögliche Mangel an der tieferen, lebendig

religiösen Grundlage übersehen. Wir versuchen so, die neueren Dogmatiker, soweit sie eben Dogmatiken haben erscheinen lassen, in zwei Reihen zusammenzustellen.

In der ersten stehen dann vorn an — und zwar unter der von Schleiermacher auf die bisherigen supranaturalistischen Kreise ausgegangenen Anregung — K. J. Nitzsch mit seinem das Ethische mit umfassenden kurzen, biblisch gehaltenen „System der christlichen Lehre“ 1829. 1851, Twesten mit seinen (unvollendeten) „Vorlesungen über die Dogmatik der ev. luther. Kirche“ 1826. 1838 (auch die lutherisch-kirchliche Orthodoxie würdigend), — weiterhin Julius Müller, der jedoch keine Dogmatik publiziert hat — ferner auch H. Voigt mit seiner „Fundamentaldogmatik“ 1874; — als Vertreter einer spekulativen Richtung, wobei sie jedoch nicht meinten, die Glaubensüberzeugung sollte auf Spekulation oder Begriffskonstruktion gegründet oder auch nur der aus den Schriftzeugnissen gewonnene Glaubensinhalt durch diese erst gereinigt werden: Rothe mit jener in seiner Theol. Ethik vorgetragenen Konstruktion (ob. S. 744, 58 u. 748, 44), für die er übrigens keinen Genossen oder Nachfolger gefunden hat, seinem Buch „zur Dogmatik“ 1863, welche letztere ihm nun neben jener Ethik zu einer historisch-kritischen Disziplin geworden ist, und seinen nach seinem Tod mangelhaft herausgegebenen Vorlesungen über Dogmatik (1870), — J. P. Lange mit s. christlichen Dogmatik 1849—52 (1. Teil: philosophische Dogmatik; doch mit mehr geistreichen, auch phantastischen Vorstellungen, als strengem philosophischen Denken), — Martensen mit seiner christl. Dogmatik, deutsch seit 1850 (mit spekulativen und mystischen Zügen, doch nicht großen Konstruktionen; dabei mehr ansprechender Fluß, als scharfe Fassung der Gedanken), — J. A. Dorner mit seinem System der christl. Glaubenslehre 1879. 1886 (neben eigentümlichen Konstruktionen eine Begründung der Glaubensgewißheit auf ein unmittelbares Innewerden), — ferner auch Liebner mit seiner (nicht vollendeten) „Christologie oder die christolog. Einheit des dogmat. Systems“ 1849 (mit eigentümlichem spekulativem Streben in der Auffassung der Trinität), — und nach Dorner auch noch Kunze, Grundriß der evang. Glaubens- und Sittenlehre 1883. — Als ein Theologe frommen biblischen Glaubens mit schlichten und milden mystischen Zügen: Schöberlein mit seinem „Prinzip und System der Dogmatik“ 1881 (nicht eine ausgeführte Dogmatik). — Als Theolog aus der Brüdergemeinde, unter den bisher Genannten besonders an Liebner sich anschließend: H. Plitt mit s. Evang. Dogm. nach Schrift und Erfahrung 1863. — Über Beck und seinen Biblicismus s. ob. S. 748, 19; von ihm: Einleitung in das System der christlichen Lehre 1838; christliche Lehrwissenschaft 1841 (unvollendet); Vorlesungen über christl. Glaubenslehre, nach seinem Tod herausgeg. 1886 f. Im Zusammenhang mit ihm und jener alten Württembergischen Richtung überhaupt steht sein Landsmann Reiff mit der (auch für Nichttheologen bestimmten) „Christl. Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung“ 1873. 1876, während dieser auch den kirchlichen Lehrformen ihr Recht anzuthun und zu den andern Richtungen und allgemeinen Problemen der neuern Theologie sich in die richtige Beziehung zu setzen bedacht ist. Ein so gearteter Biblicismus stellt sich ferner besonders kräftig bei dem Württemberger W. Geß dar in seinem Werk „Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel“ und speziell dessen 3. Teil, „Das Dogma von Christi Person und Werk ꝛc.“ 1870—1887 (also keiner vollständigen Dogmatik). Unter den auf Wahrung der biblisch-kirchlichen Lehren bedachten norddeutschen Theologen steht dieser Richtung wohl am nächsten Cremer mit seiner „dogmatischen Prinzipienlehre“ in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften Bd. 3, während Zöckler (seiner Berufsstellung nach mehr Historiker als Dogmatiker) mit seinem „System der Glaubenslehre“ (ebendaselbst) vielmehr einfach die lutherische Kirchenlehre wissenschaftlich vertritt, jedoch nicht als Gegner der Union wie andere (vgl. unten). Wesentlich von gleichem Standpunkt aus hat M. Kaehler in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre“ 1883. 1893 diese Lehre als Inhalt der sich selbst bezeugenden biblischen Offenbarung kurz in strenger gedrängter Systematik dargestellt, daneben über Hauptfragen der heutigen Theologie anderswo wissenschaftlich sich auseinandersetzend. — Hier ist ferner der — übrigens ausdrücklich auch ein spekulatives Moment in die Dogmatik aufnehmende W. Schmidt anzureihen, von dessen „Christl. Dogmatik“ 1895 die Prolegomena erschienen sind. — In die mit Nitzsch und Twesten begonnene Reihe gehört endlich auch das „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik“ (1892. 1896) von Friedr. A. B. Nitzsch mit den positiven Ergebnissen, die es bei einer sehr verständig kritischen Haltung auf Grund der christlichen Offenbarung erzielt.

Unter den bisher genannten Dogmatikern sind Lange der reformierten, die andern der lutherischen Kirche entstammt. Auf den dogmatischen Unterschied der beiden Konfessionen legte keiner von ihnen ein entscheidendes Gewicht, wenn sie auch nur teilweise geradezu für

eine Union eintraten. — Als einen Dogmatiker reformierter Konfession bezeichnete sich ausdrücklich der gleichfalls in dieser Reihe stehende Ebrard (Christliche Dogmatik 1852. 1862), nimmt aber doch gleichfalls eine freie Stellung den Unterschieden gegenüber ein. Entschiedener verhält sich in dieser Beziehung Böhls „Dogmatik auf reformiert kirchlicher Grundlage" 1887. — Dagegen bestehen auf dem spezifisch lutherischen Bekenntnis nachdrücklich und im Widerspruch nicht nur gegen das spezifisch reformierte, sondern auch gegen die Union Philippi („kirchl. Glaubensl.", 1854 ff.), Vilmar (doch nur kurz mit Dogmatikvorlesungen beschäftigt, die nach seinem Tod als „Dogmatik" 1874 publiziert worden sind), Thomasius (Christi Person und Werk, Darstellung der ev. luth. Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, seit 1852) Luthardt (Kompendium der Dogm. seit 1865, vgl. ob. S. 737,31), Kahnis (die luther. Dogm. historisch genetisch dargestellt 1861—68. 1874), F. H. R. Frank (System der christlichen Gewißheit 1872. 1884, System der christlichen Wahrheit 1878—81. 1885). Aber Thomasius und die Folgenden erstreben doch, während sie hinsichtlich der Begründung des Glaubens wesentlich den Standpunkt der vorhin bezeichneten, auf die hl. Schrift und zugleich aufs unmittelbare religiöse Bewußtsein zurückgehenden Theologen teilen, zugleich eine Weiterbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der Schrift und scheuen sich dabei auch vor klaren Abweichungen von jener nicht; vgl. die kenotische Christologie seit Thomasius (dazu die von Geß), die subordinatianische Trinitätslehre bei Kahnis, und bei diesem sogar eine mehr reformierte als lutherische Abendmahlslehre; zu dem dogmatischen Verfahren des großen Systematikers Frank, der dabei dann in seinem dogmatischen Bau auch spekulativ mit dem Begriff Gottes als des Absoluten operiert, vgl. oben S. 744,56. Ein Luthertum im Sinn der alten Orthodoxie ist vollends nicht zu erwarten von der „lutherischen Dogmatik" A. v. Öttingens (bis jetzt Bd 1, Prinzipienlehre 1897) mit ihrem Zurückgehen auf die religiöse Erfahrung, ihrem weiten Blick über die Fragen der Zeit und ihren mehr geistvoll lebendigen als begrifflich scharfen Ausführungen.

In der andern, mehr kritische Bahnen verfolgenden, indessen darum nicht etwa auch schon „negativer Kritik" zu beschuldigende Reihe steht der am meisten Schleiermacher angeschlossene, dabei übrigens mit selbstständiger Kraft denkende und aus ernstem frommen Selbstbewußtsein schöpfende reformierte Dogmatiker A. Schweizer mit seiner „Christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen" 1863—1872. 1877 (wohl zu unterscheiden von seiner „Glaubenslehre der ev. reform. Kirche" 1844—47). — Von Schenkel haben wir eine „Christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt" (1859), wo jedoch eben dieses Gewissen und sein bedeutsamer Unterschied von Schleiermachers frommem Selbstbewußtsein nicht gründlich präzisiert wird; er könnte mit ihr noch in jene erste Reihe gestellt werden (nach Hengstenberg in eine liberale theologische Mitte), wird jedoch mehr rationalistisch in seinen auch für Nichttheologen bestimmten „Grundlehren des Christentums aus dem Bewußtsein des Glaubens dargestellt 1877", obgleich er auch hier beim Rationalismus die offenbarungsgeschichtliche Begründung vermißt. — De Wette besonders nahe steht der übrigens nicht ebenso auf dem eigentlichen dogmatischen wie auf dem historisch theologischen Gebiet hervorragende Hase mit seiner „Evangelischen Dogmatik" 1826. 1870. — Für den Hegelianismus und zugleich gegen die Zerstörung des christl. Glaubensinhaltes durch Strauß treten Biedermann (Christl. Dogm. 1869. 1878: von dieser 2. Aufl. konnte jedoch B. nur noch den 1. prinzipiellen Teil erscheinen lassen) und Pfleiderer (Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre 1880. 1886) ein, indem sie in den von Hegel vorgetragenen Gedanken über Gott, Welt und Menschheit, in welchem diese wahrhaft erkannt seien, eben auch den wesentlichen und allein haltbaren Inhalt des christlichen Glaubens sehen, der hier noch in die durchs Denken abzustreifenden Formen der Vorstellung gehüllt sei; eindringend hat die prinzipiellen hierauf bezüglichen Fragen Biedermann in seiner 2. Aufl. erörtert; die Hegelsche Ableitung des Wahrheitsinhalts aus dem Denken selbst ist hierbei aufgegeben. — Lipsius (Lehrbuch der evang. protest. Dogmatik 1876. 1893) weist mit Anschluß an Kantsche Kritik einesteils die Hegelschen Ansprüche des Denkens auf die wahrhafte Erkenntnis des Absoluten ab, andererseits in weiter Ausdehnung auch die Haltbarkeit der kirchlichen Lehrformulierung, erkennt aber doch bestimmte und feste, wenn gleich immerhin inadäquate Aussagen über die überweltlichen Realitäten oder den realen Gott für möglich und notwendig an (im Gegensatz gegen Ritschls Abweisung des „Metaphysischen"), und geht dabei aufs Selbstbewußtseins (vgl. Schleiermacher) und bestimmter noch (im Unterschied von diesem) auf die sittlich religiöse Erfahrung und die in ihr sich geltend machenden höchsten Interessen zurück, dringt überhaupt auf eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und dem Innern des Subjekts oder auf das Mystische in Religion und Glauben. Bei dem Allen schien zunächst in seiner Dogmatik das kritische

Element den kirchlichen und biblischen Glaubensinhalt sehr zu bedrohen, auch zu wenig Nachweis dafür gegeben, warum dasjenige, was diese Kritik stehen ließ, für uns positiv feststehen sollte. Unverkennbar aber zeigt sich bei ihm weiterhin und namentlich auch in der Aufl. der Dogm. v. J. 1893 das ernste Streben, jene innerlich sich uns bezeugende Wahrheit als solche festzustellen und zugleich besonders auch einer falschen Scheidung zwischen der Person Christi und dem „Prinzip" vorzubeugen (vgl. über die 3. Aufl. M. Scheibe in ThStK 1895 S. 189 ff. Traub ebend. S. 471 ff.). — Sehr durch Ritschl bestimmt ist Herm. Schultz mit seinem „Grundriß der evangel. Dogmatik 1890". Die einzige vollständige aus der Ritschlschen Theologie hervorgegangene Dogmatik ist bis jetzt die „Dogmatik von Kaftan 1897", welche, bei Ritschls Prinzipien im übrigen beharrend, doch entschieden noch mehr als dieser den Vollgehalt des auf die geschichtliche Gottesoffenbarung sich gründenden Glaubens aufzunehmen sich bestrebt, auch auf Lehrstücke, die bei Ritschl mindestens sehr zurücktreten, gleichmäßig eingeht, bei der Person Christi auch sein Wesensverhältnis zu Gott oder die Einheit Jesu mit Gott „als eine Naturthatsache" zum Gegenstand der Dogmatik macht, das innere Wirken Gottes in den Gläubigen würdigt, ja auch eine — nur richtig biblisch zu verstehende — „Unio mystica" lehrt. Von den sogen. links stehenden Ritschlianern haben wir überhaupt noch keine größeren Ausführungen eigentlich dogmatischen Inhalts und Charakters. **J. Köstlin.**

Dogmengeschichte. a) Ch. F. Kling, Begriff, Geschichte u. Litteratur der DG (ThStK XIII, 1840 S. 1051—1152; XIV, 1841 S. 749—852; XVI, 1843 S. 217—259); F. Ch. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852; W. Lexis, Die deutschen Universitäten, 2 Bde, Berlin 1893 (I, 197—208: „Kirchengeschichte" von F. Loofs); G. Krüger, Was heißt und zu welchem Ende studiert man DG? Freiburg und Leipzig 1895; C. A. Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, Freiburg 1897; C. Stange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neuern DG, Berlin 1898; endlich die Einleitungen in den sub c genannten Hand- und Lehrbüchern, sowie die sub d genannte ältere methodologische Litteratur.

b) Chr. W. F. Walch, Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, Göttingen 1756, 2. Aufl. 1764; J. A. Ernesti, De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo, Leipziger Universitätsschrift 1759 (= opusc. theol. Leipzig 1773 S. 565 ff., 2. Aufl. 1792 S. 511—534); S. J. Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre (3 Bde 1759—60), Erster Band, mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung hrsgg. v. J. S. Semler, Halle 1759; S. J. Baumgarten, Untersuchung theol. Streitigkeiten mit einigen Anmerkungen, Vorrede u. fortgesetzten Geschichte d. christl. Glaubenslehre 3 Bde, Halle 1762—64; Ch. A. Crusius, Commentatio de dogmatum christianorum historia cum probatione dogmatum non confundenda. Panegyr. acad. Lipsiensis 1770; G. F. Seiler, Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum succinctae, Erlangen 1774, 4. Aufl. 1819; Ch. F. Rößler, Der Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, hrsgg. v. K. F. Bahrdt, Frankfurt a. M. 1775; G. J. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, 6 Bde, Leipzig 1781—1800; J. F. Gaab, Erste Linien zu einer Geschichte der Dogmatik, Winthertbur 1787; J. F. Gaab, Abhandlungen zur DG der ältesten griechischen Kirche, Jena 1790; Ch. D. Beck, Institutio historica religionis christianae et formulae nostrae I, Leipzig, seit 1782 als MS gedruckt, invito autore publiziert, neu bearbeitet und vollständig in: Commentarii historici decretorum religionis Christianae et formulae Lutheriae, Leipzig 1801; L. Wachler, De theologia ex historia dogmatum emendanda, Universitätsprogramm, Rinteln 1795; C. F. Stäudlin, Grundrisse der Tugend- und Religionslehre, Teil II: Dogmatik und Dogmengeschichte, Göttingen 1800; 2., 3. und 4. Aufl. unter dem Titel: Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Göttingen 1801, 09, 22; J. B. Krey, Gang der Hauptveränderungen, welche die Lehre Jesu und die von ihm eingesetzten Gebräuche bis zur Reformation erlitten haben, Rostock 1798.

c) S. G. Lange, Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche. Erster [und einziger] Teil, Leipzig 1796; W. Münscher, Handbuch der christl. DG 4 Bde [bis Gregor d. G.], Marburg 1797—1809 (2. Aufl. Bd I—III 1802 ff., 3. Aufl. Bd I und II, 1817 f.); J. Ch. Wundemann, Geschichte der christl. Glaubenslehre vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor d. G., 2 Bde, Leipzig 1798 f.; F. Münter, Handbuch der ältesten christl. DG. Mit Zusätzen und deutsch [aus dem Dänischen 1801 ff.] hrsgg. von J. P. Ewers 2 Bde, Göttingen 1804—06; J. Ch. W. Augusti, Lehrbuch der christl. DG, Leipzig 1805, 4. Aufl. 1835; † B. M. Schnappinger, Entwurf einer katholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte, Karlsruhe 1808; W. Münscher, Lehrbuch der christl. DG, Marburg 1811, 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen von D. von Cölln (I u. II, 1) und Ch. Neudecker (II, 2), Kassel 1832—38; L. Berthold, Handbuch der DG, 2 Teile, Erlangen 1822 f.; J. H. Schickedanz, Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenslehre und der merkwürdigen Systeme, Kom-

pendien, Normalschriften und Katechismen, Braunschweig 1827; K. R. Hagenbach, Tabellarische Uebersicht der DG bis auf die Reformation, Basel 1828, Neudruck Halle 1887; F. A. Ruperti, Geschichte der Dogmen oder Darstellung der Glaubenslehren des Christentums . . insbesondere für Studierende der Theol. und zu ihrer Vorbereitung auf ihre Prüfung, Berlin 1851; L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. DG, 2 Abteilungen, Jena 1832; Ch. W. Niedner, Titelloser Manuskriptdruck für die Zuhörer seiner Vorlesung über „Geschichte der Philosophie und Theologie christlicher Zeit“ s. l. 1834; C. G. H. Lentz, Gesch. der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung, 2 Tle., Helmstedt 1834 f.; C. Vorländer, Tabellarisch-übersichtliche Darstellung der DG, nach Neanders dogmengesch. Vorlesungen und mit durchgehender Beziehung auf dessen Werk „Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ Hamburg 1835 (1. und 2. Periode) und Gotha 1855 (3. u. 4. Periode, bis 1517); † H. Klee, Lehrbuch d. DG, 2 Bde, Mainz 1837 f.; J. G. V. Engelhardt, DG, 2 Tle, Neustadt a. d. Aisch 1839; F. K. Meier, Lehrbuch der DG für akademische Vorlesungen, Gießen 1840, 2. Aufl. bearb. v. G. Baur 1854; [D. F. Strauß, Die christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bde, Tübingen und Stuttgart 1840 f.]; L. F. O. Baumgarten-Crusius, Kompendium der christl. DG, 2 Tle, Leipzig 1840 bis 46 (II ed. K. Hase); K. R. Hagenbach, Lehrbuch der DG, Leipzig 1840, 6. Aufl. von K. Benrath 1888; F. Ch. Baur, Lehrbuch der DG, Tübingen 1847; 3. Aufl. 1867; K. Beck, Christl. DG bis auf die neueste Gegenwart in gedrängter Uebersicht, Weimar 1848, 2. Aufl. Tübingen 1864, die Zeittafeln für die DG gleichzeitig, 1864, separat; Ph. Marheineke, Christl. DG, hrsgeg. von St. Matthies und W. Vatke (= Theol. Vorlesungen IV) Berlin 1849; † J. M. A. Ginoulhiac, Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles, 3 Bde, Paris 1852–62; L. Noack, Die christl. DG nach ihrem organischen Entwicklungsgange, Erlangen 1853; J. C. L. Gieseler, DG (= Lehrbuch der Kirchengesch. VI), aus seinem Nachlaß hrsgg. v. E. R. Redepenning, Bonn 1855; A. Neander, Christl. DG, hrsgg. v. J. L. Jacobi, I [bis Gregor d. G.], Berlin 1857; H. Schmid, Lehrbuch der DG, Nördlingen 1860, 4. Aufl. neubearb. von A. Hauck 1887; † J. Schwane, DG der vornicänischen, der patristischen, der mittleren, der neuern Zeit, 4 Bde, Münster 1862, 69, 82, 90; K. F. A. Kahnis, Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt (= Dogmatik 1. Aufl. Bd II), Leipzig 1864; J. H. A. Ebrard, Handbuch der christl. Kirchen- und Dogmen-Gesch., für Prediger u. Studierende, 2 Bde, Erlangen 1865; F. Ch. Baur, Vorlesungen über die christl. DG, hrsgg. v. F. F. Baur, 3 Bde, Leipzig 1865—67; † J. Zobl, DG der kath. Kirche, Innsbruck 1865; F. Nitzsch, Grundriß der christl. DG, Erster [und einziger] Teil, die patristische Periode, Berlin 1870; † J. Bach, DG des Mittelalters vom christolog. Standpunkt, 2 Bde, Wien 1873—75; [G.] Thomasius, Die christl. DG als Entwicklungsgesch. des kirchl. Lehrbegriffs, 2 Bde, Erlangen 1874—76, 2. Aufl. neu bearb. v. N. Bonwetsch (I) und R. Seeberg (II) 1886—89; M. A. Landerer, Neueste DG [von Semler bis auf die Gegenwart], hrsgg. v. P. Zeller, Heilbronn 1881; P. Zeller, Christl. DG (Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften II, 274—382), Nördlingen 1884, 3. Aufl. 1889; A. Harnack, Lehrbuch der DG, 3 Bde, Freiburg I 1886, 2. Aufl. 1887, II, 1. u. 2. Aufl. 1890, 3. Aufl. I—III 1894–97; A. Harnack, Grundriß der DG, in 2 Hälften, Freiburg 1889—91, 2. Aufl. 1893; F. Loofs, Leitfaden für seine Vorlesungen über DG, Halle 1889, 2. u. 3. Aufl.: Leitfaden zum Studium der DG 1890 u. 93; J. Werner, Dogmengesch. Tabellen zum monarchianischen, trinitarischen und christologischen Streite, Gotha 1893; R. Seeberg, Lehrbuch der DG I, Erlangen u. Leipzig 1895, II 1898; G. P. Fisher, History of the christian doctrine, New York 1896.

d) [W. K. L.], Ziegler, Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der DG (Neues theol. Journal v. Ammon u. a. XII = Neuestes theol. Journ. v. Gabler I, 1798 S. 325 bis 58); Ch. F. Illgen, Über den Wert der christl. DG, Leipzig 1817; N. Ch. Kist, Die Geschichte der Lehre des Christentums in ihrem Verhältnis zur Kirchen- und Dogmengeschichte als ein besonderer Teil der histor. Theologie dargestellt. Aus dem Holländischen (Kist en Royaards, Archief voor kerkelijke Geschiedenis, Utrecht 1833 S. 1—80) von E. Stolle (ZhTh V, 2. 1835 S. 1—54); Th. F. D. Kliefoth, Einleitung in die DG, Parchim u. Ludwigslust 1839; K. Daub, Über die Form der christl. Dogmen- und Kirchenhistorie (B. Bauers Zeitschrift für spekulative Theol. I, 1 1836 S. 1—60, I, 2 S. 63—132 und II, 1 1837, S. 88—161); † J. E. Kuhn, Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der DG (ThQS 1850 S. 249–93); F. Niedner, Das Recht der Dogmen im Christentum in geschichtlicher Betrachtung (ZhTh XXI 1851 S. 579—678); F. Dörtenbach, Die Methode der DG mit besonderer Beziehung auf die neueren Bearbeitungen dieser Wissenschaft (ThStK XXV 1852 S. 757–822); J. G. V. Engelhardt, Einleitung in die DG, aus dem Nachlaß (ZhTh XXX 1860 S. 382–451); A. Ritschl, Ueber die Methode der ältern DG (JdTh 1871 S. 191–214 = Gesammelte Aufsätze [I] S. 147—169); G. Frommel, Introduction à l'histoire des dogmes, Dôle 1895, Extrait de la Revue chrétienne, nouv. sér. 42 1895).

1. Die Disziplin der „Dogmengeschichte“ tritt in den Jahren, in denen wir jetzt stehen, ins zweite Jahrhundert ihres Lebens ein: 1796 hat der Jenaische Professor Samuel Gottlieb Lange einen ersten, schon bei Irenäus steckengebliebenen Versuch einer „Ausführ-

lichen Geschichte der Dogmen" publiziert, Wilhelm Münscher in Marburg († 1814; vgl. den A.), der eigentliche Begründer der Disziplin, veröffentlichte sein bis Gregor d. Gr. gelangtes „Handbuch der christlichen Dogmengeschichte" in den Jahren 1797—1809, und Joh. Christ. Wilh. Augusti († 1841; vgl. den A. Bd II, 253), damals Professor in Jena, ließ 1805, sechs Jahr vor dem Münscherschen, das erste den ganzen Stoff umspannende „Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte" erscheinen. — Wie ist die Disziplin entstanden? wie hat sie sich in den hundert Jahren ihres Lebens entwickelt (vgl. Nr. 2)? und was ist auf Grund der hundertjährigen Erfahrung über Begriff und Aufgabe (vgl. Nr. 3), über Methode (vgl. Nr. 4), Ausgangs- und Endpunkt der DG (vgl. Nr. 5) zu sagen? — das wird den Inhalt dieses A.s bilden müssen.

Was in der Vergangenheit als christliche Wahrheit gelehrt wurde — diese Frage ist natürlich lange vor dem Ende des vorigen Jahrhunderts diskutiert worden. Ausführungen darüber finden sich schon bei den ältesten erhaltenen Häresimachen, Irenäus und Tertullian. Aber sie treten hier auf lediglich als Folie für die Forderung, die Vincenz v. Lerinum (vgl. den A.) mit den Worten Papst Cölestins I. († 432) ausspricht: desinat incessere novitas vetustatem (common. II, 32 al. 43 MSL 50, 684), sie sind auf den Ton gestimmt, den Irenäus in seinem Brief an Florinus anschlägt: *ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι . . . οὐ παρέδωκάν σοι* (Euseb. h. e. 5, 20, 4). Selbst da, wo derartige geschichtliche Ausführungen eine gewisse Selbstständigkeit erlangten — so gelegentlich schon im vierten Jahrhundert (vgl. Athanasius de sententia Dionysii MSG 25, 477 ff.), häufiger, seit man vom 5. Jahrh. ab Vätercitate (*χρήσεις τῶν πατέρων*) als Eideshelfer bei der dogmatischen Polemik benutzte —, selbst da war es ausschließlich das dogmatisch-apologetische Interesse, das sie veranlaßte; man sagte: antiqua sanctorum patrum consensio . . . magno nobis studio et investiganda est et sequenda (Vincent. common. I, 28 al. 39 p. 675), weil man überzeugt war, daß die alte Wahrheit an den sancti patres Bundesgenossen finde gegenüber den „Neuerungen" der Häresie. Auch die Häretiker gingen, wenn sie auf Veränderungen in der Lehre der Kirche hinwiesen, in den gleichen Bahnen; sie fanden die „Neuerungen" nur auf der andern Seite. Ob der Monophysit Stephanus Gobaros mit seiner Zusammenstellung differierender Väteraussagen auch über gar nicht in den Streit gezogene, z. Teil sehr peripherische, Fragen über diesen Standpunkt hinausgegangen ist, läßt das Referat des Photius (Biblioth. cod. 232 MSG 103, 1091—1106) nicht erkennen.

Jedenfalls ist noch das ganze Mittelalter über diesen Standpunkt nicht hinausgekommen. Zwar hat Abälard in seinem Sic et non das „Ja und Nein" der Tradition schwerlich allein deshalb betont, um der dialektischen Kunst, die Aufgabe zu stellen, ein remedium adversitatis zu suchen (vgl. Bd I, 21, 5 ff.); — er wird, wie vielleicht schon Stephanus Gobaros, dem Traditionalismus Schwierigkeiten haben bereiten wollen. Den Späteren aber war die Harmonie der einander scheinbar widersprechenden Autoritäten die Voraussetzung ihrer scholastischen Arbeit (vgl. die Summa des Thomas). Und wenn man bei wachsender Einsicht in die Besonderheiten der Gegenwart an den Gedanken einer nova veritas sich gewöhnte [den auch Luther als Katholik teilte; vgl. WA IV, 345, 13], so ging dies nicht über die Überzeugung hinaus, der schon Vincenz v. Lerinum Ausdruck gegeben hatte, wenn er (common. I, 23 al. 28—32 p. 667sq.) ausführte, daß trotz der Stabilität des Dogmas, quod semper creditum est, ein profectus fidei hinsichtlich der aneignenden Erkenntnis stattfände.

Die Reformation unterbrach für die Evangelischen die Kontinuität der dogmatischen Tradition. Da man die Wahrheit nur in der hl. Schrift finden wollte, war damit dogmengeschichtlicher Forschung freie Bahn geschaffen; Melanchthon sprach schon in den loci von 1521 die bei ihm lediglich an der Freiheitslehre orientierte, aber in ihrer Allgemeinheit sehr „modern" klingende Behauptung aus: statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam christiana doctrina labefactata est (CR 21, 86). Doch ist es bei den Reformatoren bei gelegentlichen Ansätzen zu dogmengeschichtlicher Kritik des Katholicismus geblieben (vgl. Melanchthons de ecclesia et auctoritate verbi dei CR 23, 585—642 und sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini, ib. 727—752; Luther „Von den Conciliis und Kirchen" EA² 25, 278 ff., dazu E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, Gütersloh 1897 S. 95 ff. und 249—317), und in Bezug auf die von den ersten vier Konzilien fixierten Dogmen behielt mit der Überzeugung von ihrer Schriftgemäßheit auch die Annahme Geltung, daß sie eine Geschichte gehabt hätten nur, sofern häretische Neuerungen detailliertere Fixierung nötig machten. Dementsprechend ist in dem großen Geschichtswerk des Protestantismus des 16. Jahrh., den Magdeburger Cen-

turien (1559—74; vgl. den A. Flacius) das Resultat der dogmengeschichtlichen Anregungen der Reformationszeit doch nur dies gewesen, daß die Kirchengeschichte vom fünften, ja zum Teil vom 2. Jahrhundert ab (vgl. M. v. Engelhardt, das Christentum Justins, Erlangen 1878 S. 9 ff.) zu einer Geschichte der fortschreitenden, durch vereinzelte testes evangelicae veritatis nicht gehemmten Verdunkelung der spezifisch „evangelischen" Lehren sich gestaltete. Doch förderte das durch den Kampf und den Wetteifer der Konfessionen angeregte historische Studium so viel dogmengeschichtliches Material zu Tage, daß schon in der Mitte des 17. Jahrh. auf katholischem und auf [schottisch-] reformiertem Gebiet je ein großes rein dogmengeschichtliches Werk erscheinen konnte: Dionysius Petavius S.J. (vgl. den A.) De theologicis dogmatibus, Paris 1644—1650, und Forbesius a Corse, Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana, Amsterdam 1645. Über die apologetisch-dogmatischen Schranken kam aber keiner der beiden hinaus, die Stoff-Anordnung folgte bei beiden noch lediglich den locis der Dogmatik. Und von diesen beiden Werken abgesehen, also auf dem ganzen Gebiet des Luthertums, beschränkte sich die dogmengeschichtliche Forschung der orthodoxen Zeit auf die lehrgeschichtlichen Ausführungen in der zumeist sehr stiefmütterlich behandelten allgemeinen Kirchengeschichte und auf das geschichtliche Material, das die Dogmatik bei den einzelnen locis für die Zwecke der Polemik und des [auf evangelischem Gebiet auxiliären] patristischen Wahrheitsbeweises zusammentrug. Reiches Material der letztern Art bieten Gerhards loci (Jena 1610—25) und Quenstedts Theologia didactico-polemica (Wittenberg 1685). Erst als der Pietismus (vgl. den A. Gottfried Arnold Bd II S. 122) und die beginnende Aufklärung den Glauben an die absolute Richtigkeit des orthodoxen Systems erschüttert hatten, und daher die Entstehung der Kirchenlehre der an der Erforschung häretischer Gedanken (vgl. die A. Mosheim und Chr. W. F. Walch) inzwischen methodisch erstarkten und (vgl. J. F. Cotta's Ausgabe der Gerhardschen loci mit der editio princeps) inhaltlich erweiterten historischen Bildung selbst ein Problem geworden war, ist die DG, ihrem bisherigen Verflochtensein mit der [allgemeinen Kirchengeschichte und der] Dogmatik entnommen, als besondere Disziplin entstanden. Chr. W. F. Walch, Ernesti, Semler und Planck (vgl. die Litteratur bei b) haben früh und mit Recht als die Väter der Disziplin gegolten. In der Zeit von 1760 ab sieht man sie allmählich entstehen (vgl. die Litteratur bei b), und wäre nicht Münschers Handbuch formal und inhaltlich all seinen Vorgängern so bedeutend überlegen, daß seinem Verfasser deshalb der Ehrentitel des Begründers der Disziplin der DG gebührt, so würde es schwer sein, zu sagen, wer als der erste Bearbeiter der DG zu gelten habe.

2a. Unter den zahlreichen Hand- und Lehrbüchern, die seit Münscher die DG behandelt haben (vgl. die Litteratur bei c und die kritische Besprechung der bis auf Baur einschließlich erschienenen Bücher bei Kling), sind, sehe ich recht, neben der katholischen Dogmengeschichte, die, an die dogmatische Überzeugung von der materialen Identität des Dogmas aller katholischen Jahrhunderte gebunden, nur im Detail gelegentlich der protestantischen Wissenschaft lehrreich sein kann — das gilt namentlich von Bach und von Schwane III und IV — in der Zeit bis F. Nitzsch und A. Harnack (vgl. 2e) vier Hauptgruppen zu unterscheiden, doch so, daß innerhalb derselben wieder Unterabteilungen zu machen sind.

In der ersten Gruppe, die an Münscher anknüpft, ist die DG aufgefaßt als die Geschichte der mancherlei Veränderungen, welche die Gesamtheit der christlichen Glaubenslehren — das Christentum, sofern es Lehre oder Dogma ist, — bis zur Gegenwart hin erfahren hat. Diese Auffassung der DG zeitigte verschiedenartige Resultate je nach der theologischen Stellung der Bearbeiter, und unter diesem Gesichtspunkte glaube ich vier Arten dieser Behandlungsweise der DG unterscheiden zu können. Die erste derselben ist die rationalistisch-„pragmatische" (α), die Münscher selbst in einer durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Sorgfalt ausgezeichneten Weise vertrat. Daß die Dogmen sich sehr oft „verändert" haben, das ist für M. gewiß; und diese Änderungen erscheinen zum Teil so unmotiviert wie der Wechsel der Mode; es fehlt bei aller Gelehrsamkeit an wirklichem Verständnis für die Perioden und die Personen, deren Eigenart dem aufgeklärten Rationalisten heterogen war; zum Zweck der Erklärung der Veränderungen operiert der „Pragmatismus" dieser DG daher oft mit Äußerlichkeiten, deren pragmatische (ursächliche) Bedeutung lediglich [falsch] erraten ist. Neben Münscher ist Lentz ein Vertreter dieser rationalistisch-pragmatischen Methode; auch Bertholdts posthumes Handbuch (vgl. den A. Bertholdt Bd II S. 648, 58) gehört trotz seiner Abhängigkeit von Augusti hierher. Die supranaturalistische Modifikation dieser Methode (β; Münter, Augusti) hat die anstößigen Extravaganzen des Pragmatismus vermieden, in der Menge der Meinungen die kirchlich

legitimen durch ein dem Geiste der Zeit gemäß abgestuftes Wohlwollen ausgezeichnet, hat aber methodisch so gut wie gar nicht über die rationalistische DG hinausgeführt. Wohl aber ist dies da der Fall gewesen, wo Schleiermacher, die Romantik und die Frömmigkeit der Erweckungszeit den Blick für das Bleibende, Gemeinsame, in all den verschiedenen Gestaltungen der Lehre geschärft hatten, — bei Neander und seiner Schule (γ; Hagenbach) und bei Baumgarten-Crusius (δ). Dort (vgl. den A. Neander) bildet den ruhigen Hintergrund für die wechselnden Bilder das sympathische Verständnis für alle Frömmigkeit, die irgendwie als Ausgestaltung des durch Christum gebrachten neuen Lebens gelten kann, hier, bei Baumgarten-Crusius, dem „Historiker des religiösen Geistes", wie ihn Hase genannt hat (vgl. den A. Bd II, 466f.), ein mehr im Sinne von Fries und de Wette (vgl. den A.) zu deutendes Lauschen auf den Geist der Religiosität der Menschen und der Zeiten.

All diesen Dogmengeschichten ist ein Dreifaches gemeinsam. Zunächst (α) das, daß sie zwischen „allgemeiner" und „spezieller" Dogmengeschichte — so schon Augusti —, der „Geschichte der Dogmatik" und der „Geschichte der einzelnen Dogmen", wie Münscher sagt, unterscheiden: im erstern dieser beiden an die Präexistenz der DG in Kirchengeschichte und Dogmatik erinnernden Teile wird die geschichtliche Entwicklung in großen Umrissen dargelegt, im zweiten wird das dogmengeschichtliche Detail im Schema der dogmatischen loci ausgekramt. Sodann (β), daß sie mit einem unklaren Begriff von „Dogmen" operieren. Marheineke sagt (S. 43) nicht ganz mit Unrecht, wenn man Engelhardt ausnimmt, daß die Dogmengeschichten von Münscher bis Baumgarten-Crusius und v. Cölln [und Neander kann man einschließen] einen innern Unterschied des Dogmas von jeglicher Meinung nicht anerkannten, „daß irgend etwas wirklich und faktisch, es sei auch, was es sei, über das Dogma gedacht, gesagt, gelehrt, d. h. gemeint worden, ist hinreichend ihm eine Stelle in der DG zu verschaffen". Und doch hat Münscher die [jeweilig] „herrschende Kirchenlehre", „die kirchlichen Bestimmungen" als das eigentlichste Objekt der DG angesehen, denjenigen privaten oder ketzerischen Meinungen, die sie „auswählend" mit behandelt, mehr oder weniger nur illustrierenden, bezw. die kirchlichen Bestimmungen vorbereitenden Wert zugeschrieben (I², 10f. 67). Es fehlt hier eben an prinzipieller Klarheit. Und das erklärt sich aus der geschichtlichen Situation, aus der die DG geboren wurde: sprach man vom „Dogma", so dachte man primär an die orthodoxe Tradition, welche die Aufklärung abzulösen willens war; als geschichtliche Kritik dieser „Kirchenlehre" ist die DG entstanden; aber man kritisierte u. a. mit dem Argument, daß die Kirchenlehre sich unendlich oft gewandelt habe und suchte so den Rechtsanspruch des Dogmas zu entwurzeln, den man im ersten Ansatz vorausgesetzt hatte, erweiterte den Dogmenbegriff zu Gunsten der aufgeklärten Vorstellungen von Kirchenlehre, welche man selbst hatte. Mit dieser Zuspitzung des Interesses der DG auf die theologische Situation im Protestantismus der Gegenwart und mit den Schwierigkeiten, welche die Lokalmethode schuf, hängt es zusammen, daß (γ) die katholische Lehrentwicklung seit 1517 in allen genannten DGn ungebührlich zurücktritt. — Eine eigentümliche Form der DG innerhalb dieser ersten Gruppe stellt Niedners DG dar. Sie geht mit ihrem Zusammennehmen der Geschichte der Philosophie und Theologie, mit ihrer Unterscheidung der Schullehre und Kirchenlehre und mit manchem Detail ihrer vielfach anregenden, aber unübersichtlichen Konstruktionen einsame Wege, verleugnet doch aber ihre Zugehörigkeit zu dieser ersten Gruppe nicht. Sie hat innerhalb derselben ihre Stellung zwischen Neander und Baumgarten-Crusius, letzterem näher als ersterem.

2b. Die zeitlich zweite Gruppe ist, wenn man, wie billig, ihr Hervortreten von Baurs Monographie über die Versöhnungslehre (1838; vgl. Bd II, 469,11) datiert, diejenige der von Hegel beeinflußten spekulativen Theologen. Der Meister der hier in Betracht kommenden Methode ist F. Ch. Baur, die in sich vollendetste, in ihrer Geschlossenheit imponierende Leistung der Gruppe sein Lehrbuch. Baur (vgl. im Detail Bd II, 479,12ff.) hat von dem Objekt der DG insofern die gleiche Vorstellung wie die in 2a genannten Dogmenhistoriker, als auch er die gesamte Menge der Veränderungen zur Darstellung bringen will, welche das Dogma von der apostolischen Zeit an (inclus.) bis zur Gegenwart hin durchlaufen hat. Aber aus der bunten Mannigfaltigkeit wird hier die nach innern Gesetzen erfolgende Entwicklung eines substantiell sich gleichbleibenden Ganzen. Dogma ist „das absolut Geltende, schlechthin Anzuerkennende" (Lehrb. 2. Aufl. S. 3), der freilich von Baur nicht abgegrenzte, aber als objektive Größe in den Ansatz gebrachte „Inhalt der christlichen Lehre" (ib. 4). Dies Dogma „expliziert sich selbst" im Lauf der Geschichte, „stellt aus sich selbst heraus" die ganze Reihe der Bestimmungen, die in der Geschichte uns entgegentritt. Die DG hat es daher sowohl mit der Vielheit der Dogmen, als mit der Einheit des Dogmas zu thun; der Unterschied in der Einheit und die Einheit im

Unterschiede ist für das Dogma wesentlich (ib. 7). — Für die Entwicklung der Disziplin der DG ist diese Baursche Methode von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung gewesen. Gegenüber der bunten Zerfahrenheit der ältern DG ist hier straffer Zusammenhang; der Gedanke der Entwicklung war, ob er gleich unter Verkennung der Bedeutung der Personen und der Umstände zu einseitig in der Form der „Selbstentwicklung der Idee" aufgefaßt ward, in der starken Betonung, die er hier fand, ebenso neu wie bedeutsam. Auch in formaler Hinsicht schloß dies einen Fortschritt ein. Über die Scheidung einer allgemeinen und einer speziellen DG ist freilich auch Baur nicht hinausgekommen, und die katholische Entwicklung seit 1517 ist auch bei ihm ziemlich unter den Tisch gefallen — teils infolge der in der speziellen DG beibehaltenen Lokalmethode, teils aber auch deshalb, weil die moderne spekulative Dogmatik als die letzte und [relativ] vollkommenste Form des Dogmas erscheint, zwischen DG und Dogmatik daher nur eine fließende Grenze angenommen ist (Lehrb. 2. Aufl. S. 5) —; das aber war auch in formaler Beziehung ein fruchtbarer Gedanke, daß der objektive „Inhalt der christlichen Lehre" als der identische substantielle Inhalt aller Entwicklungsformen des Dogmas angenommen wurde. Diese Annahme mußte je nach den Vorstellungen von dem „substanziellen Inhalt der christlichen Wahrheit" der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der DG eine verschiedene Färbung geben. Marheineke hat ein rechts-hegelsches, orthodoxes Gegenstück zu Baurs DG. liefern können, das den Gedanken der Selbstentwicklung des Dogmas noch viel einseitiger durchführt als Baur, in dem fast völligen Untergehen der geschichtlichen Anordnung in der logischen Gedankenführung den Dogmatiker verrät, aber neben diesen offenbaren Mängeln auch beachtenswerte methodische Besonderheiten aufweist: offenbar unabhängig von Meiers Lehrbuch (vgl. unten) ist die Trennung einer allgemeinen und speziellen DG aufgegeben — die systematische Anordnung des Ganzen hat sie beseitigt —, und infolge schärferer Fassung des Dogmenbegriffs (S. 12: „Nur was zum öffentlichen Lehrbegriff gehört, ist ein wahres und wirkliches Dogma") einerseits, und konservativer Gleichsetzung des substanziellen Gehalts der christlichen Religion mit der „Lehre Jesu und der Apostel" (S. 3) andrerseits ist die DG begrenzt auf die Zeit, die zwischen dem apostolischen Zeitalter und dem Abschluß der kirchlichen Symbolbildung (S. 48) liegt. — Viel weniger als Marheinekes DG ist das anspruchslose, aber mit Recht gerühmte Lehrbuch von F. K. Meier in Gießen (1840) von der Hegelschen Geschichtsbetrachtung beeinflußt: es gehört zwar in die entwicklungsgeschichtliche Gruppe, doch sind die Einseitigkeiten des Gedankens der Selbstentwicklung des Dogmas durch gesunde Nachwirkungen der pragmatischen Methode und durch ein Verständnis für den [im weitern, auch häretische Gemeinschaften einschließenden, Sinne] „kirchlichen" Charakter des Dogmas (§ 2 Anm. 1, 2. Aufl. S. 2) korrigiert. Schon dies zeichnet Meiers Lehrbuch aus. Nicht minder ist bedeutsam, daß hier zuerst in der Litteratur — in den Vorlesungen wird es Marheineke früher gethan haben — die Trennung der allgemeinen und speziellen DG aufgegeben ist, und zwar zu Gunsten nicht der systematischen Anordnung, wie bei Marheineke, sondern zu Gunsten der Übersehbarkeit der geschichtlichen Entwicklung. Dennoch bleibt die Gesamtanschauung Meiers derjenigen Baurs verwandter als die Marheinekes: über Anfangs- und Endpunkt der DG gelten bei Meier die auch von Baur geteilten Voraussetzungen aller ältern Dogmenhistoriker; der katholischen [und griechischen] Entwicklung seit 1517, die Marheineke mehr als Baur, wenn auch gewiß noch nicht genügend, berücksichtigt hat, ist zwar je ein besonderer Paragraph zugewiesen, doch besagt dieser wenig mehr, als daß man auf beiden Gebieten die von den Reformatoren erreichten neuen Erkenntnisse ablehnte. Das von Meier stark — auch in der Verwerfung der Stoffverteilung auf die allgemeine und spezielle DG — abhängige, zugleich stärker von Hegel beeinflußte Buch von Noack (1853) hat in Bezug auf den letzterwähnten Punkt mehr gebracht, m. E. aber nur bewiesen, daß der Versuch auf der einen Fläche der „Entwicklung des Dogmas in der neuern Zeit" die Lehre verschiedener Kirchengruppen zu berücksichtigen auf eine Verbindung der DG mit der komparativen Symbolik hinausläuft.

2c. Zu einer dritten Gruppe, in welcher die DG als historisch-genetische Darstellung des Werdens der Lehrbegriffe der verschiedenen christlichen Kirchen aufgefaßt ist, vereinige ich Engelhardts DG (1839) und Gieselers Vorlesungen. Denn beide Bücher sind von einer Einwirkung der Hegelschen Geschichtsbetrachtung frei und können, trotz der Verwandtschaft des Engelhardtschen Buches mit den unter 2d zu nennenden, des Gieselerschen mit der Gruppe 2a, auch in den beiden andern Gruppen nicht untergebracht werden. Engelhardts DG, die neben offenbaren Mängeln (vgl. Kling XIII, 1131 ff.) auch viele Vorzüge aufweist, hat, auch abgesehen von ihrer besondern Fassung der Aufgabe, Eigentümlichkeiten. Das Schema der allgemeinen und speziellen DG ist in der üblichen Form beiseitgeschoben:

der zu selbstständiger Bedeutung gekommenen Darlegung des Entwicklungsganges folgen in den beiden ersten Büchern Abschnitte, welche der speziellen DG andrer Lehrbücher parallel laufen, nur als zusammenfassende und ergänzende Übersichten (I, 183—353; II, 77 bis 235); die besondere Fassung der Aufgabe tritt im dritten (letzten) Buche hervor: hier wird ohne Scheidung einer allgemeinen und speziellen DG der Abschluß des „Lehrsystems" in der lutherischen, der katholischen und der reformierten Kirche besprochen; eine kurze Vergleichung der Lehrbegriffe (II, 340—49) und ein gleichfalls kurzer Überblick über die dogmatischen Bewegungen in den verschiedenen Kirchen nach Feststellung der Lehrbegriffe (349 bis 379) macht den Schluß. Gieselers DG ist ein Torso; sie behandelt von den vier Perioden, die sie (S. 27) abgrenzt (—324; —726; —1517; „bis auf unsere Zeiten") nur drei, und zweifellos nur deshalb, weil G., der die umständliche Trennung der allgemeinen und speziellen DG beibehielt, im Kolleg nicht weiter kam, nicht aber (wie der Herausgeber p. XXVIII meint) deshalb, weil sich an die 1517 abgebrochene DG „die Symbolik anschließt": dem Nachfolger Plancks ist die Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs ganz gewiß ein von der Symbolik unterscheidbarer Teil der DG gewesen. Dennoch ist G.s Auffassung ganz übersehbar. Von einem scharfgefaßten Begriff vom Dogma ausgehend — „Christliches Dogma ist nicht Lehrmeinung, nicht **sententia doctoris alicujus**, wie seit Döderlein der Ausdruck oft erklärt worden ist, sondern Lehrsatzung ... Die Dogmen einer Kirche sind diejenigen Lehrsätze, welche sie für den wesentlichsten Inhalt des Christentums erklärt, somit der subjektiven Meinungsverschiedenheit entnimmt, und von allen, die ihr anhangen, bekannt haben will" (S. 2) — erklärt G., daß eine vollständige DG die Dogmenentwicklung in allen christlichen Kirchen umfasse (S. 12). Doch hält er es für zweckmäßig, die „unbedeutende" Entwicklung, welche die griechische Kirche nach ihrer Trennung von der römischen, die römische nach ihrer Trennung von der evangelischen erfahren habe, da zu besprechen, wo die Trennung behandelt wird, sodaß also die vierte Periode es lediglich mit den evangelischen Kirchen zu thun hat (ib.). In welcher Form G. die Entwicklung über die symbolische Fixierung der evangelischen Lehrbegriffe „bis auf unsere Zeiten" hinausgeführt hätte, läßt sich nicht angeben.

2d. Die letzte Gruppe der ältern Dogmengeschichten ist die konfessionell-lutherische. Hier ist das Ziel, den Lehrbegriff des Konkordienbuches als Explikation der Offenbarungswahrheit der Schrift zu erweisen. Schon Engelhardts DG und Marheinekes Vorlesungen haben diese konfessionell-lutherische DG vorbereitet; Kliefoths gedankenreiche, aber tief in Hegelsche Einflüsse eingetauchte Einleitung in die DG (1839) zeichnete ihr Programm. In die Erscheinung trat sie mit dem in erster Auflage nur 150 Seiten umspannenden Lehrbuch von Schmid (1860). Kahnis' „Kirchenglaube" unterscheidet sich selbst von einer DG (Vorw. V sq.), doch hat seine Absicht, „in den lutherischen Glaubenslehren ... das Resultat des dogmenhistorischen Prozesses aufzuzeichnen" (lies: aufzuzeigen?) sein Buch trotz vieler formalen Differenzen, zu denen die in einer Dogmatik selbstverständliche Berücksichtigung auch der Zeit nach 1580 gehört, einer ausgeführteren DG nach Schmids Gedanken sehr ähnlich gemacht. Viel enger noch berührt sich nach seiner eigenen Aussage (I¹, 24) mit der Auffassung Schmids diejenige von Thomasius (1874—76; vgl. F. Kattenbusch ThLZ 1878 Sp. 32 ff. und 1891 Sp. 71 ff.). Die Vorzüge seiner durch Umsicht und Übersichtlichkeit ausgezeichneten und einflußreichen DG beruhen auf dem Geschick, mit dem hier Einflüsse der entwicklungsgeschichtlichen Methode und Gedanken Kliefoths — von ihm (S. 65 ff.) stammt der Gedanke der Dogmenkreise (S. 13) mit ihren „Centraldogmen" — verwendet sind, um in e i n e r fortlaufenden geschichtlichen Darlegung die „Entwicklungsgeschichte des kirchlichen (lutherischen) Lehrbegriffs" bis 1580 zu geben. — Wenn in der zweiten Auflage Seeberg auch den Abschluß des Dogmas auf reformiertem und römischem Gebiet in die Behandlung hineingezogen hat (II, 638—746), so bedeutete dies eine Modifikation der Thomasiusschen Auffassung der DG im Sinne der unter 2c besprochenen.

e) Neben diesen vier Gruppen steht — um von der unbedeutenden, alles Charakteristische in kirchlich wohlmeinenden Vermittlungen abschleifenden DG von C. Beck (1848; vgl. ThStK 1852 S. 818 ff.) [und den mir unerreichbaren, zu 2aα oder β gehörigen Arbeiten von Wundemann, Schickedanz und Ruperti] zu schweigen — die unvollendete DG von Nitzsch (vgl. die Anzeige Ritschls, JdTh 1871 S. 191 ff.) und Harnacks Lehrbuch. Nitzsch's DG kann charakterisiert werden als ein mit den Mitteln modernen nachbaurschen kirchengeschichtlichen Wissens unternommener Versuch, sämtlichen von den Dogmenhistorikern der ersten drei Gruppen gegebenen Anregungen, soweit sie kombinierbar waren, zugleich gerecht zu werden: der allein gebliebene erste Band giebt die Entstehungsgeschichte des altkatholischen Lehrbegriffs, N. operiert mit einem engen Begriff von Dogma (S. 6 f.),

und doch ist sein Ziel, „den gegenwärtigen Bestand der christlichen Glaubenslehre" (S. 5) einschließlich der Einwirkungen Schleiermachers (S. 11) verständlich zu machen; die Einseitigkeiten Hegelscher Geschichtskonstruktion sind durch gesunden historischen Realismus ausgeschlossen, und doch sind starke Einflüsse der spekulativen Philosophie unverkennbar (z. B. S. 7); die Trennung einer allgemeinen und speziellen DG ist aufgegeben, und doch wirkt das in der speziellen DG traditionelle Schema der loci im letzten Drittel des Buches (S. 268 ff.) auf die Anordnung deutlich ein. N.s DG ist das reife Schlußresultat der ältern Entwicklung der DG. — Harnacks berühmtes Lehrbuch aber beginnt einen neuen Abschnitt der Geschichte der Disziplin. Freilich fußt auch er auf der ältern Arbeit; vornehmlich sind Nitzsch, Thomasius und Ritschl (Die Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. 1857, und der Aufsatz in den JdTh 1871) auf ihn von Einfluß gewesen. Aber Harnack hat diese Anregungen eigenartig verarbeitet. Epochemachend ist bei Harnack neben der materiellen Erweiterung des dogmengeschichtlichen Wissens, der lebendigen Erfassung der Forschungsobjekte und der infolge des Reichtums der Gesichtspunkte glänzenden und stets anregenden Darstellung m. E. ein Dreifaches: 1) das Aufgeben jeder schematischen Stoffanordnung; die Disposition ist bedingt lediglich durch die Rücksicht auf die genetischen Zusammenhänge und durch das, was 2) zu nennen ist, das Bestreben, die einzelnen Dogmen zunächst als Teile der Gesamtanschauung vom Christentum zu verstehen, in der sie ursprünglich wurzeln; endlich 3) eine dem Verständnis für die „Tenacität" des Dogmas und die innere Logik seiner Entwicklung die Wage haltende Würdigung der zeitgeschichtlichen, zum Teil selbst zufälligen Faktoren, die in der DG wirksam geworden sind. Dies Dreifache sollte der DG künftig unverloren sein. Eine andere Frage ist, ob die Verengerung der Aufgabe der DG, der Harnack das Wort geredet hat, Beifall verdient (vgl. Nr. 3a). Vom altkirchlichen Dogma ausgehend, sieht Harnack als Wesensmerkmal des Dogmas an, was dieses charakterisiert: daß es ein Gefüge normativer und „begrifflich ausgeprägter Lehrsätze" ist, welche [sich mit dem Glauben identifizierend] den Inhalt der christlichen Religion als eine Erkenntnis Gottes, der Welt und der hl. Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsbeweises feststellen" (I², 15). Nun leugnet Harnack zwar nicht (vgl. Grundriß 2. Aufl. S. 1 f.), daß christlicher Glaube eine bestimmte Erkenntnis Gottes, der Welt und des Weltzwecks in sich schließt und von einer Reihe geschichtlicher Überzeugungen unabtrennbar ist. Allein so unabweisbar ihm der Trieb erscheint, diese Erkenntnisse und Überzeugungen zu Glaubenssätzen („Dogmen" im weitern Sinne) auszuprägen, und das Streben, diese in Bezug auf die wissenschaftliche Natur- und Geschichtserkenntnis als wahr zu erweisen, so meint er doch, daß eine normative (im engern Sinn „dogmatische") Fixierung des Inhalts der christlichen Religion in diesem Sinne weder möglich ist, noch für alle Perioden der Kirchengeschichte als wirklich vorhanden behauptet werden kann. In der alten Kirche ist allerdings ein Dogmengefüge dieser Art den Grundzügen nach um 300 vorhanden gewesen, „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums", die möglich wurde, als im Beginn des 3. Jahrhunderts eine Theologie, d. h. eine wissenschaftlich christliche Religionslehre (I², 552), entstanden war, die in apologetischem Bestreben kirchliche Tradition in den Rahmen griechisch-philosophischer Weltanschauung stellte; und in der griechischen Kirche ist dies Dogma in der Zeit bis zum Bilderstreit nach Maßgabe seiner ursprünglichen Konzeption weitergebildet; durch Augustin modifiziert, ist es auch vom abendländischen Katholizismus übernommen und bis zur Gegenwart hin mit gleichartigen Zusätzen vermehrt worden; ja auch im Protestantismus hat es trotz der in der Reformationszeit gemachten Abzüge und andersartigen neuen Ansätze eine, zwar brüchige, aber durch die Betonung der Lehre formell sogar verstärkte Geltung behalten. Dennoch ist dies „dogmatische Christentum" gegenwärtig faktisch antiquiert: in der griechischen Kirche, weil ihr Dogma nur ein Petrefakt der ersten 8 Jahrhunderte der Kirche ist, während sie im Kultus lebt; im Katholizismus, weil hier der Gehorsam gegen die Rechtsordnung der Kirche die Annahme des Dogmas auf die zweite Stufe rückt; im Protestantismus, weil die neuen Gedanken der Reformation prinzipiell über das alte, dogmatische Christentum hinausgeführt, die Revision der Dogmen für immer auf die Tagesordnung gesetzt haben. Die Dogmengeschichte hat daher nach Harnack darzustellen: I. die Entstehung einer kirchlichen Theologie und im Zusammenhang damit die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Bd I), IIa die Weiterentwickelung des Dogmas im Orient bis 787 (Bd II), IIb „die abendländische Entwickelung des Dogmas unter dem Einfluß des Christentums Augustins und der Politik des römischen Stuhles", IIc „den dreifachen Ausgang des Dogmas" im tridentinisch-vatikanischen Katholizismus, in der Kritik der humanistischen Aufklärung, d. i. im Socinianismus, und in den Kirchen der Reformation

(Bd III). Harnacks Dogmengeschichte verfolgt demnach die griechische Entwickelung bis 787, die römisch-katholische bis zur Gegenwart, den Protestantismus aber berührt sie nur soweit, daß „die mit Widersprüchen behaftete ursprüngliche Position der Reformatoren in Bezug auf die Kirchenlehre ermittelt" wird (I³, 6). Die „zur dogmengeschichtlichen Entwicklung sich disparat verhaltende" Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs wird von Harnack einer besonderen Disziplin der Kirchengeschichte zugewiesen. — Die Lehrbücher nach Harnack, der Leitfaden des Unterzeichneten und Seebergs DG, haben trotz weitgehender materialer und formaler Abhängigkeit von Harnack die von ihm befürwortete Auffassung der Aufgabe der DG sich nicht angeeignet; beide haben zurückgegriffen auf die oben unter 2c erwähnte Auffassung der DG und unterscheiden sich dabei — abgesehen davon, daß Seebergs Buch, zumal der eben erschienene zweite Band, interessanter geschrieben und wirklich „lesbar" ist — nur so, daß Seeberg der unter 2d erwähnten Gruppe etwas näher steht und im ersten Bande nicht so ausdrücklich wie der Unterzeichnete bemüht ist, innerhalb der Entwicklung des Dogmas auch die Einzelgestalten der einflußreichen Väter möglichst deutlich erkennbar zu machen.

3a. Fragen wir nun, wie auf Grund dieser hundertjährigen Geschichte der DG über ihren Begriff und ihre Aufgabe, ihre Methode, ihren Ausgangs- und Endpunkt zu urteilen ist, so kann ich hier natürlich nur meine Antwort auf diese Fragen vertreten, muß auch der Auseinandersetzung mit andern enge Grenzen setzen. Die hervorragende Bedeutung des Harnackschen Buches nötigt zuerst zu einer Stellungnahme zu seiner Bestimmung der Aufgabe der DG. Ich habe in meinem Leitfaden (S. 6) Harnacks Auffassung der DG als „nur individuell berechtigt" bezeichnet, das heißt nicht „als willkürlich" (Stange 46): „das Dogma" ist für Harnack nicht ein Genusbegriff (vgl. I³, 23), sondern „das bestimmte Dogma, das sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat" (ib.), fast mehr noch Individuum als „Spezies" (ib.). Daß dies altkirchliche Dogma in seiner vom Glauben des Individuums gänzlich absehenden Objektivität anderer Art ist, als jede evangelische Glaubenslehre, die diesen Namen verdient, während das römische Dogma diesen rein-objektiven Charakter noch heute trägt, — wer möchte das leugnen? Es ist daher gewiß eine lehrreiche Aufgabe, die Entstehung dieses Dogmas darzulegen und seine Weiterentwicklung zu verfolgen, bis es durch andersartige Neubildungen abgelöst wird, oder, wo es eine gleichartige Fortsetzung gefunden hat, bis zur Gegenwart hinab geleitet ist. Da es nun ein Dogma über den Begriff des Dogmas nicht giebt, so wird niemand Harnack deshalb Unklarheiten u. dgl. vorwerfen können, weil er seine Geschichte des altkirchlichen Dogmas unter dem Titel „Dogmengeschichte" publiziert hat. Was Harnack unter Dogma überhaupt und unter dem Dogma, das er behandelt, versteht, ist bei ihm und, wie ich glaube, auch im Obigen hinreichend erkennbar. Eine andere Frage ist, ob das Interesse, das die Theologie an der Dogmengeschichte hat, an diesem speziellen Begriff von Dogma oder an dem „Genusbegriff" haftet. Mir scheint das letztere nach Ausweis der Geschichte der DG und auf Grund praktischer Erwägungen zweifellos.

3b. Doch was ist nun dieser Genusbegriff? Ist Dogma das Gefüge der jeweilig in der Kirche vorhandenen dogmatischen Lehren, die als [wissenschaftliche] Ausprägung des Glaubens trotz ihrer Wandelbarkeit an dem Anspruch auf Anerkennung teilnehmen, den die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens erhebt? oder sind Dogmen nur die kirchlich als verbindlich anerkannten Glaubenssätze? Im erstern Falle wäre die DG mit einer von den Formalien der systematischen Anordnung als solchen absehenden Geschichte der Theologie (im engern Sinne) identisch, im letztern Falle von ihr zu unterscheiden. Daß die DG im erstern Sinne behandelt worden ist, ist zweifellos. Das Recht, eine solche Geschichte der christlichen Theologie „Dogmengeschichte" zu nennen, wird man daher niemandem bestreiten können. Es giebt eben kein Prägemonopol für wissenschaftliche Termini. Aber es fragt sich, ob jene erstere Terminologie mehr als „individuelle Berechtigung" hat. Die Geschichte der Disziplin der DG, sachliche und praktische Erwägungen, empfehlen die zweite. Stange freilich hat (S. 21 ff.) bei Harnack, Kaftan, dem Unterzeichneten und den „konfessionellen" Theologen unseres Jahrhunderts in dieser (zweiten) Fassung des Begriffs Dogma eine unberechtigte „Modifikation" des Begriffs gesehen und den Sprachgebrauch der ältern DG und Dogmatik dabei für die erstere Begriffsbestimmung in Anspruch genommen. Allein mit sehr geringem Recht. Freilich hat die lutherische Orthodoxie, weil sie ihre Theologie mit der offiziellen Kirchenlehre verwechselte, bezw. weil sie alles, was sie der in allem Detail unfehlbaren Schrift entnahm, für offizielle Kirchenlehre hielt, zwischen Dogma und dem, was sie als dogmatische Wahrheit ansah, nicht unterschieden (vgl. z. B. Hollaz, Examen proleg. quaestio 27 ed. v. Krakevitz, Leipzig 1741 p. 60:

nullus liber symbolicus omnia et singula dogmata fidei . . . complectitur), ja gelegentlich hat sie den bei ihr überhaupt hinter andern Terminis, vornehmlich dem der articuli fidei, zurücktretenden Terminus Dogma in noch weiterm Sinne gebraucht (vgl. z. B. Hollaz l. c. qu. 23 p. 54: extrafundamentalia dogmata); freilich ist in Opposition zur Orthodoxie die ältere DG trotz Münschers Absicht, die „kirchlichen Bestimmungen" zu verfolgen, zur Anwendung eines weitern Dogmenbegriffs gekommen. Aber selbst in den Anfängen der DG, 1798, hat Ziegler (vgl. die Litteratur bei d) die von Stange angefochtene Fassung des Dogmenbegriffs so entschieden vertreten, daß er (S. 340) meinte, das Ende für die Entwicklung der Dogmen sei ihre kirchliche Sanktion. Und daß im Laufe der Geschichte der DG die Erkenntnis, daß das Dogma kirchlich-autoritative Lehre sei, in wachsendem Maße und nicht erst neuerdings sich geltend gemacht hat, wird oben ersichtlich sein. Mittelstellungen fehlen freilich auch nicht (z. B. bei Baur, Meier, Hagenbach, Nitzsch); allein schon innerhalb der Geschichte der DG ist an [Ziegler] Marheineke, Engelhardt und Gieseler ersichtlich, daß die angebliche „Einschränkung" des Begriffs „Dogma" nicht erst den „Konfessionellen" und den „Ritschlianern" nachgesagt werden darf. Und zu den Dogmatikern, die, ohne in ihrer Dogmatik an die historische Form des Dogmas sich zu binden, dennoch den Dogmenbegriff in seinem eigentlichen oder „herkömmlichen" Sinne (vgl. Lobstein, Einleitung in die evangel. Dogmatik, Freiburg 1897 S. 7 ff.) auf die mit kirchlicher Autorität bekleideten Glaubenssätze einschränken, gehören nicht nur die Neueren, wie Kaftan und Lobstein, sondern u. a. auch Strauß (der christl. Glaube I, 71), Rothe (Zur Dogm. 1869 S. 2—13), Biedermann (Christl. Dogm. I², 1884 S. 2—5) und Lipsius (Lehrbuch § 4, 3. Aufl. S. 5; vgl. auch K. J. Nitzsch, System 5. Aufl. S. 50—53). Lipsius' Definition („Kirchlich festgestellte, mit normativem Ansehen für die Kirchenglieder bezeichnete Lehre") ist durch Brockhaus' Konversationslexikon (A. Dogmatik, 14. Aufl. V, 385, vgl. L.s Dogmatik 3. Aufl. S. 880) in das allgemeine Wissen hinübergeführt; ich durfte die in meinem Leitfaden gegebene, mit der Gieselers (DG S. 2) sich fast deckende Definition: „Dogmen sind diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern, oder wenigstens von ihren Lehrern, ausdrücklich fordert" als „vulgär" bezeichnen. Und wenn man nicht an dem Worte Dogma hängt, sondern die Sache auch in synonymen Worten (doctrina, articuli fidei, regula u. a.) wieder erkennt, so ist die Unterscheidung zwischen Dogma und erlaubter individueller Meinung in der Christenheit nachweisbar zum mindesten seit den ersten Anfängen der altkatholischen Kirche. Die praescriptio novitatis gilt also dem, der anders definiert. — Dennoch sollen auch sachliche Gründe zu Gunsten der vulgären Begriffsbestimmung nicht unerwähnt bleiben. Das credere, das allein das Christsein begründet, führt mit Notwendigkeit (vgl. auch Stange S. 76 ff.) zu einer Auseinandersetzung der aus dem Glauben sich ergebenden Welt- und Geschichtsbetrachtung mit dem sonstigen Bewußtseinsinhalt. So entstehen individuell verschiedene Auffassungen der christlichen Wahrheit. Jede „Kirche" aber bedarf, wenn sie den Aufgaben, die sie als communio sanctorum und mater fidelium hat, für diese ihre kultischen und pädagogischen Aufgaben eine den subjektiven Meinungsverschiedenheiten entnommene forma confessionis et doctrinae. Das ist das Dogma. Und, wenn auch, wo evangelisches Christentum wirklich verstanden wird, von einer unfehlbaren Lehrformel nicht die Rede sein kann, so ist doch m. E. auch auf evangelischem Gebiet eine Lehrnorm nur durch [evangelisch-freie] Anknüpfung an den symbolisch-fixierten Lehrbegriff der Ursprungszeit des Protestantismus zu gewinnen. Übrigens braucht das „Dogma" nicht stets durch Synoden oder Symbole fixiert zu sein; seine Geltung kann anders bedingt sein. Auf katholischem Gebiet ist vieles Dogma, was nicht dogma declaratum ist; ebenso m. E. [trotz A. Kuyper Encyclopädie III, Amsterdam 1894 S. 379 f.] auf reformiertem Gebiet. Nur auf dem Gebiet der Lehrkirche *κατ' ἐξοχήν*, auf dem Gebiet des Luthertums, giebt es m. E., obwohl die Orthodoxie anders urteilte (vgl. oben Hollaz), kein Dogma ohne symbolische Deklaration. Freilich ist die Notwendigkeit der Dogmen in diesem Sinne eine „sekundäre" (Stange S. 75 Anm.); selbst eine vom Glauben mit innerer Notwendigkeit eingeschlossene Behauptung einer Thatsache (z. B. des *ἀνέστη ἐκ νεκρῶν*) wird zum „Dogma" erst infolge einer die Unumgänglichkeit dieser Annahme feststellenden, dem Glauben gegenüber sekundären, irgendwie theologisch gearteten Reflexion. Allein schädigt dieser „sekundäre" Charakter die Bedeutung des Dogmas? „Primäre" Notwendigkeit hat doch nur der Glaube. — Endlich empfehlen praktische Erwägungen die vulgäre Fassung des Begriffes Dogma. Freilich hat auch die Geschichte der Theologie (im engern Sinne) ihre große praktische Bedeutung. Allein so lange es in den evangelischen Kirchen einen kirchlichen Lehrbegriff giebt, auf den die Ordinanden verpflichtet

werden, wird die Geschichte des „Dogmas" praktisch wichtiger sein, als die Geschichte der Theologie. Und beide schließen sich ja nicht aus. Da Dogma und Theologie sich gegenseitig bedingen — zumeist ist ersteres Produkt der letztern; doch kommt auch das Umgekehrte vor —, fällt bei der grundlegenden Bedeutung der altkirchlichen und der reformatorischen Theologie in diesen Perioden die DG mit einer unter bestimmten Gesichtspunkt gestellten Geschichte der Theologie fast zusammen. Im Mittelalter ist die Geschichte der Theologie ein gewaltiger Strom, aus dem die DG nur wenige Kristallisationsprodukte herauszusuchen hat. Wie die Geschichte der neueren protestantischen Theologie zur DG steht, wird unten (Nr. 5) zu erörtern sein. — Ich bleibe nach alledem dabei: die DG ist die Geschichte [der Entstehung, Entwicklung und eventuellen Veränderung] des kirchlichen Lehrbegriffs in der Christenheit, bezw. in ihren verschiedenen Teilkirchen, und freue mich, für diese mit der Seebergs zusammentreffende Begriffs- und Aufgabebestimmung auch die Zustimmung Heinricis (Theol. Encyklopädie § 49 S. 172 ff.) gefunden zu haben.

4. Über die Methode der DG sind kurze Bemerkungen kaum nützlich, lange Ausführungen hier nicht möglich. Es wird auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen, wenn man sagt, die für die DG erforderte Methode sei die historische in einer dem besondern Objekt entsprechenden, theologisches Verständnis des Christentums voraussetzenden Modifikation. Doch beginnen die Differenzen, sobald man näher auf die Frage eingeht, was historische Methode sei. Hier (Bernouilli) hält man den neuern Dogmenhistorikern entgegen, auf die Höhe wahrhaft historischer Behandlung des Stoffes würden sie erst gelangen bei „religionsgeschichtlicher" Betrachtung; dort (Stange) stellt man unter Zurückgreifen auf Baur als Ideal eine „ideengeschichtliche" (S. 63 vgl. S. 9 f.) Behandlung der Geschichte hin, die das Loben und Tadeln verlernt, indem sie alles Gewordene als Vorbedingung des Nachfolgenden würdigt. Demgegenüber kann ich hier meine Gedanken nur „wie Axiome hinpflanzen". Geschichte schreibt man stets nur von einem „Standpunkt" aus. Die Frage, ob die Höhe religionsgeschichtlicher Indifferenz gegenüber allen einzelnen Religionen, oder ein Stehen im evangelischen Glauben der richtige Standpunkt sei, kann nicht im Rahmen methodologischer Erörterungen erledigt werden. Über die rein „ideengeschichtliche" Auffassung der geschichtlichen Entwicklung aber hat m. E. schon die Geschichte gerichtet (vgl. Harnack DG I³, 13 f.); und wo „zufällige", d. h. im Gegensatz zur innern Notwendigkeit wirkende, Faktoren thätig sind, ist die Handhabung von Werturteilen nur ein Zeichen der Anteilnahme. Und sie ist um so berechtigter, je offener sie auftritt. Gefährlich ist sie nur da, wo sie, in den Mantel der „Objektivität" gehüllt, sich einschleicht. Das aber thut sie, wenn sie nicht offen auftritt. Denn über seinen Schatten kann auch ein Systematiker nicht springen. Entwickelte er die Geschichte der neueren Theologie rein „ideengeschichtlich", so, wie er es für die DG als „Hilfswissenschaft der Dogmatik" für nötig hält: Auswahl und Anordnung würde bedingt sein durch seine Fähigkeit, zu sehen, d. h. durch seine Dogmatik. Das hat auch die Zeit bewiesen, in der man den beglückenden Traum träumte, in der Geschichte die Selbstentwicklung der Idee aufweisen zu können. — Mir scheinen für die DG wertvolle methodologische Erkenntnisse in demjenigen gewonnen zu sein, was oben als epochemachend an Harnacks DG hervorgehoben ist. Sehr beachtenswerte Winke finden sich auch bei Wrede, Über Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentl. Theol. (Göttingen 1897), sobald man das hier Ausgeführte auf die DG. anwendet.

5. Eng verflochten mit dem in Nr. 3 und 4 Behandelten ist die viel erörterte Frage über den Ausgangs- und Endpunkt der DG. Die Geschichte der DG lehrt hier nur Eines, das freilich nicht genug betont werden kann, dies nämlich, daß diese Fragen, die jetzt zu Fragen der theologischen Richtung scheinen gemacht werden zu sollen, ursprünglich rein methodologische waren: Lange, Gieseler u. a. haben die Lehre Jesu mitbehandelt, Baur selbst schloß sie aus; das apostolische Zeitalter ist von der Mehrzahl der Dogmenhistoriker, wenigstens andeutungsweise, mit berücksichtigt worden, aber selbst der Rationalist Ziegler sagte: „Man will in der DG nicht wissen, was Jesus und die Apostel gelehrt haben, denn die Untersuchung hierüber gehört für ganz andere Richterstühle theologischer Wissenschaften, für die Exegese und Dogmatik; sondern man will wissen, was für Lehren die Kirche in dem Religionsvortrag Jesu und der Apostel gefunden, daraus aufgenommen und verändert hat" (S. 337, vgl. was folgt). Und nicht nur die „Konfessionellen", auch Engelhardt [Gieseler] und schon Ziegler (S. 340) haben es empfohlen, die Entwicklung nur bis zu den letzten symbolischen Fixierungen zu führen. Man sollte daher aufhören, diese Fragen mit Schlagwörtern des theologischen Parteikampfes entscheiden zu wollen. — Gegenüber dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie (vgl. oben Bd III,

17, 21 ff.) und gegenüber dem der Geschichte der neueren protestantischen Theologie ist die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Lehrbegriffe in der günstigen Lage, daß ihr Betrieb, soweit es um die Feststellung des Thatsächlichen sich handelt, relativ unabhängig ist von der dogmatischen Stellung desjenigen, der sie bearbeitet. Schon um diesen Vorteil zu wahren, empfiehlt es sich, die DG unverworren zu lassen mit den Gegensätzen, die auf jenen beiden Gebieten notwendigerweise hervortreten. Doch auch sachliche Gründe sprechen m. E. dafür. Freilich wenn es möglich wäre, eine Geschichte der urchristlichen Theologie bis ca. 180 zu schreiben, in welcher der Paulinismus und die johanneische Theologie genetisch erklärt würden, so ließe sich über den Vorschlag Wredes und Krügers (das Dogma vom NT, Gießener Universitätsprogramm 1896) debattieren, eine solche Geschichte der urchristlichen Theologie als ersten Teil der DG [selbstständig] zu behandeln. Solange aber diese Möglichkeit bestritten ist, hat man um so mehr Grund, den wissenschaftlichen Streit hierüber der Neutestamentlichen Theologie zu überlassen, je weniger es geleugnet werden kann, daß an das Echo, das die mündliche apostolische Predigt fand, eine neue Entwicklungsreihe anknüpft, innerhalb deren das allmähliche Wirksamwerden neutestamentlicher Schriften ebenso erkennbar ist, als ihre Genesis innerhalb dieser Entwicklung rätselhaft bleibt. Das Richtige für die DG scheint mir daher zu sein, daß sie bei dem Gemeinglauben des nachapostolischen Zeitalters in einer Weise einsetzt, die den kontroversen Fragen der Neutestamentlichen Theologie möglichst ausweicht. Wie dies, besser als in meinem Leitfaden, geschehen kann, und weshalb es jetzt in einem höhern Grade möglich ist, als früher, habe ich oben Bd III, 17, 21 ff. angedeutet. Noch über die apostolische Predigt auf die Verkündigung Jesu selbst zurückzugreifen, ist m. E. für die DG vollends unzweckmäßig. Denn wenn auch die apostolische Predigt von Jesu an seine Verkündigung angeknüpft hat, so erklärt sie sich doch nur unvollständig aus ihr: der mit den Mitteln sonstiger geschichtlicher Arbeit nicht ableitbare apostolische Glaube an Jesu Erhöhung ist für die Eigenart der apostolischen Verkündigung ebenso wichtig als die Predigt Jesu. Trotzdem allein Jesu Predigt als Maßstab des Urteilens hinstellen (Krüger), heißt die eigne Dogmatik zum Kriterium der DG machen. Und den Fanatikern der Objektivität ist auch so nicht genügt. Denn unter den nichttheologischen Historikern würde Krügers Postulat, der Dogmenhistoriker müsse das Petrusbekenntnis (Mt 16, 16) teilen (S. 24), mannigfach auch nur als ein „Rest theologischer Borniertheit“ angesehen werden.

Sehr viel einfacher liegt die Frage nach dem Endpunkt. Denn daß die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht im Kloster Bergen (1577) oder auf der Westminstersynode (1648) zum Stillstande gekommen ist, ist zweifellos (Krüger S. 15); und daß eine Behandlung der neueren Zeit für die Bildung unserer jungen Theologen, für das Verständnis der Dogmatik dringend erwünscht ist, ist sicher nicht nur Stanges Überzeugung. Aber wenn man von einer andern Auffassung der DG aus dagegen polemisiert, daß diejenigen Dogmenhistoriker, denen die DG die Geschichte der Lehrbegriffe ist, die „Dogmengeschichte“ bei der Fixierung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre abbrechen, so polemisiert man aneinander vorbei, streitet um Worte. Eine DG, die nichts anders sein will als eine Geschichte der Theologie, kann und muß natürlich bis zur Gegenwart fortgeführt werden, wenn auch der Meister noch gefunden werden muß, der dies für die ganze christliche Kirche (Rom, England und Amerika eingeschlossen) leisten wird; eine DG aber, die Geschichte der Lehrbegriffe sein will, darf und muß von 1577, bezw. 1648 ab, die Fortführung ihrer Arbeit der — freilich sehr notwendigen, aber doch deshalb noch nicht mit der DG zusammenzunehmenden — Geschichte der protestantischen Theologie überlassen. Denn wenn man nicht, wie einst die Rationalisten und die Hegelianer, seine Dogmatik als diejenige Auffassung der christlichen Wahrheit ansehen will, die verdiente dogmatisiert zu werden, so fehlt m. E. für die Zeit seit 1577 (bezw. 1648) die Möglichkeit, die Geschichte der Theologie unter dem Gesichtspunkt und nach dem Maßstabe der Auswahl zu behandeln, der einer Dogmengeschichte im Unterschied von einer Geschichte der Theologie ihren eigentümlichen Charakter giebt.

6. Was endlich das Verhältnis der DG zu andern Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie anlangt, so ist hier m. E. nur ein Zwiefaches einer Diskussion wert: das Verhältnis der DG zur Symbolik und zur Kirchengeschichte. Doch wird das erstere zweckmäßiger in dem A. Symbolik seine Besprechung finden, und bei dem Zweiten liegt die Schwierigkeit nicht in der theoretischen Bestimmung des Verhältnisses der beiden Disziplinen — daß die DG ein Teil der Kirchengeschichte ist, ist zweifellos —, sondern in der praktischen Gestaltung der akademischen Vorlesung über Kirchengeschichte. Daß wir die

KG von dem dogmengeschichtlichen Stoffe mehr entlasten müssen, als es in den neuesten Lehrbüchern der Kirchengeschichte von K. Müller und Möller-v. Schubert geschehen ist, wird niemand verkennen, der einmal Kirchengeschichte I und DG nebeneinander gelesen hat. Doch falls dies pium desiderium in dieser Encyklopädie näher ausgeführt oder ein Weg für seine Erfüllung aufgezeigt werden soll, so ist der A. Kirchengeschichte dafür der gewiesene Ort. **Loofs.**

Doketen. — Litteratur. E. W. Möller, Gesch. d. Kosmologie, Halle 1860, 323—335; G. Salmon, Art. Docetae in DchrB 1, 1877, 865—867; ders., the Cross-References in the Philosophumena in: Hermathena 5, 1885, 389—492; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte d. Urchristentums, Leipz. 1884, 546—550; H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts, in Texte u. Unterss. 6, 3. H., Leipzig 1890, pass.

Unter Doketen versteht man gemeinhin die Anhänger des Doketismus, d. h. derjenigen Theorie, welche die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Erscheinung Christi bedingungsweise oder völlig leugnet. Doketismus ist also nicht Lehre einer bestimmten Sekte, sondern eine seit den Zeiten von 1 Jo 4, 2; 2 Jo 7; Ign. Smyrn. 24 allgemeine und nicht auf den Gnostizismus beschränkte häretische Richtung der Christologie. Die Bezeichnung *Δοκηταί* (*Δοκιταί*) als allgemeine Kategorie findet sich jedoch erst bei Theodoret. Ep. 82 (MSG 83, 1264: *οἱ γὰρ τὴν Μαρκίωνος καὶ Βαλεντίνου καὶ Μάνητος καὶ τῶν ἄλλων Δοκιτῶν αἵρεσιν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀνανεούμενοι*), während die älteren Ketzerbestreiter zwar die Sache kennen, die betreffenden Häretiker aber nicht unter die allgemeine Kategorie der Doketen subsummieren. Doketen, als besondere Sekte gedacht, begegnen uns bei Clemens von Alexandrien, Serapion von Antiochien und Hippolyt. Clemens (Strom. 7, 17, 108) behauptet von seinen *Δοκιταί*, daß sie den Namen von ihren eigentümlichen Lehren hätten, verrät aber nicht, worin diese Lehren bestanden. An anderer Stelle (3, 13, 91) macht er den Julius Cassianus zum *ἐξάρχων τῆς δοκήσεως* und bezeichnet ihn 3, 13, 92 (s. Th. Zahn, Forschungen u. s. w, 1, 285, Nr. 1) als früheren Schüler Valentins (vgl. auch Theodoret. Haer. fab. 2, 8 MSG 83, 357: *Κασσιανός*). Die Bruchstücke aber, die er aus einer Schrift dieses Mannes *περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* mitteilt (3, 13, 91—94; 14, 95), sind lediglich „enkratitischen" Inhalts und gestatten keine sicheren Schlüsse auf die Christologie des Autors; erst Hieronymus (Comm. in Ep. Gal. 6, 8 MSL 26, 460) behauptet, daß er von einer putativa caro Christi gesprochen habe. Ob zu den *Δοκιταί* des Clemens die von Serapion bei Euseb H. E. 6, 12 erwähnten *Δοκηταί* in Beziehung zu setzen sind, bleibt ungewiß. Da bei diesen Doketen das Petrusevangelium in Gebrauch war, die Christologie dieses Evangeliums aber der valentinianischen nahe verwandt zu sein scheint, so mögen diese Sektierer, die ihren Namen übrigens von den Gegnern erhalten haben (Eus. 6, 12, 6: *οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν*), Valentinianer gewesen sein.

Anders die von Hippolyt in den Philosophumena (VIII, 8—11; vgl. X, 16 ed. Duncker p. 412—424; 518 ff.) ausführlich geschilderte Sekte der *Δοκηταί*. Da diese sich selbst so genannt haben (p. 412, 27: *οἵγε ἑαυτοὺς Δοκητὰς ἀπεκάλεσαν*, vgl. 424, 93), so dürfte die Beziehung des Namens auf eine „doketische" Christologie ausgeschlossen sein. Was freilich der Name bedeuten sollte, ist aus Hippolyts Bericht nicht mehr zu ersehen, und Vermutungen müssig. Überhaupt aber kann zweifelhaft sein, wie weit Hippolyts Referat über die Lehre der Sekte der geschichtlichen Wahrheit entspricht. Seit Salmon und Stähelin die auffallende Verwandtschaft einer größeren Anzahl von Berichten in den Philosophumena unter einander zur Grundlage einer einschneidenden Kritik gemacht haben und Stähelin insbesondere die engen Beziehungen zwischen dem Bericht über die Doketen und denen über die Naassener, Sethianer, Simon und Basilides dargethan hat, ist das Vertrauen in die unbedingte Glaubwürdigkeit der Quellen Hippolyts stark erschüttert worden. Zwar mag gerade die Relation über die D. ziemlich intakt geblieben sein (Stäh. 95); doch wird man Anstand nehmen müssen, der Meinung Möllers (324) beizutreten, wonach das unter dem Namen der D. von H. Mitgeteilte besonders geeignet sein soll, „den Übergang von jener kosmogonisch-pantheistischen Gnosis der Naassener und Simonianer zur valentinianischen Gnosis, deren Einfluß dieses System bereits in sich aufgenommen hat, zu vergegenwärtigen". Zu Grunde liegt, wie bei jenen Systemen, doch noch deutlicher, der Gedanke, den göttlichen Werdeprozeß zu schildern, „die Geschichte des an sich ewig gleichbleibenden, aber in die Materie sich bannen lassenden und daraus als Frucht sich zurücknehmenden Geistes Gottes" (Stäh. 32). Das Urprinzip (*ἡ πρώτη ἀρχή*) erscheint hier unter dem Bilde des Samenkorns der Feige (in Anlehnung

an Mt 21, 19. 20 und Lc 13, 6. 7), aus welchem sich der Weltbaum mit Blatt und Frucht entfaltet. Aus der ersten ἀρχή entstehen drei, wiederum als ἀρχαί bezeichnete Aeonen (vgl. Dt 5, 19 [22]). Nachdem diese drei, die für alles Gewordene ausreichenden Prinzipien sich zu der Gesamtzahl von 30 mannweiblichen Äonen ausgewachsen haben, kommen sie in dem mittleren Äon zusammen und bringen ein *γέννημα κοινὸν ἐκ παρθένου μιᾶς* hervor, *τὸν ἐν μεσότητι Μαρίας* (?) *σωτῆρα πάντων*, auch als *παῖς μονογενής* bezeichnet. So stand die intelligible Natur (*ἡ νοητὴ φύσις*) geschmückt und bedürfnislos da (*κεκόσμητο ἀνενδεής*), lauter Licht, in sich beschließend die *ἀπείρους ἰδέας ζώων τῶν ἐκεῖ πολυποικίλων*. Da nun dieses Licht in das Chaos hinabschien, wurde es dem Gewordenen zur Ursache, indem es die ewigen Ideen abdrückte (*ἀπεμάξατο*) in das Gestaltete. Der dritte Äon aber, der die Macht der Finsternis kannte und die Arglosigkeit (*ἀφελότης* p. 520, 62) des Lichtes, fürchtete, daß die lichtstrahlenden Abdrücke (*φωτεινοὶ χαρακτῆρες*) von der Finsterniß herabgezogen werden möchten. So schuf er ein *στερέωμα* (Gen 1, 4. 5), um Beides auseinanderzuhalten. Er selbst aber drückte sich ab als lebendiges Feuer, woraus der große Archon entstand (Gen 1, 1), der feurige Gott, der aus dem Dornbusch sprach (Ex 3, 2). Dieser Gott, der kein selbstständiges Wesen hat (*ἀνυπόστατος*) und Finsternis ist (*σκότος ἔχων τὴν οὐσίαν*), hat die Ideen in die Leiber gebannt und läßt die erkalteten darin als Seelen wandern. Erst mit dem Erscheinen des Erlösers endigt diese Seelenwanderung, und nun wird der Glaube verkündigt zur Vergebung der Sünden (*ἀπὸ δὲ τοῦ σωτῆρος μετενσωμάτωσις πέπαυται· πίστις δὲ κηρύσσεται εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*). Der eingeborene Sohn kam herab: *ἀφανὴς ἄγνωστος ἄδοξος ἀπιστούμενος*; er zog die äußerste Finsternis, das Fleisch an und ward von der Maria geboren. Im Jordanwasser empfing er den Siegelabdruck (*τύπος καὶ σφράγισμα*) des aus der Jungfrau geborenen Leibes, damit seine Seele, nach Ablegung des vom Archon geschaffenen Leibes ans Kreuz geheftet, nicht nackt erfunden werde, sondern anziehen könne das im Taufwasser geprägte *σῶμα ἀντὶ τῆς σαρκὸς ἐκείνης* (Jo 3, 5. 6). Die Menschenseelen, alle irgendwie mit Jesus verwandt, mühen sich um ihn in verschiedener Weise. So vermögen die verschiedenen Sekten nur ihren eigenen Jesus zu erkennen (*ἐκ μέρους*), in ihm sehen sie den Blutsverwandten, den echten Bruder; die anderen gelten als unecht. Den ganzen Jesus kennen nur die Doketen.

G. Krüger.

Doketismus s. S. 764, 12ff. u. d. Art. Gnosis.

Doktrinarier (Väter der christl. Lehre). — Helyot, Hist. des ordres etc. IV, 232—252; Henrion-Fehr, Mönchsorden II, 244—247; Heimbucher, Orden u. Kongr. d. kath. K. II, 338—341. — Biographien von César de Bus von Jacques de Beauvais (franz., Paris 1645), von P. du Mas (desgl., 1703), von Chamoux (desgl., Carpentras 1864). — Satzungen und Regeln der Gesellschaft der Schulen christl. Lehre vom h. Karl Borromäus, deutsch hsg. von J. A. Keller, Paderborn 1893. Constituzioni della Congreg. de' Padri della dottr. cr. raccolta dal Padre G. B. Serafini Doricietto, Rom. 1604. Constitutiones saecularium presbyteriorum doctr. christianae, Rom. 1857.

Doktrinarier. Unter dem Namen Società della dottrina cristiana stiftete 1562 der Mailänder Marco de Sadis Cusani in der Kirche San Apollinare zu Rom einen Verein von Priestern und Laien zum Zweck der Unterweisung des Volkes in den katholischen Glaubenslehren. Die schon von Pius IV. durch Ablaßverwilligung für die Beitretenden geförderte Bruderschaft begann seit Gregor XIII. — teils infolge einer Ablaßbulle dieses Papstes vom 30. Oktober 1572, teils infolge der vom Erzbischof Borromeo von Mailand ihm erteilten Satzungen (vgl. oben) — auch in Oberitalien, Deutschland, Österreich &c. sich auszubreiten. Zu einer geistlichen Kongregation fortgebildet wurde der römische Zweig des Vereins seit dem letzten Pontifikatsjahre Gregors XIII., wo Cusani die Priesterweihe empfing und die unter ihm stehenden Chierici secolari della dottrina cristiana ihren Sitz an der vom Papste ihnen geschenkten Kirche S. Agata in Trastevere (daher Agatisti) erhielten. Nach Cusanis Tode (1595) bekleideten die jeweiligen Pröpste von S. Agata das Vorsteheramt; durch einen der ersten dieser Nachfolger des Stifters, J. B. Serafini, erhielt die Kongregation ihre Statuten (1603). Neben dieser Weltkleriker-Kongregation, deren nach und nach zur Stärke von 8—10 Häusern gediehene Ausbreitung auf Rom und den Kirchenstaat beschränkt blieb, bestanden die übrigen Doktrinarier als Bruderschaft (seit 1607 als Erzbruderschaft) fort, geleitet durch weltliche Präsidenten, jedoch durch einen gemeinsamen Obervorstand (Definitorium) mit der Klerikerkongregation organisch verbunden. Schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts zählten die Dottrinarii inner-

halb Italiens nur noch 54 klerikale Vertreter (wovon 28 Priester waren), weshalb Benedikt XIV. (1547) die Vereinigung dieses Restes des ital. Vereins mit der gleichnamigen französischen Kongregation anordnete.

Was diese betrifft, so war sie unabhäng von Cusanis Stiftung 1592 durch den Kanonikus César de Bus (geb. 1544 zu Cavaillon, Grafschaft Venaissin, gest. 1607) gegründet worden, unter Mitwirkung des ehemaligen Calvinisten Romillon (Kanonikus von Isle) sowie des Avignoner Chorherrn Pinelli. Unterweisung des Volks in rechtgläubiger römischer Lehre, behufs Einschränkung der Fortschritte des Calvinismus in Frankreich (zunächst besonders in Südfrankreich), bildete den Zweck der Vereinigung, welche von Clemens VIII. (23. Dezember 1597) päpstlich bestätigt und von C. de Bus bis zu seinem Tode (1607) geleitet wurde. Für den Gebrauch nicht-priesterlicher Mitglieder der Kongregation verfaßte derselbe eine volkstümliche Katechismuserklärung. Sein Versuch einer festeren Regulierung des Vereins mittels Verpflichtung der Mitglieder durch Gehorsamsgelübde scheiterte am Widerspruch jenes Konvertiten Romillon. Als später der zweite Superior, P. Vigier, den Plan einer Einführung bindender Gelübde wieder aufnahm, genehmigte Papst Paul V. denselben nur unter dem Bedinge, daß die Pères de la doctrine chrétienne sich mit einer schon bestehenden regulären Kongregation vereinigten. So wurde die Verschmelzung der Mehrheit der französischen Pères &c. mit der Somaskerkongregation (s. d. A.) herbeigeführt, während ein kleinerer Teil, unter Führung Romillons, sich mit den Oratorianern Berulles vereinigte (1616). Die Union mit den Somaskern währte übrigens nur etwa drei Jahrzehnte; schon 1647 löste Innnocenz X. sie wieder auf. Sein Nachfolger Alexander VII. gestattete den wieder selbstständig gewordenen Pères doctrinaires die Ablegung der einfachen Gelübde (1659). Durch jene 1747 erfolgte Union mit den italienischen Doktrinariern verstärkt, hat die Kongregation die Stürme der Revolutionszeit — allerdings nicht ohne daß die Mehrzahl ihrer Häuser in Frankreich (28 an der Zahl) vernichtet wurde — zu überdauern vermocht. Sie besitzen jetzt noch ein Haus in Frankreich (zu Cavaillon, jenem Geburtsort ihres Stifters), sowie sechs in Italien. Der General-Superior hat seinen Sitz im Konvent S. Maria in Monticelli in Rom. Verfassungsrevisionen erfuhr die Kongregation neuerdings unter Pius VII. (welcher die Ablegung der einfachen Gelübde wieder aufhob) und unter Pius IX. (der das Erscheinen revidierter „Constitutiones saecularium presbyterorum doctrinae christianae", Rom 1757, herbeiführte). Die Mitglieder der Kongregation tragen, wie einfache Priester, den schwarzen Talar ohne besondere Ordensabzeichen.

Als wesentlich nur volkstümlicher Unterrichtspraxis sich widmende Genossenschaft haben die Doktrinarier (ähnlich wie auch die Somasker, die Piaristen &c.) kaum irgendwelche schriftstellerische Celebritäten in ihrer Geschichte aufzuweisen. Von C. de Bus' Katechismuserklärung war oben die Rede; dem italienischen Zweige der Kongregation mußte, da von ihren eigenen Mitgliedern keiner dies vermochte, Kardinal Bellarmin ein größeres katechetisches Lehrbuch (Dottrina cristiana) sowie einen kürzeren Auszug daraus (Dichiaratione più copiosa della dottr. cr.) abfassen. Der einzige namhafte Gelehrte der Kongregation war Generalsuperior Pierre Annat † 1715 (Verfasser eines Apparatus methodicus ad positivam theologiam, Paris 1700 u. ö.) — dessen Bedeutung übrigens der seines Oheims, des Jesuiten und Jansenistenbekämpfer François Annat († 1670), bei weitem nicht gleichkommt.

Zöckler.

Dolcino. — Quellen s. d. Art. Apostelbrüder Bd I S. 701, 46 ff.; Schlosser, Abälard und Dulcin, Gotha 1807; Baggiolini, Dolcino e i Patareni, Novara 1838; Krone, Frà Dolcino und die Patarener, Leipzig 1844; Mariotti, Frà Dolcino and his Times, London 1853.

Über Charakter und Schicksale dieses Schwärmers giebt der Art. Apostelbrüder Bd I S. 702, 39 ff. Auskunft. Hier sollen im Anschluß daran seine prophetischen Sendschreiben besprochen werden, über welche Bernardus Guidonis in seiner Denkschrift über die Apostelbrüder (Practica p. 330—336) berichtet.

Drei Sendschreiben hat Dolcino an alle Christgläubigen und insonderheit an seine Anhänger gerichtet, in welchen er sich göttlicher Offenbarungen und eines dadurch erleuchteten Verständnisses der in der Bibel enthaltenen Weissagungen rühmt und unter Anführung zahlreicher Schriftstellen die Geschicke der Kirche darlegt und verkündet. Über eines dieser Schreiben ist nichts Näheres bekannt; von den beiden anderen werden längere Auszüge mitgeteilt.

Das erste Schreiben ist im August 1300 kurz nach Segarellis Ende verfaßt. Im Eingang bespricht Dolcino die geistliche und apostolische Eigenart seiner Genossenschaft, die ihm als ihrem Haupte zu teil gewordenen Offenbarungen Gottes, die Verfolgungen durch Kleriker und Religiosen, die ihn zur Verborgenheit nötigen, bis in kurzem die Verfolger mit den Prälaten der Kirche umkommen, er und die Seinigen öffentlich predigen und die Oberhand gewinnen werden. Demnächst unterscheidet er rücksichtlich der Lebensordnung der Heiligen auf Erden vier Entwicklungsstufen, deren jede anfänglich gut, in der Folge entartet und darum von einer neuen besseren verdrängt sei. 1. Die Zeit der Väter des alten Bundes bis auf Christus; da war die Ehe gut wegen der Vermehrung des Menschengeschlechts. Zur Heilung der späteren Verderbnis kam 2. Christus mit Aposteln und Jüngern; sie bewährten den wahren Glauben durch Wunder, Demut, Geduld, Armut, Keuschheit. Nun war Jungfräulichkeit und Keuschheit besser als Ehe, Armut besser als Reichtum und Besitz. Dies änderte sich 3. seit Papst Silvester und Kaiser Konstantin, da die Menge der Heiden in die Kirche drang und die Liebe zu Gott und dem Nächsten noch nicht erkaltete; jetzt war für den Papst irdischer Besitz und Reichtum besser als apostolische Armut, auch Herrschaft über das Volk zu dessen Erhaltung geboten. Da aber die Erkaltung jener Liebe und der Abfall von der Lebensordnung des heil. Silvester begann, war die von Besitz und irdischer Herrschaft sich abwendende Lebensregel des hl. Benedict die beste, wenngleich damals die guten Kleriker in ihrer Art den Mönchen nicht gerade nachstanden; als Kleriker und Mönche fast gänzlich in Erkaltung und Abfall versunken waren, war besser die noch strengere Lebensregel des hl. Franciscus und des hl. Dominicus. Da nun jetzt bei allen, bei Prälaten, Klerikern und Religiosen Erkaltung und Abfall herrschen, ist besser als jede andere Ordnung 4. die Erneuerung der apostol. Lebensordnung, die von Gott jüngst zur Rettung der Seelen gesandt und durch Segarelli begonnen ist und bis zum Ende der Welt währen wird, vorzüglicher als die Regel des hl. Franciscus und des hl. Dominicus — denn wir haben keine Häuser und sammeln keine Gaben — und das letzte Heilmittel für alle. Dabei durchläuft die Kirche von Christus bis zum Weltende einen vierfachen Wandel; sie ist 1. gut, jungfräulich, keusch und verfolgt bis auf Papst Silvester und Kaiser Konstantin; 2. reich und geehrt, doch noch gut und keusch, so lange Kleriker, Mönche und Religiosen bei ihrer Lebensordnung nach dem Beispiel der hl. Silvester, Benedict, Dominicus und Franciscus beharrten; 3. böse, reich und geehrt in der Gegenwart, und das wird währen, bis in Bälde Kleriker, Mönche und alle Religiosen schrecklich umgekommen sind; 4. gut, arm, verfolgt, in apostolischer Lebensordnung erneuert, und das hat mit Segarelli, dem Lieblinge Gottes, begonnen. Hiernach verkündet Dolcino in der zweiten Hälfte des Schreibens die von Gott ihm offenbarten Ereignisse, die in den nächsten drei Jahren sich vollenden sollen, andernfalls man ihn und die Seinigen für Lügner achten und die Wahrheit bei den Gegnern suchen möge: König Friedrich von Sicilien, der Sohn des Königs Peter von Aragonien, wird zum Kaiser erhoben, setzt neue Könige ein, bekriegt den Papst Bonifacius VIII., welcher mit allen Prälaten, Klerikern, Mönchen, Nonnen und Religiosen durch das göttliche Schwert des Kaisers und seiner Könige von der Erde vertilgt wird; dann herrscht Friede bei allen Christen; ein heiliger Papst wird nicht von Kardinälen gewählt, sondern auf wunderbare Weise von Gott gesandt; ihm unterstehen die Anhänger des Apostelordens nebst den durch göttliche Hilfe dem Schwert entronnenen und ihnen sich anschließenden Klerikern und Religiosen; sie empfangen dann wie die Apostel der Urkirche die Gnade des heiligen Geistes, breiten sich aus über den Erdkreis und tragen Frucht bis zum Weltende; Kaiser Friedrich aber, jener heilige Papst und die neuen Könige werden bleiben, bis in der Folge zu einer dem Schreiber bekannten Zeit der Antichrist erscheinen und herrschen wird. Von den zahlreichen Schriftdeutungen sei eine aus dem Schluß des Sendschreibens erwähnt: die 7 Engel der Gemeinden von Ephesus, Pergamus, Sardes, Laodicea, Smyrna, Thyatira, Philadelphia (Apk 2—3) werden in dieser Folge angeführt und auf Benedict, Silvester, Franciscus, Dominicus, Segarelli, Dolcino selbst und den künftigen heiligen Papst nebst den Ihrigen gedeutet.

Drei Jahre waren vergangen, doch der verkündete Wandel nicht eingetroffen. Bonifacius VIII. war im September 1303 zu Anagni überfallen worden und im Oktober gestorben. Da erließ im Dezember 1303 Dolcino wiederum ein Sendschreiben, das unter vielen weiteren Schriftdeutungen die alten Verkündigungen in der Hauptsache wiederholt und ihre Erfüllung für die nächste Zeit verheißt. Vier Päpste der Neuzeit werden bezeichnet, von welchen der erste und der letzte gut, die beiden mittleren böse: Cölestin V., Bonifacius VIII, dessen jetziger Nachfolger und der demnächstige heilige Papst. Den jetzigen

neuen Papst wird Kaiser Friedrich überziehen und samt Kardinälen und der ganzen römischen Kurie vernichten. In drei Jahren sollen nach Jes 16, 14 die Bösen ausgetilgt werden: im jetzigen ersten Jahre (1303) hat das Verderben den Papst Bonifacius ereilt; im kommenden Jahre (1304) wird es die Kardinäle mit ihrem neuen Haupte treffen, im dritten Jahre (1305) alle Kleriker, Mönche, Nonnen und Religiosen, die noch in Bosheit verharren. Dann werden unter der Herrschaft Kaiser Friedrichs und des von Gott gewählten heiligen Papstes die bis dahin in Verfolgung und Verborgenheit lebenden Glieder der apostolischen Genossenschaft überall frei auftreten, die wahrhaft Geistlichgesinnnten aller Orden in ihre Genossenschaft aufnehmen, den heil. Geist empfangen und die Erneuerung der Kirche vollenden. Lic. Dr. **Sachsse** (Rostock).

Domicellaren, diejenigen Kanoniker, welche noch nicht das **ius capituli,** aber gewisse Einkünfte hatten, s. Kapitel.

Dominicum, 1. i. q. *κυριακὸν δεῖπνον,* bei den lat. Kirchenvätern, das Abendmahl. Cypr. ep. 73, 14 S. 714: Numquid ergo dominicum post cenam celebrare debemus? 2. Besitztum eines dominus, Herrschaft, bestimmt zur Unterhaltung eines dominus, sei es eines Landesherrn oder eines Vasallen, dominus feudi; 3. der Fiskus des Landesherrn, Caroli M. Capitul. 34, c. 13 S. 101: Unusquisque solidos viginti conponat, mediaetatem in dominico, mediaetatem ad populum; 4. das Kirchengebäude Cypr. de op. et eleem. 15 S. 384: In dominicum sine sacrificio venis? In diesem Sinn auch dominica, Walahfr. de exord. et increm. rer. eccl. 7: Sicut domus Dei basilica, i. e. regia a rege, sic etiam Kyrica, i. e. dom nica a domino nuncupatur. **Herzog** †.

Dominikus, gest. 1221, **und die Dominikaner.** Quellen für das Leben des Dominikus: Jordanus, der zweite Ordensgeneral, De principiis ordinis praedicatorum, vor 1234, dem Jahre der Kanonisation verfaßt (ed. J. J. Berthier, Freiburg i. Schw. 1892); Constantin, Bischof von Orvieto, Vita D., vor 1247 verfaßt (Quétif-Echard, Scrip. or. P. I, 25 ff.); Bartholomäus von Trient, Vita D., zwischen 1244—51 verfaßt (AS Aug. I, 559 ff.); Gerhard von Frachet, Vitae fr. ord. P. et cronica ord. ab anno 1203–54, abgefaßt um 1260 (ed. B. M. Reichert, Löwen 1896); Humbert, der fünfte Ordensgeneral, Vita D., um 1250 verfaßt, in die Lektionarien des Ordens aufgenommen und durch das Generalkapitel zu Straßburg 1254 für den offiziellen Gebrauch bestimmt (Quétif-Echard I, 25 ff.); Dietrich von Apolda, Vita D., verfaßt um 1296 (ed. A. Curé, Paris 1887); die Zeugenaussagen im Kanonisationsprozeß vom 24. Mai 1233 — 3. Juli 1234 (AS Aug. I, 632 ff.). — Litteratur: Lacordaire, Vie de St. D., Brüssel 1841; Balme et Lelaidier, Catulaire ou histoire diplomatique de St. D. Paris 1892 ff.; eine den modernen Ansprüchen genügende Biographie des Ordensstifters fehlt noch. Wichtigste Quellen für die Ordensgeschichte: Die Akten der Generalkapitel bei E. Martène, Thes. nov. anecdotorum IV, 1669 ff., Paris 1717 (neue Ausgabe von J. J. Berthier geplant); C. Douais, Acta capit. provincialium ord. fr. P. Toulouse 1894 Bd I; B. M. Reichert, Akten der Provinzialkapitel der Dominikanerprovinz Teutonia von 1398—1412, RQS 1897, S. 287—331; die ältesten Constitutiones des Ordens von 1228 (Denifle, ALKG I, 165 ff.), gelehrt, aber mit der Tendenz, die Originalität des Stifters in jeder Beziehung zu behaupten; die Constitutiones des dritten Generals Raimund von Peñaforte von 1238—40 (Denifle, ALKG V, 530 ff.); die Constitutiones des Generals Antoninus Cloche von 1690 (Holstenius-Brockie, Codex Regul. IV, 10 ff.); die neusten Constitutiones, Paris 1872; Ripol et Bremond, Bullarium ord. P., 8 Bde, Rom 1729 ff.; Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens (Denifle ALKG II, 165 ff.); H. Finke, Acht ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrh. Paderborn 1891; B. M. Reichert, Ungedruckte Dominikanerbriefe aus dem 13. Jahrh., Hist. Jahrb. 1897 II, 363—74. — Litteratur: Mamachi, Annales ord. P. 5 Bde, Rom 1756 ff. (unkritisch) nur der 1. Bd gedruckt; Helyot. Geschichte der Klöster- und Ritterorden III, 235 ff., Leipzig 1754; M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche I, 540 ff., Paderborn 1896; Quétif-Echard, Script. ord. P. 2 Bde, Paris 1719 ff. (treffliches Werk); A. Danzas, Études sur les temps primitifs de l'ordre de St. D. 5 Bde, Paris 1873—85 (breit und unkritisch); E. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des fr. pr. 1216—1342, Paris 1884. Einzelne Gebiete betreffende Arbeiten sind innerhalb des Artikels aufgeführt.

Dominikus wurde 1170 zu Calaroga, einem Dorfe Altkastiliens, in der Diöcese Osmen geboren. Von seinen Eltern Felix und Johanna kennen wir nur die Namen, da die älteren Viten nichts über sie berichten. D. scheint einer guten Familie zu entstammen; daß aber seine Familie mit dem vornehmen spanischen Geschlechte der Guzman identisch ist, wie viele Ordensschriftsteller behaupten (Mamachi I, 11 ff., dagegen die Bollandisten AS Aug.

I, 384 ff.), ist unbeweisbar. Siebenjährig wurde er seinem Oheim, dem Archipresbyter der Kirche zu Gumiel d'Izan zur Erziehung übergeben. 1184 suchte er zum Studium der Philosophie und Theologie Valencia auf. Hier bestand damals noch keine Universität — erst 1209 wurde ein **studium generale** dort privilegiert —, aber berühmte Lehrer hielten sich dort auf, die einen Kreis von Schülern um sich sammelten. Aus dieser Zeit werden uns die ersten, die Persönlichkeit des jungen D. charakterisierenden Züge berichtet. Mit glühendem Eifer lag er den Studien ob und zeichnete sich bald durch seine gelehrte Bildung vor seinen Studiengenossen aus. Dabei hatte er ein leicht zu rührendes Herz und eine opferfreudige Frömmigkeit: bei einer Hungersnot verkaufte er seine kostbarste Habe, seine Bücher, um den Armen mit dem Erlös zu helfen. Er wurde darauf Domherr und später Subprior in dem nach der Regel des hl. Augustin reformierten Domstift zu Osma. Die Zeit seiner Umsiedlung nach Osma läßt sich nicht fest bestimmen, man kann zwischen 1194 bis 1199 schwanken (AS Aug. I, 391). Als Domherr predigte er eifrig, doch blieb seine Thätigkeit auf seine Diöcese, wahrscheinlich sogar auf das Domstift beschränkt, erst die späteren Legenden haben ihm während dieser Zeit Bekehrungen von Muhammedanern und Ketzern angedichtet (AS Aug. I, 392). Sein liebstes Erbauungsbuch war das innerlichste und psychologisch feinste Werk der alten Mönchsautoren, die Kollationen Cassians. In Osma erfreute er sich der Protektion des Bischofs Diego von Azevedo, der seit 1201 den dortigen Bischofsstuhl innehatte. Dieser nahm ihn 1203 als Begleiter auf eine Reise mit, die er im Auftrage des Königs Alfons VIII. von Kastilien unternahm, um für den Königssohn Ferdinand eine Braut zu werben. Jordanus (c. 1) bezeichnet als Ziel dieser Reise **ad Marchias**, man hat fälschlich an Dänemark gedacht (AS Aug. I, 395), es ist wahrscheinlich der Hof des Hugo von Lusignam, Grafen de la Marche, in Südfrankreich gemeint. Nachdem die Brautwerbung geglückt war, kehrte die Gesandtschaft nach Spanien zurück, um kurz darauf abermals mit glänzendem Gefolge zur Heimholung der Braut aufzubrechen. Als man am Bestimmungsorte anlangte, war aber die Prinzessin gestorben, und Diego konnte nur noch ihrer Bestattung beiwohnen. Der Bischof sandte darauf seine Begleiter nach Spanien zurück, um dem Könige die Trauerbotschaft zu melden, er selbst ging mit Dominikus nach Rom. Diego wollte hier sein Bistum cedieren, um sich der Sarazenenmission zu widmen, aber Innocenz III. schlug ihm diesen Wunsch ab. So mußte er mit Dominikus die Rückreise antreten. Zum dritten Male führte sie dabei ihr Weg durch Südfrankreich; schon beim ersten Aufenthalte hatten sie als treue Söhne ihrer Kirche mit tiefem Schmerz die gewaltige Verbreitung der Häresie beobachten können. Jetzt trafen sie die Cistercienseräbte, Arnold von Citeaux, Peter von Castelnau und Raoul, die mit der Albigensermission von Innocenz III. betraut waren, 1204 in Montpellier versammelt. Diego, der in Citeaux das Mönchskleid genommen haben soll, riet zu einer Bekehrung der Ketzer durch Aussendung und Predigt armer apostolischer Männer, die sich alles Prunks, alles Geldes und aller Bequemlichkeiten entschlagen sollten. Diese Missionsmethode, die im schroffen Gegensatz zu der im Zeitalter Innocenz' III. geübten Ketzerbekehrung stand, wurde von ihm als die einzig wirksame gepriesen; sie war keine andere, als die den Ketzern selbst abgelernte Form zu missionieren. Die Cistercienseräbte gingen auf den Vorschlag des Diego ein, und sie samt Diego und Dominikus, der nach den ältesten Quellen noch völlig hinter seinen Bischof zurücktritt, zogen paarweis, barfuß, ohne allen Pomp und Dienerschaft durch das Land, um durch Predigt und Disputation auf den Schlössern des Adels die Katharer und Waldenser für die Kirche wiederzugewinnen (Jordanus c. 1, Petrus von Vaux Sernai, Hist. Albig. c. 3 [Rer. Gall. et Franc. script. XIX, 1]). Doch war die Häresie in Südfrankreich viel zu weit verbreitet und tief gewurzelt, als daß die vereinzelte Arbeit im Gebiete von Montpellier rasche Erfolge hätte haben können. Diego gründete, um einen Stützpunkt für seine Arbeit zu haben, ein Nonnenkloster zu Prouille in der Diöcese Toulouse, in das 1206 elf vornehme Jungfrauen, unter ihnen neun bekehrte Albigenserinnen Aufnahme fanden. Nachdem Diego in seine Diöcese zurückgekehrt war, wo er 1207 starb, setzte Dominikus mit Eifer und Energie die Ketzerbekehrung im Sinne seines Bischofes fort. Er führte im Kloster Prouille, dem er als Prior vorstand, die Regel des hl. Augustin ein und hielt auf strenge Klausur, Schweigen und Handarbeit; der Erzbischof Berengar von Narbonne stattete das Kloster mit Schenkungen aus. Da wurde 1208 der päpstliche Legat Peter von Castelnau ermordet und Innocenz III. ließ den Albigenserkreuzzug predigen (s. d. A. Katharer). Dadurch war natürlich die Arbeit des Dominikus bedroht, doch hat dieser, soviel aus den Quellen ersichtlich ist, am Kreuzzug nicht teilgenommen, sondern seine Thätigkeit im alten Sinne, soweit es möglich war, fortzusetzen versucht. Von dem Amte eines Inquisitors während des Albigenserkreuzzugs, das

man ihm zuschob, um das dem Orden später übertragene Geschäft mit dem Beispiel des Stifters zu rechtfertigen (nach AS Aug. I, 419), wissen die ältesten glaubwürdigen Quellen nichts. Auch ist die angebliche Einführung des Rosenkranzes durch D. in dieser Zeit nicht geschichtlich (AS Aug. I, 422), wenngleich schon bald nach dem Tode des D. Rosenkranzbruderschaften entstanden, die sich dem Orden angliederten (Ann. O. P. I App. 203 ff.). D. verstand es aber, trotzdem der Kreuzzug seine Pläne kreuzte, in gutem Einvernehmen mit Simon von Montfort zu bleiben, er taufte seine Tochter und traute seinen Sohn, er betete in der Kirche zu Muret für den Sieg des Kreuzheeres in der Schlacht bei Muret, in der Simon den König Peter von Arragonien besiegte. Auch der hohe Klerus unterstützte ihn weiter; als ihm aber mehrere Bischofsstühle angeboten wurden, lehnte er sie ab. Er wollte seiner Mission unter den Ketzern nicht untreu werden, er hatte erkannt, welche Gestalt der Predigt und des Predigers sich allein des Vertrauens des Volkes erfreute. Er fand, daß es an der Zeit und am Ort sei, daß die Kirche das Apostelamt wiederherstelle und der Nachfolger des Petrus echte Nachfolger des Paulus aussende, die lehrend und leidend zeigten, daß die Kirche noch ein Herz für das arme, entfremdete, betrogene und verführte Laienvolk habe. Er fühlte den Beruf in sich, sein ganzes Leben in der Nachfolge des Heidenapostels hinzubringen. Der Bischaf Fulco von Toulouse schenkte ihm 1215 für seine Zwecke $^1/_6$ der Zehnten seiner Diöcese (Echard I, 12 ff.). In diesem Jahre hatten sich ihm zwei vornehme Bürger aus Toulouse, Petrus Cellani und Thomas angeschlossen, von dem ersteren erhielt er ein Haus neben der Kirche des heiligen Romanus in Toulouse geschenkt, das das erste Ordenshaus wurde. Mit Fulco zog D. zum 4. Laterankonzil nach Rom, um vom Papste die Bestätigung eines neuen Predigerordens zu erlangen. Innocenz III. verweigerte diese, da das Konzil die Gründung neuer Orden verboten hatte (c. 13), und nahm nur das Kloster Prouille in seinen apostolischen Schutz (8. Okt. 1215, Potthast 4927). Für seine Bruderschaft wies der Papst den D. an, eine bereits anerkannte Mönchsregel zu wählen. Nach seiner Rückkehr in die Heimat beriet dieser mit seinen Genossen die Wahl einer Regel und entschied sich für die des hl. Augustin mit den Institutionen der Prämonstratenser, so daß die neue Bruderschaft keinen Mönchsorden, sondern einen Orden der Regular-Kanoniker (ordo clericorum) bildete, dessen Zweck die Predigt für das Seelenheil zur Verteidigung des Glaubens und zur Bekämpfung der Häresie war. Als unerläßliches Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wurde schon von D. zur Bildung der Prediger das Studium erkannt, und so sandte er sechs seiner ersten Genossen, die keine theologische Bildung genossen hatten, in die theologische Schule zu Toulouse. In Rom, wo D. von September 1216 bis Ostern 1217 verweilte, erlangte er von Honorius III. die Bestätigung seines neuen **ordo canonicus secundum b. Augustini regulam** (2 Bullen vom 22. Dez. 1216, Potthast 5402 u. 5403). Der Papst nahm den Orden in seinen apostolischen Schutz, ermahnte ihn dem Evangelistenberuf treu obzuliegen und gestattete in Privilegien vom 26. Januar und 7. Februar 1217 (Potthast 5434 und 5448) dem Prior und den Predigtbrüdern des hl. Romanus zu Toulouse, Priester für die ihnen gehörigen Kirchen zu wählen, sie dem Diöcesanbischof zu präsentieren, der sie mit der Seelsorge betrauen sollte. Die Tracht des neuen Ordens ist zunächst die gewöhnliche der regulierten Chorherren, schwarzer Rock und weißes Rochet. Auch geht aus der Konfirmationsbulle hervor, in der der Papst ausdrücklich die bereits erlangten und noch zu erlangenden Besitzungen des Ordens bestätigt, daß der Orden von Haus aus kein Bettelorden war. Die ältere Auffassung des Armutsgelübdes, welche nur die Besitzlosigkeit des Einzelnen, nicht die des Ordens forderte, ist noch dem neuen Orden eigen. Auch unterscheidet sich der neue Orden noch keineswegs von den älteren regulierten Kanonikern, wie Denifle meint, dadurch, daß er einen universalen Charakter trägt und nicht an Kirchen gebunden die ganze Welt zu seinem Arbeitsfeld bestimmt erhielt. Erst in den folgenden Jahren bekommt er diesen Charakter, und erst die späteren päpstlichen Privilegien empfehlen den Erzbischöfen, Bischöfen und Prälaten, die Predigtbrüder zur Predigt in ihren Diöcesen zuzulassen (26. April 1218, Potthast 5763) und ihnen auch die Seelsorge und die Abnahme der Beichte ihrer Diöcesanen anzuvertrauen (Breve vom 4. Februar 1221, Potthast 6542). Die Verfassung des Ordens scheint zunächst ebenfalls noch die der älteren Mönchsorden gewesen zu sein. Nach der Rückkehr des D. aus Rom nach dem Kloster Prouille wurde Matthäus von Paris zum Abt von den Brüdern gewählt. An Maria Himmelfahrt 1217 sandte D. von Prouille seine Genossen in alle Welt aus, er wollte jetzt die ganze Welt zum Arbeitsfeld seines Ordens machen. In scharfer Erkenntnis der damaligen Weltlage richtete er sein Augenmerk vor allem auf die drei geistigen Mittelpunkte Europas, Paris, Rom und Bologna. Matthäus von Paris ging mit 7 Brüdern,

unter ihnen der Bruder des D., Menez, nach Paris; in der damaligen Hauptstadt der Wissenschaft bezogen die Brüder 1218 den Konvent St. Jakob, der sich schnell zu einem der blühendsten entwickelte. Nach ihm heißen die französischen Dominikaner fortan Jakobiner, ein Name, der in der französischen Revolution auf die sich im Konvent St. Jakob versammelnde Partei der Republikaner übergeht. Nach Rom war D. selbst mit einigen jüngeren Genossen gegangen, und von hier sandte er zwei Brüder nach Bologna, die 1218 dort eine Niederlassung gründeten. In Prouille hatte er zwei Brüder und in Toulouse zwei andere zurückgelassen. Auch nach seiner Heimat Spanien waren vier Brüder zur Propagierung des Ordens ausgezogen, allerdings ohne Erfolge zu haben (Jordanus c. 2). Erst dem D. selbst gelang es auf seiner Reise nach Spanien 1218 zwei Konvente, einen zu Madrid für Nonnen und einen für Mönche zu Sevilla zu begründen. Als D. darauf 1219 dem Pariser Konvent einen Besuch abstattete, fand er bereits 30 Brüder dort vor. Nach 5 Jahren war ihre Zahl bereits über 120 angewachsen. Auch in Bologna durfte er sich des blühenden Konvents zum hl. Nikolaus freuen, den der frühere Pariser Magister des kanonischen Rechts, Reginald, leitete. D. hatte ihn in Rom von schwerer Krankheit geheilt und in den Orden aufgenommen, er sandte jetzt diesen neuen Elias mit seiner feurigen Beredtsamkeit von Bologna nach Paris (Jordanus c. 2), um dort für den Orden zu wirken. Dieser gewann auch zwei bedeutende Persönlichkeiten, den Baccalaureus der Theologie Jordanus, den späteren Nachfolger des D. in der Leitung des Ordens, und Heinrich, den spätern Prior von Köln. Gegen Ende des Jahres 1219 kehrte D. nach Rom zurück und erhielt vom Papste den schwierigen Auftrag, die in Rom vereinzelt ohne Klausur lebenden Klosterfrauen in einem Kloster zu vereinigen. Durch die thatkräftige Unterstützung des Kardinals Hugo von Ostia, des späteren Papstes Gregor IX. gelang ihm die Ausführung, und er begründete das ihm von Honorius III. geschenkte Nonnenkloster S. Sisto (Potthast 6184), während er mit den Predigerbrüdern in das Kloster St. Sabina neben dem päpstlichen Palast übersiedelte. Jetzt legten die Predigerbrüder die alte Tracht ab und nahmen die Kleidung der Karthäuser an, der Rock mit Kapuze und Skapulier besteht aus weißer Wolle, worüber beim Ausgehen und bei der Predigt noch eine Kutte mit Kapuze aus schwarzer Farbe getragen wird. Dieselbe Tracht erhielten die Nonnen, die nur statt der Kapuze einen weißen Schleier mit schwarzem Weihel tragen. D. wurde, da sein Kloster in der Nähe des päpstlichen Palastes lag, auf die geistliche Verwahrlosung der Dienerschaft des Papstes und der Kardinäle aufmerksam, die ihre Zeit in Spiel und Zechen hinbrachte; er nahm sich ihrer an und hielt ihnen geistliche Vorträge über die paulinischen Briefe und das Matthäusevangelium, die sich bald einen großen Ruf erwarben. Daran hat sich die Legende geknüpft, daß der Papst ihm das Amt eines **magister sacri palatii** übertragen habe. Dies Amt ist aber erst unter Gregor IX. nachweisbar und wurde später in der Regel einem Dominikaner übertragen, es erhielt seit Leo X. eine große Bedeutung, da der **magister sacri palatii** die oberste Zensur über die ganze Litteratur übertragen bekam und so die Theologie der römischen Kurie wesentlich beeinflußte. Während dieses römischen Aufenthalts 1220 (vielleicht auch schon 1218) gewann D. den Krakauer Domherrn Hyazinth (Jacko) und seinen Begleiter Ceslaus für den Predigerorden, die ihn zuerst in Polen anpflanzten. Von der größten Bedeutung für die Ordensgeschichte wurde das erste Generalkapitel, das 1220 im Kloster des hl. Nikolaus gehalten wurde. Da die Akten sämtlicher Generalkapitel bis 1240 verloren sind, so sind wir leider auf wenige zufällige Nachrichten darüber angewiesen (Martène IV, 1669 ff.). In Bologna wurde der Predigerorden durch den Beschluß, auf allen Besitz und feste Einkünfte zu verzichten und die Handarbeit zu verbieten, zum Bettelorden. Dies berichtet Jordanus (c. 4), der selbst als Abgeordneter des Pariser Konvents an dem Generalkapitel teilnahm. Denifles Ansicht (ALKG I, 182), daß bereits 1215/16 vor Bestätigung des Ordens die Predigtbruderschaft ein Bettelorden gewesen sei, für die er sich auf die Legende des Jordanus (c. 2) berufen kann, wird einfach dadurch widerlegt, daß die Konfirmationsbulle des Papstes Honorius III. ausdrücklich dem neuen Orden seine Besitzungen bestätigt und daß D. erst am 17. April 1221 in Rom feierlich auf das $^1/_6$ der Zehnten des Bischofs Fulco von Toulouse für immer verzichtete (Echard, I, 85 ff.); ein Entschluß, der sogar noch bei den Dominikanern von Toulouse den allerheftigsten Widerstand gegen den Stifter hervorrief (AS Aug. I, 494). Diese Verschärfung des Armutsgelübdes, wonach nicht nur das einzelne Ordensglied, sondern der Orden selbst nichts besitzen sollte, ist sicher unter dem Eindruck der gewaltigen Erfolge des Franziskanerordens vollzogen worden, wenn es auch die Schriftsteller des Predigerordens, um die Originalität ihres Stifters zu retten, nicht Wort haben wollen. Dennoch bleibt ein Unterschied in der Auffassung des Armutsideals bei

den beiden Bettelorden bestehen, Franziskus forderte die völlige Armut um der eignen Heiligung willen in der Nachfolge des armen Christus, D. forderte die Armut, damit die Predigtbrüder freier und unabhängiger für das Seelenheil anderer wirken können. Um dieses Ziel zu erreichen hatte D. zu Bologna auch die Laienbrüder des Ordens (**fratres conversi**), die in diesem Bettelorden immer vorhanden waren, mit der Verwaltung der Temporalien betrauen wollen (Zeugenaussagen im Kanonisationsprozeß AS Aug. I, 638; Dietrich von Apolda c. 16). Dieser Wunsch wurde ihm aber mit Hinweis auf den Orden von Grandmont abgeschlagen, in dem durch eine derartige Bestimmung dem Laienregiment die Thür aufgethan war, durch das der Orden zu Grunde ging. Auf dem ersten Generalkapitel hatte D. auch die Leitung des Ordens niederlegen wollen, doch nahm man diesen Entschluß nicht an (AS Aug. I, 638). Trotzdem aber 1220 zu Bologna der Dominikanerorden zum Bettelorden wurde, und trotzdem D. mit dem Fluche über jeden, der **possessiones temporales** in seinen Orden einführe, starb, ist das Armutsgelübde doch nie in dem schroffsten Sinne im Predigerorden aufgefaßt worden, und sind daher diesem Orden die Kämpfe über die Armut, die die Minoriten zerrütteten, erspart geblieben. An dem Besitz von Kirchen und Klostergebäuden hat man nie Anstoß genommen, die ältesten Constitutiones von 1228 fordern nur, daß die Kirchen und Konventshäuser klein und ohne Prunk sein sollen. Sehr bald bürgerte sich im Orden auch wieder die alte laxere Auffassung des Armutsgelübdes ein, die nur die persönliche Armut des einzelnen Ordensgliedes forderte. Obwohl das Verbot von **possessiones** und **redditus** in den späteren Konstitutionen fiktiv weiter geführt wurde, war es schon lange nicht mehr gehalten worden, als es Martin V. 1425 für einzelne Konvente und Sixtus IV. durch die Bullen vom 1. Juli 1475 und 10. April 1477 für den ganzen Orden aufhob.

Nach einer Reise in Oberitalien kehrte D. nach Bologna zurück und gewann hier den Magister Conrad, den ersten Provinzial Deutschlands, für den Orden. Dann ging er zu seinem letzten Aufenthalt nach Rom, der vom Ende des Jahres 1220 bis Anfang 1221 währte, wo ihm Honorius III. außer anderen Privilegien vor allen das oben erwähnte gab, indem er die Predigtbrüder den Bischöfen nicht nur zur Predigt, sondern auch zum Beichthören und zur Seelsorge empfahl (4. Februar 1221, Potthast 6542). Im Mai 1221 tagte das zweite Generalkapitel des Ordens in Bologna. Man beschloß die Generalkapitel künftig jährlich und zwar abwechselnd in Bologna und Paris zu halten, ein Beschluß, der jedoch in der Folgezeit nicht zur Ausführung kam (Jord. c. 4). Auf diesem Kapitel, wenn nicht schon früher — sicheres wissen wir nicht darüber, D. wird in den päpstlichen Erlassen **prior** oder **canonicus** genannt — wurde auch die neue Ordensverfassung, die uns in den ältesten Konstitutionen von 1228 bereits fertig entgegentritt, vollendet. Die Abtswürde und der Abtstitel ist aufgegeben. Die Ordensverfassung unterscheidet den neuen Orden charakteristisch von den alten. Der Orden ist von oben herab organisiert, an der Spitze steht der **magister generalis**, der monarchische Leiter des Ordens, der eine weit bedeutendere Stellung als die Generaläbte der früheren Orden hatte. Dem universalen Charakter gemäß, den der Orden allmählich angenommen hat und der die universale Gestaltung der Papstkirche widerspiegelt, wird nicht mehr das Gelübde der alten **stabilitas loci** gefordert, sondern des Gehorsams der Brüder gegen den Ordensgeneral, dem sie unmittelbar verpflichtet sind. Der General, der vom Generalkapitel lebenslänglich gewählt wird, wählt sich beratende Gehilfen zu seinen **socii**. An der Spitze einer Ordensprovinz steht der vom Provinzialkapitel auf 4 Jahre gewählte **prior provincialis**. Als Repräsentanten der Kommunität stehen ihm 4 vom Provinzialkapitel gewählte Definitoren zur Seite. Die Vorsteher der einzelnen Konventshäuser, die von ihnen selbst erwählt sind, führen den Titel eines Priors. Die oberste legislative Gewalt übt im Orden das jährliche Generalkapitel, an dem der General, die Provinzialen und je ein von jeder Provinz gewählter Beisitzer teilnehmen. Den Beschlüssen kommt Gesetzeskraft zu, wenn sie zweimal hintereinander auf dem Generalkapitel angenommen sind. Jordanus berichtet, daß er auf diesem Generalkapitel zum Provinzial der Lombardei ernannt und daß der Prior Gilbert nach England abgeordnet wurde, um dort den ersten Konvent zu begründen (c. 4). D. unternahm noch eine Reise in Oberitalien, auf der er wahrscheinlich auch nach Venedig kam, dann kehrte er totkrank nach Bologna zurück. Er hatte noch die Absicht, zur Mission der heidnischen Kumanen nach Ungarn zu gehen, als er am 6. August 1221 starb. Er hinterließ den Seinen das Testament: **Caritatem habete, humilitatem servate, paupertatem voluntariam possidete** (Berthier, le testament de St. D. avec les commentaires du Card. Odon de Chateauroux et du Jourdain de Saxe, Freiburg i. der Schw. 1892).

Sein Orden umfaßte bei seinem Tode 60 Konvente in 8 Ordensprovinzen, der Provence, Toulouse, Frankreich, Rom, Lombardei, Spanien, England und Deutschland, kurz nach seinem Tode kam noch Ungarn hinzu. Der Kardinal Hugo von Ostia wohnte seiner feierlichen Beisetzung in St. Nikolaus zu Bologna bei, derselbe, der ihn als Papst Gregor IX. am 13. Juli 1234 heilig sprach (Potthast 9489). Sein Grab wurde später durch Nikolaus von Pisa und Michel Angelo verherrlicht.

Eine Charakteristik des D. ist schwierig zu geben, einmal weil wir kein Werk von ihm besitzen, nur ein inhaltsloser Brief in spanischer Sprache an die Nonnen zu Madrid ist vielleicht echt (Mamachi I, App. n. 63, Echard I, 87 ff.), andererseits bieten seine Biographien eine geringe Ausbeute. Sie erzählen mit großer Ausführlichkeit seine Wunder und schildern ihn mit den typischen Zügen eines mittelalterlichen Heiligen, dem allerdings auch D. ungleich ähnlicher sah als die gewaltige, uroriginelle Persönlichkeit des hl. Franziskus. Seine Biographien, wie die Heiligenleben des Mittelalters überhaupt, machen nicht den geringsten Versuch die Individualität des Ordensstifters zu zeichnen. Am meisten bieten noch für die Charakteristik des D. die Zeugenaussagen seiner Jünger im Kanonisationsprozeß. Soviel ist sicher D. war eine edle Persönlichkeit von echter, wahrhafter Frömmigkeit; niedriger Ehrgeiz, der die Ehre eines Ordensstifters begehrte, ist ihm fremd. Sein Glaube an die Wahrheit und das Recht der Kirche ist felsenfest, als frommen katholischen Christen schmerzt ihn deshalb die Verbreitung der Ketzerei tief, aber nur durch die Predigt der reinen Lehre will er die Ketzerei überwinden, **haereticos caritative ad poenitentiam et conversionem fidei hortabatur** (Kanonisationsprozeß c. 3). Es ist ja richtig, daß er in seiner späteren Lebenszeit mit fieberhaftem Eifer die Ausbreitung seines Ordens betrieb; daß er trotzdem seine ursprünglichen Ziele und alten Ideale nicht aufgegeben hat, beweist der Entschluß, noch an seinem Lebensabend die Heidenmission aufzunehmen. Er ist von Natur eine weiche Persönlichkeit, so daß er häufig Thränen vergießt, von warmem Mitleid getragen; er hatte eine so große Liebe nicht allein für die Gläubigen, sondern auch für die Ungläubigen und selbst für die, welche die Höllenqualen erlitten, vergoß er viele Thränen (Kanonisationsprozeß c. 1), ein Tröster der Novizen in ihren Versuchungen, streng gegen sich selbst übt er asketische Selbstzucht, indem er sich mit eiserner Kette peitscht, er besitzt eine große Energie, die sich scharfe, erreichbare Ziele steckt, seine Willensentschlüsse verdichten sich ihm vielfach zu Visionen. Es ist das Unglück für die Würdigung des D., daß er immer mit Franziskus verglichen wird, ein Vergleich, der allerdings ja nahe genug liegt. In der Reinheit seiner Gesinnung und in dem Ernst, mit dem er seine Ideale durchzusetzen strebt, steht er dem genialen Idioten von Assisi nicht nach. Daß seine Frömmigkeit eine reflektierte ist gegenüber der des Franziskus, ist natürlich, da D. Theologe ist, während Franz dies nicht war. Aber das wird man bereitwillig zugestehen, Franz ist ungleich selbstständiger und unmittelbarer in seinen religiösen Impulsen, origineller, überhaupt größer. Aber wenn man den D. mit seinem spanischen Landsmann Ignatius von Loyola, der wie er theologisch gebildet war, vergleicht, so ist zwar der Stifter des Jesuitenordens eine bedeutendere Persönlichkeit, aber D. war und blieb reiner und edler als Ignatius. Auch in seinen Zielen war Franziskus von Anfang an universeller als D., er wollte die ganze Welt für das Evangelium gewinnen, durch die Macht seiner selbstlosen Liebe zu Christus und den Armen die Gemüter hinreißen, D. will nur die Welt der Ketzer für die allein selig machende Kirche zurückgewinnen. Dabei ist es vielfach nicht beachtet, daß beide dies gemeinsam haben, daß sie für ihre verschiedenen Zwecke auf die Bibel zurückgreifen, der Bettler von Assisi auf das schlichte, einfache Evangelium der Bergpredigt, der gelehrte, würdevolle Priester auf die Briefe des Apostel Paulus. Während aber aus der Bewegung, die Franziskus ins Leben rief, etwas ganz anderes, als er geträumt hatte, ein Mönchsorden geworden ist, hat sich umgekehrt die Stiftung des D. unter seiner Leitung aus bescheidenen Anfängen, in der sie in Verfassung, in Auffassung der Armut und in den Zielen fast völlig den älteren Orden glich, zu einem Orden von universalen Zielen, mit einer besonderen Verfassung und dem eigenartigen Charakter eines Bettelordens entwickelt. Und da der Orden des D. die ihm von seinem Stifter gesteckten festen Ziele mit Energie wenn auch vielfach mit ungeistlichen Mitteln weiter verfolgt hat, so ist das geistige Bild des D. treuer und besser in seinem Orden erhalten geblieben, als das des Franziskus bei den Minoriten.

Wichtig ist noch hervorzuheben, daß die beiden großen Ordenstifter, obwohl sie zur gleichen Zeit und in nächster Nähe lebten und wirkten, sich nicht gekannt und direkt beeinflußt haben (gegen P. Sabatier, Franz von Assisi, deutsch [2]1897 S. 158). Die älteren Viten des Dominikus und Franziskus wissen nichts von einer Begegnung der beiden

Männer, sie ist trotz allem, was zu ihrer Verteidigung vorgebracht ist, sicher ungeschichtlich. Erst Bartholomäus von Trient (AS Aug. I, 560) und ziemlich gleichzeitig die Vita II des Franziskus von Thomas von Celano berichtet von einer Freundschaft des Dominikus mit Franziskus, die spätere Legende läßt sie 1215 auf dem großen Laterankonzil zusammentreffen (Gerhard von Frachet I, 1, Dietrich von Apolda c. 6). Noch spätere Nachrichten lassen den D. an dem Generalkapitel der Franziskaner zu Assisi 1219 teilnehmen. Diese Legenden, die um die Mitte des 13. Jahrh. zuerst aufkommen, haben den Zweck, die Eifersucht der beiden Bettelorden durch Hinweis auf die innige Gemeinschaft der in Liebe und Frieden zusammenwirkenden Ordensstifter zu brechen (schon Hase, Franz von Assisi 69 ff.).

Nach dem Tode des Dominikus verbreitete sich sein Orden außerordentlich schnell. Schon auf dem Generalkapitel zu Paris 1228 finden wir vier neue Ordensprovinzen, Griechenland, Polen, Dänemark und Palästina. Diese raschen Erfolge, die den Orden neben den Minoriten zu einem der einflußreichsten Faktoren der Kirche im 13. und 14. Jahrhundert machten, hat er zunächst seiner innern Kraft zu verdanken. Die vier ersten Nachfolger des D. in der Leitung des Ordens waren geschickte Organisatoren, sie verstanden es, die Gedanken des Stifters weiter zu entwickeln und der Folgezeit anzupassen. Der Sachse Jordanus, der erst 2¼ Jahre dem Orden angehörte, als er zum General gewählt wurde, 1222—37 (AS Febr. I, 720 ff. J. Mothon. O. P. Leben des sel. Jordanus, Dülmen 1888) kodifizierte zum ersten Male 1228 die Konstitutionen des Ordens (Denifle ALKG I, 165 ff.). Jordanus (J. J. Berthier, Opera b. Jordanis de Saxonia ad res ordinis P. spectantia, Freiburg i./Schw. 1891) unternahm auch große Reisen durch die einzelnen Ordensprovinzen und kam im Februar 1237 nach einem Besuch Palästinas auf der Rückreise nach Neapel begriffen bei einem Schiffbruch in der Nähe Sataliens mit zwei seiner Gefährten und 99 anderen Personen um (B. M. Reichert, D. Itinerar des 2. Dominikanergenerals J. von Sachsen, Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897). Unter dem 3. General, dem berühmten Kanonisten Raimund von Peñaforte, der aus einem altadligen spanischen Geschlechte stammte und schon 1240 das Generalat niederlegte, nachdem er durchgesetzt hatte, daß der General jederzeit abdizieren dürfe, wurden die Konstitutionen überarbeitet und ergänzt (Denifle ALKG V, 530 ff.). Seine Sammlung wurde unter dem 4. General, Johannes von Wildeshausen, 1241—52 (A. Rother RQS IX, 139 ff.), einem Norddeutschen, der mit Energie das Strebertum im Orden, das die Bischofsstühle und Kardinalswürden begehrte, niederzuhalten versuchte, und dem 5. General, Humbert von Romans, einem Franzosen, 1254—61, der sich vor allem um die Studienordnung des Ordens verdient machte, vielfach vermehrt und erweitert, sie ist bis heute die Grundlage der Ordensverfassung geblieben, wenn auch natürlich im Laufe der Zeit manche veraltete Bestimmung aufgehoben und durch eine neue ersetzt wurde. Der ursprüngliche Zweck des Ordens ist in den Konstitutionen festgehalten: die Bekämpfung der Häresie und Stärkung des Glaubens durch Predigt und Seelsorge. Das kontemplative Moment des älteren Mönchstums ist völlig hinter den aktiven Zielen in dem neuen Orden zurückgetreten. Von den Horenandachten und den Ordensfesten können die Oberen dispensieren. Zur Schulung für die Predigt und Ketzerbestreitung wird als Hauptmittel das Studium verlangt. Es ist von großer Bedeutung, daß der Dominikanerorden der erste Orden ist, in dem das Studium von Ordenswegen gefordert und ordensgesetzlich geregelt ist. Natürlich erstreckt sich die Forderung lediglich auf die Kleriker des Ordens, die Laienbrüder haben die Aufgabe den Priestern die Ausübung ihres Ministeriums durch Besorgung der Hausdienste zu erleichtern. Das Studium umfaßt nach Vollendung des Noviziats 8 Jahre, seine Organisation ist, wie Denifle nachgewiesen hat, wesentlich durch den Usus der Pariser Universität bestimmt. Seit 1248 wurde für jede Ordensprovinz eine eigne Ordensuniversität (studium generale) errichtet. Vor allem machte sich der General Humbert durch seine Schrift de eruditione Praedicatorum 1254 (BM 25) um die Ausbildung des Studiums verdient. Im Anfang wurde nur die Theologie behandelt, bald aber auch die artes liberales, Raimund von Peñaforte bemühte sich auch um den Unterricht des Griechischen und ließ in spanischen und nordafrikanischen Klöstern eigene Schulen für die Erlernung der hebräischen und arabischen Sprache errichten (über die Organisation im einzelnen s. Douais und L. Ölsner, HZ III, 410 ff.). Zuerst wurde die Theologie nach den Sentenzen des Petrus Lombardus gelehrt, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts begann aber die Summa des Thomas dieses Lehrbuch im Orden zu verdrängen. Am längsten widerstrebten dem die englischen Dominikaner, erst der Beschluß des Generalkapitels zu Bologna 1315, wonach die Werke des Thomas in

allen Konventen vorhanden sein mußten, bezeichnet den definitiven Sieg des Thomas über den älteren Rivalen (Martène IV, 1957). Im allgemeinen entsprach die wissenschaftliche Ausbildung der Predigermönche dem mittelalterlichen Bildungsideal, das weniger eine tiefe als encyklopädische Bildung erstrebte.

Neben seiner inneren Tüchtigkeit verdankt der Dominikanerorden sein rasches Emporblühen im 13. und 14. Jahrhundert der Freundschaft des Volkes und der frischen Begeisterung des Adels. Auch die Protektion mächtiger Gönner, wie der römischen Könige, Alfons und Rudolf von Habsburg, ferner Ottokars von Böhmen, des französischen Königs Ludwig IX. und Karls von Anjou kam ihm zu Hilfe (H. Finke, Zur Geschichte der deutschen Dominikaner im 13. und 14. Jahrhundert, RQS VIII, 367 ff.). Vor allem waren es aber die Päpste, die die Dominikaner neben den Minoriten durch die Privilegien, überall predigen und Beichte hören zu dürfen (Gregor IX. 21. April 1227, Potthast 7906), geradezu zur bevorzugten päpstlichen Geistlichkeit machten, deren sie sich gegen die Bischöfe bedienen konnten. Einen bedeutenden Vorsprung an kirchlichem Einfluß erlangten die Predigermönche vor den Minoriten dadurch, daß sie vorzüglich, wenn auch nicht allein zu Inquisitoren **haereticae pravitatis** ernannt wurden. Als Gregor IX. 1232 die bischöfliche Inquisition durch direkt vom Papste Beauftragte zu ersetzen anfing, wählte er dazu meist die durch ihre theologische Bildung besonders geeigneten Predigermönche. Und als dann auch der weltliche Arm sich der Kirche zur Verfügung stellte, verhieß Friedrich II. 1239 den Predigermönchen als Inquisitoren seinen Schutz, und Alexander IV. ernannte auf Ansuchen Ludwigs IX. 1255 den Dominikanerprovinzial mit dem Franziskaner-Guardian zu Generalinquisitoren von Frankreich (s. im übrigen A. Inquisition).

Aber bei seiner Ausbreitung und Machtentfaltung stellten sich dem Orden auch manche ihm feindliche Faktoren entgegen. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zeigten sich vielfach die Räte der Städte, in denen der Orden gleich den Minoriten entgegen der Sitte der älteren Orden seine Klöster zu bauen pflegte, dem Orden feindlich. Auch hatte er mit dem Haß der älteren Orden, vor allem der Cistercienser und Karthäuser, zu kämpfen, denen sich die ausgetretenen Dominikaner anschlossen. Doch wurde dieser Widerstand leicht durch Privilegien der Päpste, die die Aufnahme ausgetretener Dominikaner in diese Orden verboten, gebrochen. Weit schwieriger war die Mißgunst des hohen Weltklerus zu überwinden, der ihm wegen seines Eingreifens in die geordnete Seelsorge grollte. Innocenz IV. sah sich deshalb genötigt, 1254 die Privilegien der Predigtbrüder zu beschränken (Potthast 15562), sie sollten nur mit Erlaubnis des zuständigen Pfarrers predigen und Beichte hören dürfen, eine Einschränkung, die nach zeitweiliger Aufhebung wieder durch Bonifacius VIII. 1300 (Bulle **super cathedram in Extrav. comm. III, 6, 2**), und Clemens VIII 1311 in Kraft gesetzt wurde.

Auch die Universitäten traten zunächst als Gegner der Bettelorden auf und versuchten sich dem Eintritt dieser in ihre Korporation zu widersetzen. Schon früh spornte der wissenschaftliche Ehrgeiz die Dominikaner an, theologische Lehrstühle an der berühmtesten theologischen Hochschule Paris zu erlangen. Als die Lehrer der Universität infolge von Streitigkeiten mit der Königin Blanca die Stadt zeitweilig verlassen hatten, konnten die Predigermönche mit Hilfe des Bischofs und Kanzlers einen theologischen Lehrstuhl an der verwaisten Stätte errichten. Der Magister Roland war der erste, der 1229 in Paris lehrte, ihm folgte Hugo von St. Cher, der Verfasser der ersten Verbalbibelkonkordanz, der auch als erster Predigermönch die Kardinalswürde erhielt. 1231 erhielt der Orden durch Eintritt des Magister Johann de S. Egidio den zweiten Lehrstuhl in Paris. Nach Rückkehr der alten Lehrer entbrannte zwischen ihnen und der Mendikantenpartei ein heftiger Kampf. Wilhelm von St. Amour griff die Bettelmönche als Häretiker wegen ihrer angeblichen Beteiligung an den Werken des Joachim von Floris an. Aber 1259 war der Sieg der Bettelorden entschieden, durch königliche Machtvollkommenheit und päpstliches Eingreifen (die Bulle Alexander IV. vom 26. Juni 1259, Potthast 17630) wurde der früher enggeschlossene Kreis von Theologen aus einigen Chorherrenstiften gesprengt und die Zulassung der Bettelorden in die Universitätskorporation verfügt. Auch an den anderen Universitäten erlangten die Dominikaner zahlreiche Lehrstühle. In Bologna, Padua, Wien (P. Brunner, Der Predigerorden zu Wien 1867), Köln, Prag, Oxford und Salamanca finden wir Ordensmitglieder als Lehrer. Die Pflege der Theologie wurde im späteren Mittelalter fast zum Monopol der Bettelorden. Der größte Scholastiker, Thomas von Aquino, und sein Lehrer Albertus Magnus, der vielseitigste Gelehrte des Mittelalters, und eine große Zahl bedeutender Scholastiker, wie Durandus von St. Pourçain († 1332), Johannes Capreolus, der **princeps Thomistarum** († 1444), und andere entstammen dem

Predigerorden. Und als im Anfang des 14. Jahrhunderts neben der Scholastik und auf ihren Grundlagen sich die Mystik in Deutschland erhob, die die Heilsgewißheit, welche der Kultus und die Sakramente nicht schaffen konnten, erzeugen wollte, fand sie in den deutschen Dominikanerklöstern eine Pflegestätte. Eckart starb 1327 als Lesemeister beim studium generale der Dominikaner in Köln, Tauler († 1361) wirkte als Prediger und Seelsorger im Straßburger Konvent, Heinrich Suso († 1361) lebte im Dominikanerkloster zu Konstanz.

Neben der Pflege der Wissenschaft machte sich der Orden durch populäre Predigt und Seelsorge um die religiös-kirchliche Volkserziehung in hohem Maße verdient. Einer der gefeiertsten Prediger aus späterer Zeit war der spanische Dominikaner Vincentius Ferrér († 1415). Es war das Verdienst der Bettelorden, daß im Volke der Eindruck um sich griff, daß mit dem Christentum in persönlicher Heiligkeit Ernst zu machen sei, hierdurch haben sie indirekt der Reformation vorgearbeitet. Allerdings war das Arbeitsfeld der Dominikaner bald mehr die vornehme Welt, während die Minoriten das arme Volk pastorierten.

Auch in der Mission waren die Dominikaner thätig. Papst Innocenz IV. sandte, als die Tartarengefahr Europa bedrohte, 1245 eine Dominikanergesandtschaft unter Nicolaus Ascelinus zur Mission unter ihnen aus, die an den Oberfeldherrn Batschu nach Persien ging. Ludwig IX. schickte ebenfalls 1249 Predigermönche an den Großchan Gajuck nach Persien, und 1272 kamen im Auftrage Gregors X. Dominikaner an den Hof Cublai Chans nach China. Allerdings hatten die Dominikaner, obwohl sie eine ganze Zahl Klöster und Bistümer in Persien gründeten, in diesen Gebieten keine nachhaltigen Erfolge (C. Eubel, Die während des 14. Jahrhunderts im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer, Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo zu Rom, Freiburg 1897 S. 1897 S. 170 ff.). Ebenso eifrig und fruchtlos missionierten sie unter Juden und Sarazenen in Spanien, nachdem Raimund von Peñaforte das Studium der orientalischen Sprachen in den spanischen Klöstern eingerichtet hatte. Der Dominikaner Raimund Martini (s. d. A.) schuf in seinem Werke Pugio fidei contra Mauros et Judaeos 1250 ein Arsenal zur Bekämpfung und Widerlegung der Gegner, und der Konvertit Pablo Christiani, der dem Orden beitrat, versuchte durch Disputationen und Predigten seine früheren jüdischen Glaubensgenossen zu bekehren (Denifle, Quellen zur Disputation des P. C. mit dem berühmten Rabbinen Moses Nachmani 1263 zu Barcelona HJG VIII, 225 f.). Auch an der Heidenmission in Europa beteiligte sich der Orden, vor allem ist hier der polnische Dominikaner Hyazinth († 1257) zu nennen, der in Pommern, Litauen, Dänemark, Schweden und Rußland missionierte. Allerdings seine Hauptarbeit unter den heidnischen Preußen, die er auf friedlichem Wege durch die Predigt des Evangeliums zu gewinnen hoffte, wurde durch die kriegerische Mission des Schwertes, wie sie der Orden der Deutschritter übte, zerstört. Die Christianisierung der Litauer, die erst 1386 vollendet wurde, ist aber wesentlich das Werk der Predigermönche.

Auch in der kirchlichen Baukunst, Plastik und Malerei haben Dominikanermönche Bedeutendes geleistet. Fra Sisto und Fra Ristoro sind die Erbauer der von Michel Angelo als seine „schöne Braut" gepriesenen Kirche St. Maria Novella zu Florenz, dem reinsten und zierlichsten Werke der toskanischen Gotik. In den italienischen Klöstern St. Maria Novella, St. Marco zu Florenz und St. Caterina zu Pisa wurde im 14. und 15. Jahrhundert die Miniaturmalerei gepflegt. Die Meister dieser Kunst waren Giovanni und Benedetto del Mugello. Die Dominikanerkunst dieser Jahrhunderte bildete einen Damm gegen das Herandrängen der humanistischen Kunstideen der Renaissanceperiode. Die letzte Blüte und zugleich die mystische Verklärung der Schule Giottos ist Fra Giovanni da Fiesole, mit dem Beinamen Angelico († 1455) (s. Vinc. Marchese, Memorie dei più insigni Pittori, Scultori et Architetti Domenicani, Bologna 1879; S. Brunner, Die Kunstgenossen der Klosterzelle, Wien 1863).

Nachdem im Kampfe gegen die ältern Orden, Weltgeistlichkeit und Universitäten die beiden Bettelorden zusammengestanden hatten, begann nach ihrer Niederwerfung sich die Eifersucht zwischen Minoriten und Dominikanern zu regen. Schon 1255 und dann wieder 1278 hatten die beiderseitigen Ordensgenerale zum Frieden mahnen müssen, nachdem aber am Anfang des 14. Jahrhunderts die Predigermönche Thomas von Aquino zum Doctor ordinis gemacht und bald darauf der Franziskanerorden seinem Duns Scotus eine ähnliche Stellung gegeben hatte, wurden die philosophischen und theologischen Kontroverspunkte der Thomisten und Scotisten aus Ordenseifersucht traditionell gepflegt. Die kirch-

lich am meisten hervortretende Lehrdifferenz war die über die immaculata conceptio der hl. Jungfrau, die die Dominikaner mit demselben Eifer bekämpften, mit dem sie die Minoriten verteidigten. Auch der Armutsstreit unter Papst Johann XXII., der sich auf die Seite der Dominikaner stellte, indem er die Behauptung, Christus und die Apostel hätten kein Eigentums- und Verfügungsrecht besessen, für ketzerisch erklärte, verschärfte das Verhältnis der beiden rivalisierenden Orden.

Das große abendländische Schisma von 1378—1417 brachte auch dem Dominikanerorden eine Spaltung. Seit dem Generalkapitel zu Bologna 1380 wurde Raimund von Capua als General von den Urban IV. anhängenden Provinzen, Elias von Toulouse von den Clemens VII. zugethanen sicilianischen, aragonischen und französischen Provinzen anerkannt. Erst im Jahre 1418 wurde der Orden durch Papst Martin V. unter Bernhard von Florenz wieder vereinigt. Der durch wachsenden Reichtum der Klöster eingerissenen, durch die furchtbare Pest von 1349 und durch die Wirren des Schismas noch gesteigerten Erschlaffung der Zucht gegenüber begann der deutsche Ordensprovinzial Konrad von Preußen 1389 mit Unterstützung des Generals Raimund von Capua die erste Reformation im Orden (Dz buech der reformacio der clöster prediger ordens ZdA XIX, 479 ff.; Reichert, Zur Geschichte der deutschen Dominikaner und ihrer Reform RQS X, 299 ff.). Doch der Verweltlichung des Ordens, die durch den innigen Bund mit der Weltkirche hervorgerufen wurde, war nicht mehr zu steuern. Das 15. und 16. Jahrhundert brachte zahlreiche Reformversuche, die zur Bildung von selbstständigen Kongregationen führten, an deren Spitze vom Ordensgeneral bestätigte Generalvikare standen (Helyot III, 267 ff.). Die älteste Kongregation ist die von Matthäus Boniparti 1418 gegründete lombardische, von dieser zweigte sich durch den Prior von S. Marco, den bekannten Savonarola, 1493 eine toskanische ab, die sich aber nach seiner Verbrennung 1498 wieder mit der lombardischen vereinigte. Gegenüber den zahllosen, sich neu bildenden Kongregationen versuchten die Päpste einer weiteren Zersplitterung des Ordens dadurch entgegenzutreten, daß sie die Kongregationen durch Erhebung zu selbstständigen Ordensprovinzen dem Orden wieder fester angliederten. Alle Kongregationen brachten es aber lediglich zu einer Reform der Klosterzucht, die vor allem auf die Enthaltung vom Fleischessen den Nachdruck legte. Nur Anton le Quieu, der Sohn eines angesehenen Pariser Juristen, gründete 1636 in der Nähe von Avignon zu Lagnes ein Kloster, indem die Mönche sich nicht nur der strengsten Askese nach den ursprünglichen Satzungen des Ordens befleißigten, sondern auch das ursprüngliche Armutsideal durch Verzicht auf feste Einkünfte und Besitz wieder herstellten. Zunächst von dem Ordensgeneral protegiert, erregte Anton sein Mißtrauen, als er das Barfußgehen in seinem Kloster einführte, da diese im Orden nie geübte Sitte als unerträgliche Neuerung empfunden wurde. Verfolgt, politisch verdächtigt, eingekerkert, erlangte der harmlose Schwärmer 1675 vom Ordensgeneral ein Jahr vor seinem Tode die Bestätigung seiner Kongregation zum heiligen Sakrament, nachdem er die Forderung, barfuß zu gehen, zurückgenommen hatte. Dieser Streit, der den Orden außerordentlich aufgewühlt hatte, läßt einen Rückschluß auf seinen Zustand im 17. Jahrhundert machen, er zeigt, auf welche Kleinlichkeiten und Äußerlichkeiten sich die Kraft und das Interesse des Ordens damals konzentrierte.

Inzwischen hatte der Orden durch die Reformation zahlreiche Klöster in England, Dänemark, Schweden und in einem großen Teile Deutschlands eingebüßt. Die Reformation hatte den Orden meist in Roheit und Aberglauben versunken vorgefunden. Mit welchen Theologumena man sich beschäftigte, zeigt der 1462 mit der größten Leidenschaft geführte Streit zwischen den Minoriten und den Dominikanern, die es für eine Ketzerei erklärten, daß das am Kreuze vergossene Blut Christi bis zur Reassumtion durch die Auferstehung außerhalb der hypostatischen Union mit dem Logos gewesen und daher als solches nicht Gegenstand der Adoration sei. Auch der Streit des Humanisten Reuchlin mit dem Kölner Dominikaner und Inquisitor Jacob von Hoogstraten und die epistolae obscurorum virorum stellten der Unwissenheit und dem blöden Fanatismus des Predigerordens am Anfang des 16. Jahrhunderts ein glänzendes Zeugnis aus. Auch ihre ursprüngliche Mission, die Beichtväter des armen Volkes zu werden, verhöhnten sie, indem sie sich, wie der Leipziger Dominikaner Tetzel, zum Verkaufe des Ablasses mißbrauchen ließen. Nur verhältnismäßig wenige bedeutende Glieder des Ordens stellten sich auf die Seite der Reformation, unter denen Martin Bucer aus dem Straßburger Konvent der hervorragendste ist, dagegen fand die alte Lehre in diesem Orden noch die meisten Verteidiger, die bekanntesten sind der frühere Ordensgeneral Kardinal Cajetan, der gelehrte Kommentator der Summa des Thomas, Johannes Fabri, † 1557, der Magister sacri

palatii Sylvester Prierias, der unter den ersten gegen Luther schrieb, Johannes Dietenberger, dessen Übersetzung des Alten Testamens ein Plagiat aus Luther und Leo Judä ist, die beiden letzteren, Männer, auf die der Orden nicht stolz sein kann.

Aber nicht die Dominikaner, sondern der neu gegründete Orden der Jesuiten verhalf der katholischen Kirche zu neuem Leben; die Predigermönche hatten ihre Rolle ausgespielt. Die Jesuiten ersetzten sie dem Papste und der römischen Kirche und leisteten diesen Ersatz im Zeitalter der Gegenreformation in viel höherem Maße. Während sich wenigstens die Franziskaner in den Kapuzinern zu verjüngen verstanden und in dieser Form dem Katholicismus große Dienste leisteten, vermochten die Dominikaner keinen neuen lebenskräftigen Trieb aus der alten Wurzel hervorzubringen. Der verknöcherte Orden wandte vielmehr seine Eifersucht, wie früher gegen die Minoriten, so jetzt gegen den mächtigsten Orden der Jesuiten; wo er konnte, versuchte er den glücklicheren Rivalen zu befehden. Im Streit um die Gnadenlehre 1588—1611 traten die Dominikaner für einen ermäßigten Augustinismus ein gegen den von dem Jesuiten Molina 1588 zuerst wieder vorgetragenen Semipelagianismus, den der Jesuitenorden verteidigte. Auch in den Moralstreitigkeiten traten sich die Orden zeitweilig als theologische Parteien gegenüber, während am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhundert fast alle jesuitischen Moralisten den Probabilismus (s. A.) vertraten, machten die Dominikaner den Probabiliorismus zu ihrer Anschauung, obwohl gerade ein Dominikaner Bartholomäus von Medina den zweifelhaften Ruhm hat 1572 das System des Probabilismus in die Theologie eingeführt zu haben. Der heftigste Kampf zwischen Jesuiten und Dominikanern, mit denen jetzt die Franziskaner vielfach zusammen standen, wurde auf dem Missionsgebiet ausgekämpft. Der Jesuitenorden hatte im Zeitalter der Gegenreformation, als sich ein mächtiges Missionsstreben in der katholischen Kirche zu regen begann, als erster und zunächst einziger die Mission unternommen. Nur in Amerika hatten schon vorher Predigermönche gewirkt und in Mexiko hatte der Dominikanerbischof de las Casas, einer der edelsten Missionare, der 1566 92 jährig starb, nicht nur für die Bekehrung der Indianer gearbeitet, sondern auch den Indianern eine menschenwürdigere Behandlung von seiten der habgierigen Spanier erwirkt. In China traten aber die Dominikaner erst in die Missionsarbeit, als der Boden von den Jesuiten schon bearbeitet war. Bald bekämpften und denunzierten sie nun beim päpstlichen Stuhl die Akkommodationspraxis der Jesuiten und nach langem Kampfe trugen sie auch 1782 definitiv den Sieg über den verhaßten Orden davon, doch folgte der Zusammenbruch des Christentums in China unmittelbar darauf.

Die Klostersäkularisation Josephs II. 1781 verminderte abermals die Zahl ihrer Konvente, die Säkularisation in Deutschland vernichtete die meisten noch übrigen deutschen Klöster, und die französische Revolution hob durch das Dekret vom 2. November 1789 den Orden in Frankreich auf (Chapotin, **Études historiques sur la province dominicaine de France**, Paris 1890—93, 4 Bde mit zahlreichen, zum ersten Male edierten Aktenstücken). Erst der feurigen Beredtsamkeit Lacordaires gelang es 1840 den Predigerorden in Frankreich wiederherzustellen (**Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs**, Paris 1839), doch geriet er gegen Ende seines Lebens 1861 in Konflikt mit seinem inzwischen durch den Ordensgeneral Jandel völlig jesuitierten Orden. Der Franzose Jandel († 1872) (H. M. Cormier, **Vie du Père Alexandre-Vincent J.**, Paris 1890), der sich als Ordensgeneral um die Verbreitung des Ordens in neuester Zeit außerordentlich verdient machte, verstand es den einst so entschiedenen Widersacher der Jesuiten vollständig in das Lager der Jesuiten hinüberzuführen und zum eifrigen Verfechter jesuitischer Tendenzen umzuwandeln. Als Pius IX. am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria zum Dogma erhob und damit die von den Dominikanern fast 600 Jahre zäh bekämpfte scotistische Lehre über die ihres gefeierten Lehrers Thomas von Aquino zum Siege brachte, schwiegen die Jünger des Thomas zu dieser thatsächlichen Verketzerung ihres Meisters, die wenigen, die protestierten, wurden überhört. Jandel ließ auch 1872 die Konstitutionen des Ordens neu herausgeben, die wichtigste Veränderung der Verfassung besteht darin, daß der Ordensgeneral nicht mehr auf Lebenszeit erwählt wird. Pius VII. hatte 1804 seine Amtsdauer nur auf 6 Jahre, Pius IX. 1862 auf 12 Jahre festgesetzt. Bis 1272 residierte der General im Kloster St. Sabina, seit dieser Zeit in St. Maria sopra Minerva in Rom. Die Generalkapitel sollen nach neuerem Rechte alle 3 Jahre gehalten werden, doch tagte das letzte zu Gent 1871. Die 1872 erschienenen Konstitutionen nennen 52 Ordensprovinzen, doch befinden sich unter diesen eine Zahl nur nominell bestehender.

Gegenwärtig giebt es etwa 300 Dominikanerklöster mit ca. 3000 Mönchen, wovon 39 Klöster auf Österreich-Ungarn, 10 auf Frankreich, 17 auf Großbritannien und Irland, 2 auf die Türkei, 18 auf Deutschland, die Schweiz und Niederlande (die deutsche Provinz ist 1895 aus den 3 Klöstern Düsseldorf, Venloo in der niederländischen Provinz Limburg und Berlin-Moabit neu gebildet worden), 8 auf Nordamerika, 25 auf Mexiko, 17 auf Südamerika, 3 auf Asien, 3 auf Afrika, die übrigen auf Spanien und Italien entfallen. Der gegenwärtige Ordensgeneral ist ein Deutscher, der 4. unter 72 Generalen, P. Frühwirth. Unter dem jetzigen Papst Leo XIII., dem großen Verehrer des Thomas von Aquino, erfreut sich der Orden wieder einer bedeutenden Protektion. Die Theologieprofessoren der neu gegründeten Universität Freiburg i. Schw. werden auf seinen Wunsch dem Dominikanerorden entnommen. Auch findet im Orden die Wissenschaft eine eifrige Pflegstätte. In Jerusalem im Kloster St. Stefano ist eine praktische Schule für biblische Studien eingerichtet, wo vor allem assyrisch und arabisch getrieben wird. Unter der Leitung der Professoren dieses Kollegs erscheint die periodische Zeitschrift Revue biblique (Selbst, Katholik 1894 II, 307 ff.). Bedeutende Gelehrte wie Denifle und der 1879 zum Kardinal erhobene Thomas Zigliara († 1893) gehörten in letzter Zeit dem Orden an. Die neue kritische Ausgabe der Werke des Thomas, die Editio Leonina, die unter den Auspizien des jetzigen Papstes herausgegeben wird, ist unter die Direktion des Ordensgenerals der Dominikaner gestellt. Auf dem Gebiet der Mission sind die Dominikaner gegenwärtig in China, Mesopotamien, Tonkin, auf den Philippinen und den Inseln der hl. Dreifaltigkeit thätig.

Wenn sie auch in der Theologie sich durchaus mit dem herrschenden jesuitischen Katholicismus befreundet haben, so haben sie sich eine kultische Eigentümlichkeit bis heute erhalten; sie haben einen eignen Meßritus, der vom römischen abweicht. Die Eingießung des Weines in den Kelch findet vor dem Stufengebet statt, beim Offertorium wird die Patene mit der Hostie auf den mit Wein gefüllten Kelch gelegt und die Opferung in in einem Akte vollzogen. In dem Festhalten solcher Besonderheiten zeigt sich, daß man die katholischen Orden in dieser Beziehung den protestantischen Sekten vergleichen kann. Die alte Feindschaft zwischen den Dominikanern und Minoriten ist längst vergessen. Die Dominikaner und Minoriten lassen, wenn möglich am Fest ihrer Ordensstifter den Gottesdienst von dem anderen Orden versehen, um ihrer innigen Freundschaft Ausdruck zu geben. Zum Schluß sei noch erwähnt, daß 4 Päpste, Innocenz V. († 1276), der sel. Benedikt XI. († 1304), der hl. Pius V. († 1572) und der wissenschaftlich bedeutende Benedikt XIII. († 1730) aus dem Orden hervorgingen.

Die beiden ältesten Klöster der weiblichen Abzweigung des Ordens, der Dominikanerinnen, das Kloster zu Prouille und das Kloster S. Sisto zu Rom sind noch zu Lebzeiten des Dominikus entstanden (s. oben). Die Dominikanerinnen erhielten eine Regel, in der die Klausur, die Askese, das beschauliche Leben, überhaupt die klösterliche Lebensart in einer den Mannsklöstern möglichst analogen Weise verordnet war (Holstenius IV, 128 ff.). Nur das Armutsideal des Ordens wurde nicht einmal zeitweilig in der schroffen Form von den Frauenklöstern verwirklicht, da es sich mit der weiblichen Berufsstellung nicht vereinigen ließ. An der Spitze der einzelnen Klöster steht eine Priorin, die mindestens 30 Jahre alt sein soll. Überall, wo der Predigerorden sich ansiedelte, wurden auch bald meist unter der Obhut und Jurisdiktion der Provinzialoberen des Ordens stehende Frauenklöster gegründet. Als aber die Zahl der dem Orden inkorporierten Frauenklöster wuchs, hatte ihre Leitung für die Mönche Unzuträglichkeiten zur Folge, besonders litt das Studium darunter (Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe S. 45). Die Ordensgenerale wünschten deshalb die cura monalium los zu werden, und Gregor IX. und vor allem Innocenz IV. (Bulle vom 26. September 1252, Potthast 14720) gingen auf diesen Wunsch ein, indem sie nur die beiden Klöster Prouille und S. Sisto unter der Leitung des Ordens ließen. Da aber die Frauenklöster dadurch Schaden litten, nahm Innocenz schon am 18. Februar 1254 (Potthast 15242) diese Verordnung zurück und beauftragte den Dominikaner, Kardinal Hugo mit der Neuregelung. Dieser führte 1262 wieder die Inkorporierung der meisten Frauenklöster und ihre Unterstellung unter die Provinzialoberen des Ordens herbei, nur wenige blieben unter der Leitung ihrer Diöcesanbischöfe. Die Frauenklöster teilten in der Folgezeit im allgemeinen die Schicksale der Dominikaner, einige Klöster wie das Kloster S. Sisto in Rom, die französischen Klöster zu Prouille, Poissy, Aix und Montfleury wurden außerordentlich reich und ihre Insassen durften nur dem vornehmsten Adel angehören. Ursprünglich lediglich dem beschaulichen Leben sich widmend haben sie sich später auch dem Unterricht der weiblichen Jugend zu-

gewandt. Dementsprechend ist die frühere Strenge ihrer Regel gemildert worden (die neuesten Konstitutiones von 1872, S. 641—72). Gegenwärtig ist die Zahl der Klöster der Dominikanerinnen, des sog. 2. Ordens, ungefähr 90, mit ca. 1500 Insassen. In Deutschland besteht ein Kloster in Baden, das „arme Zofinger Kloster" zu Konstanz und 11 in Baiern, von denen St. Ursula in Augsburg, das Kloster zu Speier und das neu gegründete Kloster zu Wörishofen hervorzuheben sind. Neuerdings sind die Dominikanerinnen in den Missionsländern thätig. Deutsche Dominikanerinnen wirken in Südafrika in Schul- und Waisenhäusern.

Über die Entstehung des sogenannten dritten Ordens des Dominikus hat erst die scharfsinnige Arbeit von K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften, Freiburg 1885 S. 115 ff. Klarheit gebracht. Durch das Auftreten des hl. Franz waren zunächst in Italien, bald auch anderwärts Bußbruderschaften hervorgerufen, in denen Männer und Frauen, Laien und Kleriker, Jungfrauen und ehelos lebende Männer ein von der Welt möglichst zurückgezogenes Leben steter Buße und Askese führten, ohne sich jedoch völlig von Familie und Beruf loszulösen. Zunächst standen diese Vereine unter der Leitung der Bischöfe, bis Innocenz IV. 1247 (Potthast 12675) dem Provinzialminister der Minoriten ihre Visitation und Regelung zu übertragen versuchte; dem widersetzten sich aber die Weltgeistlichkeit und der Predigerorden, so daß die päpstliche Verordnung nicht durchgeführt wurde. Auch dem Dominikanerorden hatten sich früh ähnliche Bruderschaften angegliedert, so nahm Gregor IX. 1235 Brüder des Ritterdienstes Christi zu Parma in seinen apostolischen Schutz und übertrug ihre geistliche Leitung den Dominikanern (Potthast 9903—12). Auch in der Lombardei finden wir solche militärisch religiöse Genossenschaften, die das Volk Cavalieri gaudenti nannte (Frederici, istoria de' Cavalieri gaudenti 1787). Sie verpflichteten sich zur Verteidigung des Glaubens und der Kirche und zum Schutz der Bedrängten, im übrigen aber nahmen ihre Mitglieder wie die Bußbruderschaften an religiösen Übungen teil. Eine solche Militia b. Virginis Mariae zu Bologna hat sich zu einem förmlichen Ritterorden mit affilierter Bruderschaft entwickelt (Bulle Urban IV. 1261, Potthast 18195). Daß diese militärisch-religiösen Bruderschaften aber auf eine Stiftung des Dominikus zurückgehen, die er angeblich im Albigenserkrieg 1209 zu Toulouse gegründet haben soll, ist nicht nachweisbar (gegen Frederici, s. Müller S. 150 und Kleinermanns, der 3. Orden von der Buße des hl. D., Dülmen 1885). Es ist dies eine Ordenslegende, die uns zuerst bei dem Ordensgeneral Raimund von Capua 1380—99 (Vita S. Catharinae Senensis c. 8, AS Apr. III, 871) begegnet, ohne daß Raimund noch die Zeit der Gründung angiebt. Alle älteren Quellen über das Leben des D. wissen nichts von einer solchen Militia Christi, auch aus inneren Gründen erscheint mir eine solche Gründung durch D. ausgeschlossen. Die einzige alte Nachricht findet sich bei dem Kaplan Raimunds VII., Wilhelm de Podio Laurentii, Super hist. negot. Franc. contra Albig. c. 15 (AS Aug. I, 421), wonach der Bischof Fulco von Toulouse gegen die Häretiker und usuarios manifestos eine Bruderschaft zu Toulouse gegründet habe. Auch in dieser Nachricht ist von einer Beteiligung des D. bei der Gründung keine Rede, und eine Identifizierung dieser Bruderschaft mit der militia Christi erscheint sehr unsicher.

Nachdem die Bußbruderschaften und die militärisch-religiösen Vereinigungen lange Zeit ein neutrales Gebiet gewesen waren, über das bald die Weltgeistlichkeit, bald die Minoriten, bald der Predigerorden ein Visitationsrecht übten, versuchte der 7. Dominikanergeneral Munio 1285 eine schärfere Sonderung herbeizuführen, indem er den dem Predigerorden nahe stehenden Bußbrüdern eine Regel vorschrieb (Holstenius-Brollin IV, 143 ff.). Aber der frühere Franziskanergeneral Papst Nikolaus IV. wollte den Minoriten 1289 durch die Bulle Supra montem (Potthast 23044) die Alleinherrschaft auf diesem Gebiete geben, indem er eine unwesentlich abweichende Regel und Visitation durch die Minoriten für sämtliche Bußbrüderschaften festsetzte. Die, welche die päpstliche Regel annahmen, nannten sich fortan fratres et sorores de poenitentia S. Francisci, während die andern sich als Bußbrüder oder Bußschwestern vom hl. Dominikus bezeichneten. Die Regel des General Munio wurde von Innocenz VII. 1405 und von Eugen IV. 1439 ausdrücklich bestätigt. Jetzt besteht der 3. Orden teils aus klösterlichen Genossenschaften von Klerikern und Klosterfrauen, teils aus Konfraternitäten von Weltleuten beiderlei Geschlechts. Ein besondere Bedeutung erlangten die regulierten Tertiarierinnen des hl. Dominikus, auch Mantellatae genannt nach dem langen schwarzen Mantel, den sie über der sonst völlig weißen Kleidung tragen; diese armen Schulschwestern vom 3. Orden des hl. D. verbreiteten sich über Europa und Amerika und erzielten auf dem Felde des Unterrichts und der Erziehung der weiblichen Jugend große Erfolge. In Deutschland giebt es

nicht mehr viele Dominikanerinnenklöster des 3. Ordens, das bekannteste ist das Kloster auf dem Arenberg „am Roten Hahnen“ bei Koblenz, dagegen hat der weibliche Zweig des 3. Ordens in England eine neue Blüte durch die Protektion des Bischofs Ullathorne von Birmingham († 1889) erlebt, und sich eine englische Kongregation vom 3. Orden des hl. D. gebildet, die bis Australien verbreitet ist. Die berühmteste Heilige, die dem 3. Orden angehörte, ist die Visionärin Katharina von Siena († 1380) (s. A.).

Grützmacher.

Dominis de, Marcantonio, geb. 1560, Erzbischof von Spalato bis 1616, dann Konvertit, der wieder zurücktrat, gest. 1624.

Schriften: Tractatus de radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride, Venet. 1611, 4°; M. A. de D.. Suae profectionis consilium exponit, Venedig 22. Septbr. 1616, mehrfach gedruckt, u. a in des Autors De Republ. Eccles. I (s. u.) und in Jaegeri, Hist. Eccl. Saec. XVII, T. I ad a. 1616, sowie bei Struve, Bibl. libr. rar. I, p. 116 ff.; das Hauptwerk: De Republica Ecclesiastica l. X, davon der erste Teil, l. I—IV, Heidelb. 1617, London 1617 in Folio (Heidelberg 1618); der zweite Teil, l. V—VI mit einem Anhang gegen du Perron und Suarez erschien 1620; der dritte, l. VII und IX erschien Hanoviae 1622; l. VIII und X sind nicht erschienen. (Anonym) Papatus Romanus, seu de origine, progressu atque extinctione ejus, Lond. 1617, Frankf. a. M. 1618. Die Verfasserschaft des D. ist zweifellos; Vorrede an König Jakob I.; Sermon preached in Italian by M. A. de D. the first sunday in Advent 1617 in the Mercers Chapel. London 1617 (auch italienisch zusammen mit dem gleichfalls in italienischer Sprache gedruckten obigen „Consilium“, London 1617; desgl. lateinisch: Concio contra Eccl. Rom. in locum Rom. XIII, 12, ebenda 1617). Scogli del Naufragio Christiano, quale va scoprendo la santa Chiesa di Christi alli suoi diletti figliuoli, perche da quelli possano allontanarsi, s. l. (London?) 1618 (auch englisch, französisch und [in Frankfurt] deutsch erschienen). Die von D. besorgte erste Ausgabe von Sarpis Geschichte des trident. Konzils erschien in London: Historia del Concilio Tridentino, nella quale si scuoprono tutti gli artificj della Corte di Roma etc. mit Dedikation an Jakob I. (1619). Die zweite Auflage dieser ital. Ausgabe, „riveduta e corretta dell' autore“, erschien 1629. M. A. de D. De pace Religionis Epistola ad vener. Jos. Hall, archiep. Vigorn., in qua sui etiam ex Anglia proximi discessus auctor rationem reddit, quaesita quoque Regia sibi discessuro facta suasque ad ea responsiones refert et ab ipso Hallo increpationes acceptas (s. u.) rejicit. Vesontione Sequanorum (mir unbekannt, Titel nach Arnold, Unpart. Kirch.-Gesch. II, S. 1105). — Boccalini (s. u.) erwähnt als erste Schrift, welche von D. in England verfaßt sei, die folgende: Il vero modella, ò sia parallelo della chiesa antica e moderna. Diese Schrift begegnet anderswo nicht, auch nicht in den Indices librorum prohibitorum. — M. A. de D. Sui reditus ex Anglia Consilium exponit, Romae 1623 (dass. Tornaei, Dillingae, Par. 1623 u. a.); erschien auch englisch: The second Manifest of M. A. de D. . . . wherein for his better satisfaction and the satisfaction of others he publickely repenteth his former errors and setteth dawn the cause of his leaving England..... (Liege 1623) und in anderen Uebersetzungen. Von de D. soll auch verfaßt sein die Antwort auf die Widerlegung seines Hauptwerkes durch den Kölner Theologen Leonardus Marius (Hierarchiae eccl. assertio, Col. 1618), welche betitelt ist: Sorex primus oras chartarum primi libri de Rep. Eccl. . . corrodens . . a Daniele Loheto Burgundo ejusdem Domini Spalatinensis amanuensi in muscipula captus et scalpello confossus, London 1618 (vgl. Baumgarten, Nachr. v. einer hallischen Bibl. 8, 269).

Litteratur: A. Hauptsächlich sein Leben betreffend: Farlati, Illyricum Sacrum III, 481; Theotimi Eupistini (Zaccaria) De doctis catholicis viris 1791 p. 43; Trajano Boccalini Lettera (III) al Sgr. Mutio, p. 7—40 des Werkes: La Bilancia Politica di tutte le opere di Tr. B. p. III . . . di Gregorio Leti (Castellana 1678); H. M. Ernesti, Ueber das Recht besonders der Hierarchie, auf Censur- und Bücherverbote . . . nebst einer Lebens- und Charakterschilderung des berühmten M. A. de D. (Leipz. 1829); Fr. v. Schulte, Gesch. und Quellen ꝛc. des kanonischen Rechts III. 1, 471; L. Veith, S. J. Edm. Richeri Systema de eccl. et polit. potestate confutatum. Ed. nova accessit discursus de vita et scriptis M. A. de D. (Mechliniae, 1825); Jaegerus, Hist. Eccles. Saec. XVII: l. III, 2: Joseph Hall, Epistola ad M. A. de D., qua ei dissuadet reditum ad Eccl. Rom. (diese Schrift, wie auch die Antwort des D. unter dem Titel De pace Religionis [s. o.] und die folgende ist dem Ref. nicht zugänglich gewesen); (D. Neal), M. A. de D, His Shiftings in Religion (Lond. 1624). Relation sent from Rome of the Process etc. (London 1624). — Einiges in: La Nunziatura di Francia del Card. Bentivoglio (Firenze 1863) u. bei Cicogna, Iscriz. Veneziane V, 608 ff. — Eine gute und selbstständige Darlegung in Arnolds KG II im Nachtrag zur Ausg. v. 1741 (S. 1098 ff.). — Vgl. von Reumont, Beiträge zur ital. Gesch. Bd VI (1857) S. 315—329. B. Seine Schriften betreffend: Ueber die Censur derselben durch die Index-Kongregation in Rom s. Reusch, Index II, S. 402 ff. Dazu: Censura S. Facultatis theol. Coloniensis in 4 priores libros de Rep. Eccl. M. A. de D., Colon. 1618. — Catholica Hierarchiae Eccl. assertio in qua B. Petri et Romanae sedis Primatus contra haeresim M. A. de D. defen-

duntur authore D. Leonardo Mario, Colon. Agripp. 1618; Mart. Becanus, De Rep. Eccl. contra M. A. de D., Mogunt. 1618. — Eine eingehende Kritik des Kirchenbegriffs in den Hauptwerken des D. s. bei Joh. Musaeus, De Natura et Definitione Ecclesiae deque ejus Distinctione . . . (Jenae 1649, Disp. II). Weitere Bestreitungen in beträchtlicher Zahl führt der Bearbeiter von Arnolds Kirchengesch. II a. a. O. an, von denen erwähnt werden mögen: Bayerlinck (gegen das Consilium profectionis, Antwerpen 1617); Fidelis Annosus Verimontanus (= John Lloyd S. J.), Synopsis Apostasiae M. A. de D. ebd. 1617; ders., Detectio hypocrisis M. A. de D., ebd. 1619 und Censura in libros M. A. de D., ebd. 1612. Der Geschichtschreiber des Kapuzinerordens Zaccaria Boverio schrieb Paraenesin catholicam ad M. A. de D. (Lugd. 1618) und Censura paraenitica in M. A. de D. libros de Rep. Eccl. (Mediol. 1620); Nic. Coëffetan, O. Pr. Libri IV, pro S. Monarchia Eccl. Catholicae . . adv. Rempubl. M. A. de D. (Rom 1623), daraus bei du Pin, Bibl. des auteurs eccl. 1, XVII, p. 20 f. ein Auszug. — Sonstige Litteratur bei Arnold, Kirchengesch. II, S. 1107. — Eine neuere Bearbeitung giebt es nicht. Wer alles zusammenfassen will, wird auch noch Ungedrucktes aus Sammlungen in Rom und Venedig dazu beschaffen müssen. Ein Porträt des D., aetatis 57. anno 1617 in Kupfer findet sich vor der Heidelberger Ausgabe der Resp. Eccl.; er sitzt mit seiner erzbischöflichen Kleidung angethan in seiner Bibliothek, die Handschrift des X. Buches der Resp. Eccl. vor sich.

Die Nachrichten über M. A. de Dominis' Leben bis zu seiner Konversion 1616 sind nicht ganz sicher; sie rühren zum Teil von Gegnern her und werden durch die allgemein gehaltenen Rückblicke, welche hier und da in seinen Schriften begegnen, nicht genügend kontrolliert. Am eingehendsten — wohl auch im ganzen zuverlässig — berichtet über ihn der mit ihm persönlich bekannt gewesene gelehrte Trajano Boccalini in seinem Briefe an Mutio (Pasti), der freilich von Gregorio Leti überarbeitet zu sein scheint und jedenfalls ergänzt worden ist. Demgemäß hat D., welcher aus edlem venetianischen Geschlechte stammte und im Jahre 1560 in Arbe auf der gleichnamigen nördlichsten der dalmatinischen Inseln geboren war, den Grund zu seiner Bildung in einem jesuitischen Kolleg gelegt, auch bald sich in den Humaniora und der scholastischen Theologie so sehr ausgezeichnet, daß die Jesuiten sich bemühten, ihn für den Eintritt in den Orden zu gewinnen. Sei es, daß dies zeitweise erfolgte, oder ob er sich durch den Kardinal Aldobrandini, wie behauptet wird, davon abhalten ließ: seine Laufbahn eröffnete er als Professor am Gymnasium zu Verona, war dann mit einer Professur der Mathematik in Padua betraut — diesen Studien verdankte die an erster Stelle genannte Schrift ihre Entstehung — und endlich Lehrer der Rhetorik und Philosophie in Brescia. Im Jahre 1596 wurde ihm die Bischofswürde übertragen und zwar in Zengg (Segnia) in Kroatien, nicht, wie allerwärts weitergegeben wird, in Segni (Italien). Nach zwei Jahren wurde er Erzbischof von Spalato und Primas von Dalmatien und Kroatien. Ob der Klatsch Grund hatte, den Boccalinis Brief breit erzählt: daß D. eine unerlaubte Beziehung zu einer den Kardinälen Lanzi und Mellini verwandten Dame gehabt, wie er denn überhaupt sehr locker gelebt und deshalb nicht den eifrig erstrebten Purpur erhalten habe — muß dahin gestellt bleiben. Denn da steht Behauptung gegen Behauptung, da Lobet im Sorex (s. o.) sich darauf versteift, daß D. keineswegs jene Ehre erstrebt habe, sonst in der Lage gewesen sein würde, sie zu erlangen. In seinem Amte hatte D. große Schwierigkeiten zu überwinden. Die Suffragane waren, wie er im Consilium profectionis berichtet, widerspenstig, der römische Stuhl schmälerte ihm die Metropolitanrechte, und als der Streit zwischen jenem und der Republik Venedig ausbrach, geriet auch D. wie alle Bischöfe des venetianischen Gebietes zwischen zwei Feuer. Ausdrücklich betont D. (a. a. O. p. VIII), daß gerade diese Verwicklungen ihn zu jenen eingehenden kirchenrechtlichen, historischen und dogmatischen Studien getrieben haben, als deren bedeutsame Frucht das Hauptwerk, auf zwölfjähriger Vorarbeit, wie die Einleitung sagt, beruhend, vorliegt. Den Plan dieses Werkes entwickelte D., unmittelbar nachdem er seinen erzbischöflichen Stuhl verlassen, im Consilium profectionis (cap. IX), und daß mindestens der 1. Teil damals bereits fertig war (Sept. 1616), geht aus der Bemerkung hervor, D. wolle durch dem nächsten geeigneten Buchdrucker die Veröffentlichung besorgen lassen — eine Absicht, die denn auch im folgenden Jahre verwirklicht worden ist. Daß der Konflikt einer ausgeprägten episkopalistischen Richtung mit dem schroffen Papalismus, wie gerade Paul V. ihn darstellt, bei D. eine Haupttriebfeder für seine profectio gewesen, zeigt das bittere Wort aus dem 10. Kap. des „Consilium": Quid sunt jam Episcopi sub Romano Potentatu? In temporalibus quidem ... sunt Magnates, Principes — sed Episcopi nisi equivoce, nequaquam sunt.. Episcopi sunt domini Papae vix Vicarii, et administri: viles, contemptibiles, oppressi, concultati . . . Ecclesia sub Romano Pontifice non est amplius Ecclesia, sed respublica quaedam humana, sub Papae Monarchia tota tempo-

rali — so setzt er hinzu. Und nun die zur Entscheidung treibenden Gründe. D. hat erkannt, daß die römische Kirche sowohl in Ansehung der Lehre als der Verfassung weit von der Reinheit des christlichen Altertums abweicht. Freilich sprechen alle äußeren Gründe trotzdem gegen eine Trennung von ihr — soll er alles aufgeben, was er erreicht hat und etwa noch erreichen könnte? Soll er sich weiser dünken als soviele Bischöfe, die auch den Konflikt gefühlt haben, ohne die römische Kirche zu verlassen? Soll er aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft gehen in ein fernes Land? — Alle diese Bedenken schlägt (cap. XII) doch die Liebe zu Christus und zur Wahrheit zu Boden. Erhebe deine Stimme ruft es in ihm; du bist Bischof, du bist als solcher verpflichtet, der Gesamtkirche zu dienen, wenn du die Möglichkeit aufgeben mußt, in deiner Einzelkirche zu wirken. Und noch ein Ziel (cap. XIII) schwebt ihm vor: für die Wiedervereinigung aller Kirchen zu wirken. Zank und Streit und Vorwand zum Kriege zu beseitigen. Fest bleibe so (cap. XIV) seine Liebe zur „wahren katholischen Kirche" und allen ihren Gliedern, wenn er auch das Babel der römischen verlasse.

Die Gegner haben freilich den Schritt anders zu erklären gesucht. Boccalini erzählt, D. sei auf einer Reise nach Rom mit zwei gelehrten (protestantischen) Engländern zusammengetroffen, die in ihm den Zweifel erweckt hätten; in Rom selbst habe er mit einem Lutheraner theologische Gespräche geführt; im übrigen sei der Zweck der Reise, sich bei Paul V. in Gunst zu setzen, nicht erreicht worden. Ja, Anklagen seien erfolgt, und wieder dorthin zurückberufen, habe D. sich vor der Inquisition über 6 Punkte auszuweisen gehabt; von denen sich drei auf sein Verhalten im venetianischen Streit bezogen. Die Sache habe sich in die Länge gezogen — von steter Furcht verzehrt, habe er endlich lieber den entscheidenden Schritt thun wollen und sei mit Hilfe eines Engländers geflohen.

Die Entscheidung war nun gefallen — ob sie eine unabänderliche bleiben sollte, das mußte die Zukunft lehren. D. nahm den Weg über Venedig — von wo sein „Consilium profectionis" datiert ist — in die Schweiz, dann wohl über Heidelberg und Rotterdam, wo er H. Grotius sah, nach England, welches er am 16. Dezember 1616 erreichte. Während nun die römische Kurie vergebliche Versuche, u. a. durch Sendung eines Monsignor Muzii in Verkleidung nach England, machte, um D. wieder zur Rückkehr zu bewegen, schloß die römische Inquisition den noch schwebenden Prozeß mit dem schärfsten Strafmaße, wie es seine Verbrennung zur Folge gehabt haben würde, wenn man damals seiner habhaft gewesen wäre. Indessen trat D. in der Paulskirche in London zur anglikanischen Kirche über, wurde im April 1618 Master im Savoy Hospital, dann Rektor dieser Kapelle, endlich bekam er das Dekanat von Windsor als gute Pfründe. Der König Jakob I. interessierte sich persönlich für den Fall; er ordnete z. B. an, daß die Druckbogen des Hauptwerkes von einem gelehrten Theologen durchgesehen würden. Abgesehen von der ausgedehnten gelehrten Thätigkeit, welche in diese Zeit fällt, hat D. auch das Wort ergriffen vor seinen Landsleuten in der Handelsstadt (s. o. Sermon etc.), und um auf weitere Kreise zu wirken, hat er die Schrift von den „Klippen" in italienischer Sprache ausgehen lassen. Dieselbe zerfällt in zwei Teile; in jedem werden sechs Klippen dargestellt, an denen diejenigen Schiffbruch leiden, welche der römischen Kirche angehören und doch Christen sein möchten: Autorität und weltliche Gewalt des Papstes, fides implicita, Bann, Kanonische Satzungen, Uniformität — Messe, Beichte, Fegfeuer samt Ablaß, Heiligendienst, Bilderdienst und Wallfahrten, gute Werke. Im wesentlichen wird die Kritik dieser Einrichtungen und Lehren auf Grund biblischen Nachweises gegeben, dazu aber auch Schriften von Cyprian, Augustinus, Chrysostomus u. a. ins Feld geführt. Eine Nachschrift des Autors „an den günstigen Leser" stellt gelegentliche Fortsetzung dieser Schrift, die nur als „Versuch und Anfang" gelten will, in Aussicht. Die Fortsetzung ist jedoch nicht erschienen, wenigstens nicht in der hier beliebten populären Form.

Inzwischen führte D. sein Hauptwerk zu Ende. Deutsche Gelehrte wie Morhof (Polyhist. III, V, 547) und von Boineburg (Epist. p. 117) finden kaum Worte genug, um dessen Bedeutung zu preisen. Der Hauptzweck geht darauf hinaus, dem gefälschten römischen Kirchenbegriffe den echten katholischen entgegenzustellen und aus den Quellen sowohl wie der geschichtlichen Entwicklung nachzuweisen, und zugleich den Weg zur Wiedervereinigung der christlichen Kirchen zu bahnen. Successive erschienen (s. o.) die vier ersten Bücher (1617), B. V und VI (1620), B. VII und IX (1622), jedes zu 12 Kapiteln. Die Bücher VIII und X sollen auch von D. fertig gestellt, aber dem Drucke Hindernisse in den Weg gelegt worden sein, so daß sie nie veröffentlicht wurden. Eine vorläufige Inhaltsübersicht des Ganzen giebt eine Vorbemerkung zum 1. Teil. Demnach sollen der Reihe nach die zehn Teile handeln von der Form der Kirche, ihren Leitern und Dienern,

der hierarchischen Ordnung, insbesondere von der römischen Kirche, von der kirchlichen Gewalt im engeren Sinne, von dem Rechte der Laien in der Kirche, von der inneren Leitung der Kirche in Glaubenssachen, von ihrer äußeren Verwaltung und Jurisdiktion, vom kirchlichen Besitztum und den kirchlichen Freiheiten und Privilegien. Was die Form der Kirche betrifft, so sei ihr unter den dreien: monarchischer, aristokratischer und demokratischer — die zweite eigen, freilich mit der Maßgabe, daß Christus ihr Haupt im Himmel ist, während er keinen Einzelnen als Herrn auf Erden über sie gesetzt hat. Denn die Apostel waren gleich in ihrer amtlichen Stellung, auch Petrus hat nur einen persönlichen Primat erhalten, sofern er die „petra" der Kirche ist — auf etwaige „Nachfolger" ist derselbe nicht übergegangen. Wer Bischof wurde, empfing damit außer der Befugnis seine Gemeinde zu leiten, zugleich Amt und Autorität für die Gesamtkirche und zwar alle in gleicher Weise — denn die Superiorität der großen Sitze Alexandrien, Antiochien, Rom ist nur die Folge äußerer Umstände gewesen. Zwischen Bischof und einfachem Priester besteht thatsächlich ein wesentlicher Unterschied, nicht was die Verrichtung der kirchlichen Funktionen, sondern was die jurisdictio und das Verhältnis zur Gesamtkirche angeht; diese bischöfliche Gewalt aber hängt nicht vom Papste ab, sondern ist Ausfluß der der Gesamtkirche innewohnenden Autorität, welche vermittels der Bischofswahl (durch die Gemeinde, das christliche Volk) auf die Bischöfe derivíert. Das sind die Leitsätze, wie sie in den ersten Büchern entwickelt werden und aus denen dann die weitere Kritik und die positive Aufstellung eines episkopalistischen Systems der kirchlichen Ordnung sich ergiebt. Eingefügt in die späteren Bücher sind noch eine Reihe von besonderen Abhandlungen und Exkursen, auch polemisch gegen gewisse Theologen gewendet: so steht im 5. Buch eine Abhandlung gegen des Kardinals Perrone Lehre über die Eucharistie, während dem 6. Buche eine „Responsio" bezw. „Ostensio Errorum" gegenüber des Suarez „Defensio Fidei" angehängt ist. Der in Hanau 1622 erschienene Abschluß des Werkes trägt zwar die Angabe „Continens libros VII. VIII. IX. X, enthält aber wie bemerkt, l. VIII und X nicht, dagegen einen Abdruck von G. Cassanders „De officio pii viri circa Religionis dissidia" (s. d. A. Cassander Bd III S. 742, 39), sowie am Schluß eine Anzahl von Nachträgen zu den früher erschienenen Büchern.

In den Anfang des Aufenthalts in England fiel auch die Herausgabe der anonymen, aber zweifellos D. zugehörenden Schrift Papatus Romanus (s. o.), London 1617 und Frankfurt 1618 gedruckt. „Soviel man aus der diesem Büchlein vorgesetzten Vorrede, welche an König Jakob I. gerichtet ist, ersehen kann, hat dieser ihn zur Abfassung veranlaßt." Endlich hat Dominis während dieser Jahre in einem regen und sicher bedeutsamen Briefwechsel mit Männern wie Paolo Sarpi gestanden, ohne daß heute darüber mehr als die Thatsache selbst bekannt wäre. Ein Schreiben des D. an die Generalstaaten von Holland erwähnt Hugo Grotius; dasselbe begleitete die Übersendung von B. I—IV des Hauptwerkes und betraf die damaligen Streitigkeiten der Remonstranten auf niederländischem Boden (vgl. Grotius Epist. 105, ed. Amstelod. p. 43; ep. 1011). Den engen Beziehungen zwischen Sarpi und D. verdankt man auch die erste Ausgabe der „Historia del Concilio Tridentino" (s. o.), deren Niederschrift dem flüchtigen Erzbischof mitgegeben und dann mit Dedikation an Jakob I. und Zusätzen von D.s Hand 1619 veröffentlicht wurde. Diese Zusätze sind beseitigt in der Genfer Ausgabe von 1629.

Wenn so D. in seiner englischen Periode nicht allein eine seiner Bedeutung entsprechende Aufnahme und Stellung, sondern auch Gelegenheit zu umfassender frei gewählter praktischer und litterarischer Wirksamkeit gefunden hatte, so mögen die Gleichzeitigen um so größere Überraschung empfunden haben, als plötzlich die Nachricht kam, daß D. beabsichtige, England zu verlassen und sich mit Papst und Kurie zu „versöhnen". Der Bearbeiter des betr. Teiles von Gottfried Arnolds Kirchengeschichte (II, Anhang n. VIII) sagt darüber erklärend: „Sein Gemüte war von keiner Beständigkeit und sein Herz nicht redlich gegen Gott. Seine Absichten waren mehr auf die Ehre dieser Welt und auf reiche Einkünfte, als auf dasjenige gerichtet, was die Ehre Christi befördern ... kann. So gelang es dem Papst Gregor XV. durch den damaligen spanischen Gesandten am englischen Hofe, ihn zur Rückkehr zu bewegen unter Verheißung völliger Straflosigkeit. Der König nahm Gelegenheit, ihn zu warnen. Es schrieb auch der Bischof Joseph Hall zu Norwich einen offenen Brief mit wohlgegründeten Vorstellungen — aber vergebens. D. schrieb am 16. Januar 1622 an den König: durch mehrere Ursachen sehe er sich veranlaßt nach Italien zurückzukehren, durch den Trieb seines Gewissens, sein herannahendes Alter und die damit verknüpften Beschwerlichkeiten, die rauhe Luft in England u. dgl. „Allein man konnte fast mit Händen greifen," setzt der Bearbeiter S. 1101 hinzu, „daß diese Ursachen nur er-

dichtet seien" — den Ausschlag, meint er, habe u. a. der Geldpunkt gegeben; nach der Seite hin war D. allerdings nicht intakt; er weigerte sich, von dem reichlichen Geldgeschenke, welches ihm Jakob I. gelegentlich der Herausgabe von Sarpis „Historia" (s. o.) machte, auch nur einen Teil an den Verfasser abzugeben, obwohl er nur die Dedikation und gewisse Zusätze dazu geschrieben hatte. Unter dem 3. Febr. 1622 suchte und erhielt D. seine Entlassung — eine Abschiedsaudienz verweigerte ihm der König. Die Reise ging durch Frankreich; in Rom erregte seine Ankunft große Genugthuung, aber die vom Papste selbst präsidierte Kongregation des hl. Offiziums entschied, daß ihm Absolution erst nach erfolgter Buße und dreifacher Abschwörung vor der Inquisition, in der Peterskirche mit dem Strick um den Hals und im Büßergewande, endlich vor dem Konsistorium, zu teil werden solle. Erst nach Erfüllung dieser Forderungen ließ der Papst ihn zum Fußkuß zu — er soll selbst Thränen vergossen haben angesichts dieses reuigen Sünders. Nur ein Jahr noch sollte D. sich der Stütze, die ihm Gregor XV. persönlich bot, erfreuen, da dieser im Juli 1623 starb.

Inzwischen hatte D. von neuem seine schriftstellerische Thätigkeit — natürlich im entgegengesetzten Sinne zu dem der letzten Jahre — aufgenommen. Als Gegenstück zu dem Consilium profectionis von 1616 ließ er in Rom 1623 „Sui reditus ex Anglia Consilium" erscheinen (s. oben). Sein Abfall erscheint ihm jetzt als Ergebnis einer doppelten Krankheit: der eigenen Klugheit, die auch in Sachen des Glaubens maßgebend sein wolle, und der Rachsucht und des Zornes gegen solche, denen er sich hätte unterwerfen sollen. Seine eigenen Schriften verdammt er nun als ketzerisch — sie seien „non ex cordis sinceritate, non ex bona conscientia, non ex fide" geschrieben — er nehme alles zurück, womit er den römischen Stuhl und die römische Kirche beleidigt habe, insbesondere (cap. 5) die Schrift von den „Klippen". Da nun die Verwerfung der früheren Schriften lediglich in Bausch und Bogen erfolgt, ohne daß mehr als ganz vereinzelt der Versuch gemacht würde, das dort beigebrachte überaus reichliche Beweismaterial zu entkräften, so macht dies neue Schriftchen keinen überzeugenden Eindruck, und nur als ein freilich wirkungsloser Fechterstreich erscheint die Mühe, welche er sich giebt, um plausibel zu machen, daß die Engländer ihn wegen der Rückkehr nicht tadeln dürften, da sie ja auch die römische Kirche nicht als häretisch ansähen (cap. 10, 11), mit der ihre Kirche ohnehin vieles gemeinsam habe.

Wenn D. am Schluß dieses Schriftchens (cap. 33) nach wiederholter Bitte um Verzeihung ausruft: detur mihi opportunitas et gratia, sanguine ipso foeditates meas diluendi — so ahnte er, in der Annahme, jene Bußleistungen möchten genügen, nicht, was nach dem Tode seines Beschützers noch mit ihm vorgehen würde. Während der Sedisvakanz wurde nämlich der Prozeß von neuem eröffnet, und unter Papst Urban VIII. weitergeführt und abgeschlossen. Noch ehe das letztere erfolgte, verbreitete sich die Nachricht, der gefänglich eingezogene D. sei an einer plötzlich eingetretenen Krankheit gestorben — am 8. September 1624. Vorläufig in SS. Apostoli beigesetzt, wurde der Leichnam am 20. Dezember 1624 in die Kirche Sta Maria sopra Minerva geschafft und dort definitives Gericht über D. gehalten, neben dessen Sarg man sein Bild gestellt und einen Sack mit seinen Schriften gelegt hatte. Nach Aufzählung der hauptsächlichsten von ihm begangenen Ketzereien erklärte der Gerichtshof ihn der Gnade des hl. Stuhles unwürdig, erkannte ihm alle kirchlichen Ehren ab, konfiszierte sein Vermögen und überwies ihn der weltlichen Obrigkeit zur Ausführung des Urteils — was dem Lebenden zugedacht war, erlitt jetzt der Tote, nämlich eine scheußliche Prozedur, die an die Zeiten eines Formosus (s. d. A.) erinnert; sein Leichnam wurde aus dem Sarge gerissen, durch die Straßen geschleppt und schließlich auf dem Campo di Fiore, der für solche Fälle benützt wurde, öffentlich verbrannt. Den 21. Dezember als Datum der Verbrennung scheint zu bestätigen Doubletius in einem Briefe an G. J. Vossius (Ep. 70): Interfui hodie (21. Dezember 1623) actioni qua cadaver . . . cremari jussum. Dagegen steht ein anderer Bericht: Die Verbrennung habe erst zu Pfingsten 1625 stattgefunden; vgl. Reusch, Index II, S. 904. — Nachricht über D.s Ende giebt ein bei Alberi, Opere di Galileo Galilei VII (1851 S. 214), abgedruckter Brief des Botanikers Johann Faber aus Bamberg an Galilei vom 14. September 1624.

Gegenüber solchem Vorgehen der römischen Inquisition gegen den bereits vor Gottes Richterstuhl Gerufenen schwindet freilich dasjenige, was von dieser und anderer Seite gegen des D. Schriften geschehen ist, in ein Unbedeutendes zusammen. Allein für die Frage nach der Beurteilung derselben durch die zeitgenössische Theologie bezw. Kirche ist die Stellung auch der Censur dem früheren Erzbischof gegenüber nicht ohne Interesse.

Das „Consilium profectionis" wurde schon unter dem 16. November 1616 verboten, unter der Motivierung, es enthalte Sätze, welche „formell ketzerisch, irrig, schismatisch, blasphemisch und die römische Kirche schmähend" seien; und da in ihm der Autor sagt, er werde in kurzem ein Werk De republica christiana (so!) herausgeben, ... so wird auch dieses wo immer und in welcher Sprache es gedruckt werden mag, verboten". Sodann wurde unter dem 28. November 1617 „Papatus Romanus" verboten, auch die provisorisch über De Rep. Eccles. ausgesprochene Censur angesichts der erschienenen vier ersten Bücher wiederholt, endlich eine neue Ausgabe des „Consilium" unter dem Titel „Epistola ad Episcopos christianos conscripta" (Campidoni 1617) censuriert. Dem folgte am 18. Mai 1618 die Verurteilung der „Scogli". Und neben der römischen Inderkongregation blieb bei diesem so allgemeines Aufsehen erregenden Falle die Sorbonne nicht zurück. 47 Sätze aus De Rep. Eccl. I wurden unter dem 15. Dezember 1617 als ketzerisch qualifiziert (diese Censura kam um der beigefügten Noten Richers willen [1618] selbst auf den Index, s. Reusch II, 357). Dem schloß sich die kölnische Fakultät im Jahre 1618 an unter Heraushebung von sehr vielen ketzerischen Sätzen. Inzwischen erwirkte die Sorbonne auch ein Verbot des französischen Königs und die Fakultät beantragte ein solches beim Kölner Kurfürsten. Der Kölner Theolog Leonardus Marius gab eine Widerlegung heraus, Hierarchiae Ecclesiasticae catholica assertio (Coloniae 1618), auf welche „Lohetus" im Sorex (s. o.) antwortete. Auch diese Schrift des D. wurde verboten. Unter dem 16. Mai 1621 setzte die Inderkongregation den Autor in die erste Klasse, d. h. verbot alle von ihm herausgegebenen oder noch zu erwartenden Schriften. Streng genommen würde, da in solchen Fällen ein „donec corrigantur" nicht beigesetzt wird, also auch das die letzte Phase bezeichnende Consilium reditus ex Anglia darunter befaßt sein. Über dieses „Consilium" existiert ein von dem Freunde des Paolo Sarpi, Fra Fulgentio Micanzio, an den Dogen erstattetes Gutachten vom Jahre 1623. Es ist sehr scharf, ja schonungslos, giebt aber doch das Urteil einsichtiger Katholiken über den Fall der zweifachen Renegation seitens des unglücklichen Erzbischofs wieder. Anlaß zur Erstattung des Gutachtens gab der Umstand, daß ein venetianischer Drucker die Erlaubnis nachgesucht hatte, das „Manifest" nach der römischen eben erschienenen Ausgabe nachzudrucken. „Die Schrift," sagt der Censor, „ist scheinbar eine Erklärung der Rückkehr aus England und in den Schoß der römischen Kirche. Aber in Wahrheit bildet sie eine Anklage gegen den Verfasser selbst und eine Retraktation aller gegen die letztere gerichteten Angriffe. Hätte er das in passender Weise gethan, so müßte man dem „Manifeste" die weiteste Verbreitung hier in dieser Stadt und in der ganzen Welt wünschen. Das ist aber nicht der Fall. Denn er stellt es vielleicht aus Konnivenz hier so dar, als ob er sich bei Abfassung jener früheren polemischen Werke gegen die römische Kirche dessen wohl bewußt gewesen, daß das alles haltlose Einreden seien — sollte das wahr sein, so dürfte man sich um einen solchen Menschen nicht mehr bekümmern. Unter den nunmehr retraktierten und öffentlich durch den Verfasser verworfenen Sätzen findet sich auch dieser: daß der Papst keine Macht über das weltliche (staatliche) Bereich habe, sodaß also nun von dem Verf. gelehrt wird, der Papst besitze in der That solche Macht — eine Lehre, welche in Frankreich mit Recht so entschieden verworfen wird, daß ein sie vertretendes Werk des Kardinals Bellarmin deshalb öffentlich verbrannt worden ist. Wie dürfte man gestatten, daß diese Lehre bei uns wieder verbreitet würde!" Dann fügt er noch zwei Beispiele übertriebener Schmeichelei dem Papste und schlimmster Verkleinerung den Engländern gegenüber bei und schließt mit dem Rate, die Erlaubnis zum Drucke zu verweigern (vgl. Cecchetti, La Rep. di Venezia a la Corte di Roma, II, S. 243—247, Venezia 1874).

Abgesehen von der menschlichen Teilnahme, wie das tragische Geschick des Unglücklichen sie hervorruft, wird dem Polemiker D. trotz seiner Retraktation eine Stelle in der Litteratur behalten bleiben. Nach einer andern Seite hin, nämlich bezüglich der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, ist nichts von Wert von ihm geschaffen oder auch nur vorbereitet worden, obwohl er in jenem ersten Absagebrief an die römische Kirche und Hierarchie es betont, daß sein Streben nach dieser Richtung hingehe. Auf seiner Reise nach England mag er bei Grotius Anklang mit seinen Gedanken darüber gefunden haben, seine stets festgehaltene Unterscheidung zwischen der römisch-päpstlichen auf der einen und der echt-katholischen Kirche auf der andern Seite stimmt auch mit den darüber schon im „Consilium profectionis" gegebenen Ausführungen überein; auch deckt er sich endlich den Rückzug damit: daß ja die anglikanische Kirche auch in der römischen noch Warheitsmomente anerkenne — aber einen Weg, der zu betreten wäre und schließlich zum Ziele

der Wiedervereinigung führen würde, hat er nicht ausfindig gemacht, und dieser Gedanke trägt so mehr den Charakter eines dekorativen Momentes als den einer ihn in der Tiefe bewegenden und als hohes Ziel ihm vorschwebenden Idee, der sein Streben gewidmet wäre. Als Kuriosität mag noch erwähnt werden, daß nach Jäger, Hist. eccles. (s. o.) eine mir nicht zugängliche (nuper prodiit, heißt es dort 1704) Schrift „L'Etat du Siège de Rome" behauptet, Paul V. habe D. selbst nach England gesandt, damit er als angeblicher Proselyt den König und die Bischöfe gewinnen und herüberziehen möchte; ganz ohne Erfolg sei das auch nicht geblieben — aber weil D. doch im ganzen die Aufgabe schlecht gelöst, habe man später in Rom ein so hartes Verfahren gegen ihn angewandt. Diese Hypothese, bei der Scharfsinn in Unsinn umschlägt, widerlegt sich nicht allein durch Boccalinis Bericht, der gut Bescheid weiß, sondern vor allem durch die großartige polemisch-litterarische Thätigkeit des D., in der ja sogar die Herausgabe von Sarpis Werk ihre Stelle fand. **Benrath.**

Domitian, Römischer Kaiser, 81—96. — Herm. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, Gotha 1883, S. 520 ff.; Vict. Duruy, Histoire des Romains IV, Paris 1882, S. 668 ff.; Stephan Gsell, Essai sur le règne de l'Empéreur Domitien, Paris 1893; Julius Asbach, Römisches Kaisertum und Verfassung bis auf Trajan, Köln 1896 S. 86 ff.; Aubé, Histoire des persécutions de l'église, 2. A. Paris 1875 S. 130 ff.; W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire, London 1893, S. 259 ff.; E. G. Hardy, Christianity and the Roman government, London 1894 S. 85 ff., z. vgl. auch Keim, Rom und das Christentum, Berlin 1881 S. 206 ff.; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgem. Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890 S. 7 ff. Die wichtigsten Quellen bei Lightfoot, The Apostolic Fathers I, London 1890 S. 104 ff.

T. Flavius Domitianus, Sohn des T. Flavius Vespasianus und der Flavia Domitilla, ist geboren am 25. Oktober 51 und folgte im September 81 seinem Vater in der Regierung, die er anfangs zwar autokratisch, aber mit Eifer und Einsicht führte und durch Stärkung des religiösen Lebens und der religiösen Ordnungen zu festigen sich bemühte, bis die vor allem im Senatorentum verkörperte aristokratische Opposition das in ihm schlummernde Mißtrauen weckte, welches schließlich, durch ein üppig aufwucherndes Denunziantentum genährt, in rascher Steigerung zu blutigen Exekutionen, besonders in den Jahren 95 und 96 führte. Aus der Gegenwirkung erwuchs eine Verschwörung, welcher der Kaiser am 18. September 96 zum Opfer fiel. Der Senat ächtete den Toten, annullierte seine Regierungshandlungen und ließ seine Bildsäulen umstürzen.

Domitian veranlaßte 96 eine zwar weder langwierige noch weitreichende, aber durch die Form ihrer Auswirkung harte und darum schwer empfundene Repression gegen die Christen (Tertull. Apol. 5: . . Domitianus, portio Neronis de crudelitate, vielleicht auch de pallio 4: Subnero; dazu das harte Urteil in De mort. persec. 3: post hunc [Neronem] interjectis aliquot annis, alter non minor tyrannus ortus est, qui cum exerceret injustam dominationem u. s. w. Die Zusammenfassung mit Nero auch bei Melito von Sardes Euseb. H. E. IV, 26, 9 und bei Eusebius selbst III, 17: *τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχος*). Die römische Gemeinde geriet in große Bedrängnis, um so mehr, da der Schlag schnell und unerwartet kam (I Clem. Rom. 1, 1: *Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις* u. s. w.). Sie verlor durch Verbannung eines ihrer vornehmsten Glieder, Flavia Domitilla aus dem kaiserlichen Hause selbst (vgl. das Stemma in Prosopographia Romana II, Berol. 1897 p. 78), und wahrscheinlich auch durch Hinrichtung deren Gemahl, den Konsular Flavius Clemens (s. Bd IV S. 165, 14 und die dort angeführte Litteratur). Ob auch der frühere Konsul Manius Acilius Glabrio mit jenen zusammenzufassen ist, ist nicht ausgeschlossen (s. d. A. Glabrio). Es kann auch die Frage gestellt werden, ob der an der letzten erfolgreichen Verschwörung gegen das Leben des Kaisers beteiligte Gardepräfekt Titus Petronius Secundus (Dio Cassius LXVII, 15) Christ war, da auch in dieser Familie im 3. Jahrh. das Christentum nachweisbar ist (die Inschriften Bull. di archeol. crist. 1888/89 S. 10 f.; 98 ff.); dazu kommt, daß auch der Prokurator der Flavia Domitilla Namens Stephanus zu den Verschwörern zählte (Sueton. Dom. 17: cunctantibus conspiratis . . . Stephanus, Domitillae procurator et tunc interceptarum rerum reus consilium operamque obtulit; Philostrat. Vit. Apoll. VIII, 25). Daraus darf aber, vorausgesetzt, daß diese beiden Männer als Christen anzusehen seien, nicht die Existenz einer christlich-aristokratischen Verschwörung erschlossen werden (Renan, Les Évangiles, Paris 1872 S. 339 f.).

Die Gründe, welche das scharfe Vorgehen gegen die römische Gemeinde herbeiführten, sind unbekannt; indes mögen sie mit den politischen Exekutionen, mit denen sie zeitlich zusammenfallen (Euseb. H. E. III, 17) insofern in einem gewissen Zusammenhange stehen, als das Mißtrauen des Kaisers sich erweiterte in der Richtung auf die in fester Organisation abseits vom öffentlichen Leben stehende, in die höhern Gesellschaftskreise und auch in die oppositionelle Aristokratie sich verzweigende Christengemeinde in seiner Nähe. Seine Selbstvergöttlichung, welche die offiziellen und nicht offiziellen Bezeichnungen als *θεός*, Deus, Dominus et Deus, *Ζεὺς ἐλεύθερος*, Jupiter u. ä. hervorriefen, sowie sein systematisches Bemühen um Regenerierung der alten Kulte (vgl. Gsell a. a. O. S. 74 ff.; Ad. Hausrath, Neut. Zeitgesch. III, Heidelberg 1874 S. 235 ff.) wollen ebenfalls in Anschlag gebracht werden.

Da über ein Hinausgreifen der Verfolgung über Rom nirgends eine sichere Überlieferung vorhanden ist (erst Orosius bestimmt VII, 10: datis ubique crudelissimae persecutionis edictis), dagegen Tertullian nur von einem raschen und kurzen Vorstoß weiß (Apol. 5: temptaverat et Domitianus . . ., sed qua et homo facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat; vgl. auch De mort. pers. 3), so darf man die Mitteilung des heidnischen (Zahn, Hirt des Hermas, Gotha 1868 S. 53 f.) Historikers Bruttius (vgl. Prosopographia Romana I p. 240), daß zahlreiche Martyrien stattgefunden (Euseb. H. E. III, 18; Chron. II p. 160 ed. Schöne: refert autem Brettius, multos Christianorum sub Dometiano subiisse martyrium) mit großer Wahrscheinlichkeit auf Rom beschränken. Dorthin würden in diesem Falle auch die von Tertullian (a. a. O.) erwähnten Verbannungen zu setzen sein.

Außerhalb des Kreises dieser Vorgänge fallen die durch Hegesippus (Euseb. H. E. III, 19. 20; 1—6) gemeldeten Maßregeln Domitians gegen Verwandte Jesu, die ihm als Angehörige des davidischen Königshauses denunziert, daraufhin in Haft genommen und nach Rom transportiert waren. Hierbei handelte es sich ausschließlich um politische Erwägungen und Befürchtungen, die mit den jüdischen Kriegen und dem damit verbundenen scharfen Vorgehen der Regierung gegen das Judentum, u. a. durch rücksichtslose Eintreibung der Judensteuer (Schiller a. a. O. S. 532), im Zusammenhange stehen. Daher wurden die Angeschuldigten nach einem persönlichen Verhör vor dem Kaiser über ihre äußern Verhältnisse — nicht aber über ihr religiöses Bekenntnis — als politisch harmlose Leute wieder entlassen. Wenn Hegesippus als eine weitere Folge die Einstellung der Verfolgung der Kirche angiebt (*καταπαῦσαι διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν*), so ist er unrichtig orientiert, denn eine Verfolgung der Kirche als solche hat überhaupt nicht stattgefunden. Will man keinen Irrtum des Hegesippus zugeben, so müssen seine Worte auf Bedrückungen der Judenchristen in Judäa und den anliegenden Gebieten im Zusammenhang mit den dort ausgeführten antijüdischen Maßnahmen des Staates gedeutet werden. **Victor Schultze.**

Domitilla s. oben S. 165,14 ff.

Dompropst s. Kapitel.

Donatismus. Quellen: Eusebius KG X, 5—7; Optati Milevitani ll. VII: Zuerst herausgegeben von J. Cochläus, Mainz 1549; vortrefflich ist die mit reichem urkundlichen Material zur Geschichte des Donatismus ausgestattete Ausgabe von L. E. du Pin, Paris 1700 und Antwerpen 1702 (Opt. Milev. de schismate Donatistarum ll. VII cum monumentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus), abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. patr. V S. 449 ff.. Oberthür (1782), MSL XI, Paris 1845, Sp. 759 ff. (die Urkunden zum Teil MSL VIII, Par. 1844, Sp. 673 ff.) und in Hurters SS. patrum opusc. sel. X, Innsbr. 1870; neueste Ausgabe im CSEL XXVI von C. Ziwsa, Wien 1893, mit dem in cod. Par. 1711 saec. IX erhaltenen Teil der von Optatus s. Werk beigegebenen Akten, die ich hiernach citiere (zu dieser Ausgabe s. auch Ziwsa im Eranos Vindobonensis, Wien 1893, S. 168 ff.); vgl. dazu Bardenhewer, Patrologie S. 397 f. Augustins antidonatistische Schriften: psalmus c. partem Donati, c. epist. Parmeniani ll. III, de baptismo ll. VII, c. litt. Petiliani ll. III, de unitate eccl. l., c. Cresconium grammaticum partis Donati ll. IV. breviculus collationis cum Donatistis, post collationem ad Donatistas l., sermo ad Caesar. eccl. plebem Emerito praes. habitus, de gestis cum Emerito l., c. Gaudentium Donatistarum episc. ll. II, mit der Fälschung des Hieronymus Viguierius sermo de Rusticiano subd. u. der Schrift c. Fulgentium Donatistam im 9. Bd der Werke Augustins ed. Bened. in MSL 43 (Par. 1861); dazu Augustins Briefe im 2. Bd, MSL XXXIII (Par. 1865); vgl. d. Art.

Augustin Bd II S. 281 f. und Bardenh. S. 453 ff. Aktenstücke, welche sich auf die Konzile beziehen auch bei Mansi, Collect. Concil. II—IV und Routh, Reliqu. sacrae [2] IV S. 275 ff. Einen Einblick in die Verhältnisse des Donatismus gewährt auch der Kommentar des Donatisten Tichonius zur Apokalypse, zum Teil erhalten, besonders in S. Beati in apocalypsim commentaria, opera et studio Henr. Florez, Madrid 1770 (vgl. dazu Haußleiter in ZkWL VII, 1886, S. 239 ff. und Bousset, D. Offenb. Joh., Gött. 1897, S. 60 ff.), sein Liber de septem regulis MSL XVIII Sp. 15 ff. Vgl. auch Cod. Theod. XVI ed. Hänel. — Litteratur: Du Valois, Diss. de schism. Don. in seiner Ausg. des Euseb.; Tillemont, Mémoires pour servir a l'hist. eccl.[2] VI, Par. 1704 (vgl. auch XIII); H. Noris, Historia Donatistarum im 4. Bd s. Werke herausg. aus s. Scheden und ergänzt von Petr. und Hieron. Ballerini, Verona 1729 ff.; Chr. Wilh. Fr. Walch, Entwurf e. vollst. Historie d. Ketzereien, Spalt. u. Religionsstreit. bis auf d. Ref. IV, Leipzig 1768 (hier auch S. 353 Angaben über die ältere Litteratur); Neander, Gesch. der christl. Religion und Kirche[4] III, 270 ff.; Ribbeck, Donatus und Augustinus, Elberf. 1858; Bindemann, D. h. Augustinus II, 366 ff. III, 1, 177 ff., Greifsw. 1858. 1869; Böhringer, D. Kirche Chr. und ihre Zeugen[2] I, 3, Stuttg. (Leipz.) 1877 f.; Hefele, Conciliengesch.[2] I, S. 193 ff. 632 ff. II, 80 f. 97 ff. u. in Wetzer u. Weltes Kirchenlex.[2] III S. 1969 ff.; J. M. Fuller in DchrB I, 881 ff.; M. Deutsch, Drei Aktenstücke zur Gesch. des Donatismus, Berlin 1876; D. Völter, Der Ursprung des Donatismus, Freiburg 1883; H. Reuter, Augustin. Studien, Gotha 1887 S. 234 ff.; O. Seeck, Quellen u. Urkunden über die Anfänge des Donatismus ZKG X (1889) Heft 4, S. 505 ff., vgl. auch Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgesch. X, Roman. Abteil. S. 144 und 177 ff.; L. Duchesne, Le Dossier du donatisme in Mélanges d'archéologie d'histoire publiés par l'École française de Rome (1890), S. 589 ff. (Separatabzug Rom 1890); W. Thümmel, Zur Beurteilung des Donatismus, Halle 1893; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur I, Leipz. 1893, S. 744 ff.; DG[3] III, 36 ff. 131 ff. Thomasius, DG[2] I, 606 ff.; Schmid-Hauck S. 209 ff.; Fr. Loofs, DG[3] S. 205 ff.; R. Seeberg, DG S. 286 ff. Vgl. auch A. Schwarze, Unters. über die äußere Entwicklung der afrikan. Kirche, Gött. 1892, insbes. S. 34 f. 127 ff.

Während für die Erkenntnis des Wesens des entwickelten Donatismus Augustin die vorzüglichste Quelle ist, geben in seine Anfänge Urkunden einen Einblick, aus denen zum Teil bereits Optatus von Mileu und Augustin geschöpft haben. War schon damals und ist noch heute über die Echtheit und Zuverlässigkeit dieser Urkunden Streit, so haben doch neuere Untersuchungen mit Erfolg das Dunkel zu lichten begonnen. Deutsch gebührt das Verdienst zuerst, die kritische Untersuchung eines Teils jener Akten, nämlich der Gesta purgationis Felic. episcopi Apt., der Gesta apud Zenophilum und der Acta concil. Cirtensis, mit großer, ebenso dem Text wie der sachlichen Erklärung gewidmeter Sorgfalt energisch in Angriff genommen zu haben. Im Anschluß an ihn ging alsdann D. Völter an eine Prüfung des ganzen für den Ursprung des Donatismus in Betracht kommenden urkundlichen Materials. Völters Ergebnis war ein den donatistischen Urkunden ebenso günstiges wie den katholischen ungünstiges. Hatte ihn zu diesem Ergebnis die Verwertung vornehmlich innerer Gründe geführt, so ging im Gegensatz zu ihm O. Seeck von einer Prüfung der äußeren Merkmale (wie Datierung u. s. w.) der Urkunden aus und gelangte zu einem wesentlich entgegengesetzten Resultat. Freilich blieben auch für Seeck einige der von seiten der Großkirche produzierten Dokumente untergeschoben, und zwar erschien ihm Optatus selbst der Fälschung dringend verdächtig. Hiergegen führte nun Duchesne den Beweis, daß die von Optatus und Augustin verwertete Sammlung von Aktenstücken betitelt Gesta purgationis Cäciliani et Felicis, zwischen 330 und 347 zu stande gekommen, unvollständig in der Handschrift Par. 1711 im Anschluß an das Werk des Optatus noch erhalten und in allen ihren Bestandteilen von unanfechtbarer Echtheit ist. Ist dies Ergebnis der Prüfung jener Urkunden ein zutreffendes, so besitzen wir ein verhältnismäßig reiches Material, aus welchem sich die Erkenntnis der Anfänge des donatistischen Schismas gewinnen läßt, mögen auch noch viele Fragen ungelöst bleiben oder doch nur unsicher zu beantworten sein.

Wie das novatianische Schisma der decianischen und valerianischen Verfolgung seinen Ursprung verdankt, so ist der Donatismus durch die diocletianische Verfolgung hervorgerufen worden. Die für diese charakteristische Forderung der Auslieferung der heiligen Schriften der Christen war geeignet, die Frage nach der Bekenntnispflicht zu einer besonders komplizierten zu machen. Kompromisse mit den Behörden konnten nicht nur dem Bischof zur eigenen Sicherheit, sondern auch zur Bewahrung seiner Gemeinde vor einer Verfolgung verhelfen; aber hieß sie eingehen nicht den Weg der Verleugnung betreten? Über das Verhalten des karthagischen Bischofs Mensurius in dieser Sache giebt sein Briefwechsel mit Sekundus von Tigisis, dem Primas Numidiens, Aufschluß (August., Brev. coll. III, 13, 25 MSL 43 Sp. 638). Er hatte den Ausweg gewählt, häretische Schriften

den Verfolgern in der Kirche zurückzulassen, — zur Zufriedenheit des Prokonsuls; zugleich war er aber auch denen entgegengetreten, welche sich freiwillig im Besitz von hl. Schriften, deren Auslieferung sie verweigerten, bekannten. Dagegen rühmt nun Sekundus unter Berufung auf Jos. 2, 4 solche, die wegen ihrer Verweigerung der Auslieferung von Schriften Märtyrer geworden waren, und behauptet, seinerseits gemäß 2 Mak 6, 21 ff. in keinerlei Konzession gewilligt zu haben. Erklärt sich auch Sekundus hier nicht gegen Mensurius, so erkennt man doch die Vertreter zweier Prinzipien. Die Worte des Mensurius empfangen eine Beleuchtung (vgl. Völter S. 116) aus den Anklagen, welche die mindestens in ihrer gegenwärtigen Gestalt donatistischen Akten des Martyriums des Saturninus und seiner Genossen (MSL 8 Sp. 688 ff.) gegen Mensurius und insbesondere Cäcilian erheben. Sie sollen der Versorgung der Märtyrer durch ihre Angehörigen und Verehrer aufs Gewaltthätigste gewehrt haben. Der Partei der Eiferer gehörten die Märtyrer an, also wohl auch ihre Versorger (gegen Deutsch S. 4), wenn schon einst Tertullian im Interesse asketischer Disziplin gegen die überreiche Verpflegung der Märtyrer geeifert hatte, de ieiun. 12 S. 290, 27 ff. ed. Reiff.; Mensurius aber war offenbar bestrebt, alles zu verhindern, was ein energischeres Vorgehen der heidnischen Obrigkeit veranlassen konnte. Steht nun auch dahin, inwieweit die von leidenschaftlichem Haß gegen Cäcilian zeugenden Anschuldigungen im einzelnen zutreffen, so ist dieser doch sichtlich in rücksichtsloser Weise vorgegangen. Der noch latente, prinzipielle Gegensatz hatte somit in der karthagischen Gemeinde eine persönliche Zuspitzung empfangen, und hierdurch gewann er akuten Charakter. Wird das erstere bestätigt durch die Mitteilung des Optatus I, 16 S. 18, 13 ff. ed. Ziwsa über die öffentliche Rüge, welche Cäcilian schon vor der Zeit der Verfolgung der reichen Wittwe Lucilla erteilte, als diese vor dem Empfang des Abendmahlskelchs eine Reliquie eines Märtyrers küßte, so trat das letztere bei der Erledigung des karthagischen Bischofsstuhls durch den Tod des Mensurius zu Tage. Für die afrikanische Kirche war inzwischen thatsächlich seit 305, offiziell durch Maxentius 311 der Friede zurückgekehrt; dieser war es offenbar auch, welcher den Mensurius vor sich forderte, als derselbe die Auslieferung eines wegen einer Schrift De tyranno imperatore verklagten Diakons verweigerte (Optat. I, 17 f. S. 19); auf dem Heimweg starb Mensurius. — Über den Verlauf der Dinge, unter denen sich der Bruch vollzog, herrscht Streit. Man hat betont, daß nach dem Gewohnheitsrecht die Weihe des von der karthagischen Gemeinde zum Bischof Gewählten durch die numidischen Bischöfe, speziell deren Primas, zu geschehen gehabt hätte. Hierfür scheint zu sprechen, daß Optatus I, 18 S. 19 f. das Gerücht wiedergiebt, die Gegner Cäcilians hätten es veranlaßt, ut absentibus Numidis soli vicini episcopi peterentur, qui ordinationem apud Carthaginem celebrarent; ebenso die Bereitwilligkeit Cäcilians sich einer nochmaligen Weihe zu unterziehen. Aber Reuter macht S. 234 mit Recht darauf aufmerksam, daß kein Bericht von einer Verhandlung über diese Verletzung eines Gewohnheitsrechtes zu Rom und zu Arles zu melden weiß. Sicher ist, daß der Anhang Cäcilians es verstanden hat, durch seine Wahl und Weihe eine vollendete Thatsache zu schaffen, der dann dessen Anerkennung außerhalb Afrikas in erster Stelle zu danken war, aber ebenso, daß die Weise dieser Wahl und Weihe den Anlaß zu den Beschwerden der Cäcilian feindlichen Partei in Karthago und der numidischen Bischöfe gab. Diese letzteren hatten nämlich, offenbar um ihr Eingreifen von den karthagischen Gegnern Cäcilians ersucht, den Bischof Donatus von Casä Nigrä als Interventor d. h. Bistumsverweser nach Karthago gesandt. Durch diesen wurde nach den entscheidenden Zeugnissen das Schisma begründet, und zwar nicht zu Lebzeiten des Mensurius, also auch nicht während dessen Abwesenheit in Rom (so Thümmel S. 53; vgl. dagegen Optatus I, 15 f. und Aug. De unico bapt. c. Petil. 16, 29 MSL 43, 611 eius [Mensurii] tempore usque ad obitus diem plebs unitatis nulla concissa est), aber vor der Weihe des Cäcilian (Aug. Brevic. collat. III, 24 MSL 43, 637 Donatus a Casis Nigris in praesenti [zu Rom] convictus est, adhuc diacono Caeciliano schisma fecisse Carthagine; vgl. auch Aug. ep. 44, 8 MSL 33, 177). Er sollte also während der Sedisvakanz im Namen der numidischen Bischöfe in den Gegensatz der Parteien eingreifen, vielleicht eine Entscheidung bis zum Eintreffen jener Bischöfe hinausschieben. Da er offenbar gegen Cäcilian Stellung nahm, wie es scheint kirchliche Gemeinschaft mit ihm vermied, vielleicht sie ihm direkt versagte, setzte Cäcilians Partei ohne Rücksicht auf jenen dessen Weihe ins Werk. Donatus aber bestellte nun den Majorinus zum Gegenbischof (Aug. C. Cresc. donat. II, 1 MSL 43, 468: Donatus a Casis Nigris, qui altare contra altare .. erexit). Die numidischen Bischöfe waren in ihrem Interventor selbst bei Seite gesetzt und es bedarf keines Hinweises auf ein Weiherecht des numidischen Primas, um zu erklären, wie sie — ihrer 70

zu einem Konzil in Karthago versammelt — den Cäcilian zur Verantwortung vorforderten und ihn auch nicht auf seine Bereitschaft hin, einer neuen Weihe sich zu unterziehen, anerkannten. Völter S. 127 und Seeck S. 535 ff. haben die Akten dieser Synode für unecht erklärt, besonders weil hier schon gegen den Ordinator Cäcilians, Felix von Aptunga, die Anklage auf „Tradition“ laut wird, in Rom vor Melchiades aber noch dem Cäcilian selbst die Klage gilt. Aber in Rom sind nicht alle Klagepunkte der Donatisten zur Erörterung gekommen; 411 ward diese Synode von keiner Seite angezweifelt und ihrer gedenkt offenbar das Protokoll des Melchiades.

Persönliche Gegensätze haben zunächst das donatistische Schisma hervorgerufen, aber sein Umfang und seine Dauer zeigen, daß es an tiefer liegenden Gründen nicht fehlte. Wieder ist es Deutsch, welcher auf diesen Sachverhalt zuerst hingewiesen hat, S. 42: „Wir haben hier den Fall, daß eine zunächst aus mehr zufälligen Gründen entstandene Spaltung erst nachträglich die gleichsam latenten prinzipiellen Differenzen an sich zieht und an das Licht ruft, welche dann wieder dazu dienen, sie selbst zu erhalten“; seinem Urteil hat sich Reuter angeschlossen, S. 236 Anm.: „Dasjenige, was wir den (decidierten) Donatismus zu nennen gewohnt sind, war embryonisch schon vor dem Jahre 311 in Nordafrika in einem Umfange, welcher schwerlich jemals wird ausgemittelt werden können, verbreitet“. Jene im Briefwechsel von Mensurius und Sekundus nur durchschimmernden Prinzipien, beginnen nunmehr mit einander um Geltung zu ringen. Freilich ist sehr fraglich, ob wirklich die numidischen Gegner Cäcilians von Hause aus rigoristisch gestimmt waren. Das eigene Verhalten dieser Bischöfe erscheint durch die Akten der Synoden zu Cirta in einem zweifelhaften Licht. Nachdem Deutsch S. 38 ff. auf die gegen diese Akten obwaltenden Bedenken hingewiesen, hat sie Völter für eine Fälschung erklärt; dagegen sind Seeck und Duchesne für ihre Echtheit eingetreten. Die Datierung der Akten nach einem Postkonsulat spricht hierfür, mögen auch kirchliche Akten häufig nicht mit einer Konsulatsangabe versehen worden sein (vgl. Athanasius, De conc. Arim. 3, Neander, KG III, 294); ebenso das durch die Akten bezeugte Verhalten des Sekundus, der doch auch hier als Gegner der Traditoren erscheint. Es dürfte ein unterdrücktes Protokoll gewesen sein, welches Nundinarius, der es hernach auslieferte, an sich genommen hatte. Auch die von demselben Nundinarius veranlaßten sogen. Gesta apud Zenophilum überführen den Silvanus, welchen zu ordinieren die später donatistischen Bischöfe kein Bedenken trugen, der Auslieferung heiliger Gegenstände, während sie ihn doch wieder zu wenig belasten, um die Annahme einer Fälschung (so Völter) zu rechtfertigen. Aber dies bestätigt doch nur, daß zunächst die Opposition gegen die Persönlichkeit Cäcilians den Ausgangspunkt der donatistischen Bewegung bildete.

Daß sich aber der Zwiespalt in der karthagischen Gemeinde zu einem für die Kirche Afrikas so verhängnisvollen Schisma ausgestaltete, war zu einem guten Teil in dem neuen Verhältnis begründet, welches eben jetzt zwischen Kirche und Staat eintrat. Von dem Eingreifen des Staates in diese Angelegenheit geben durch Eusebius seiner Kirchengeschichte einverleibte, vermutlich durch Hosius ihm zugekommene Urkunden, aber auch in Par. 1711 dem Werk des Optatus beigegebene (Optat. ed. Ziwsa S. 204 ff. und 208—16) Auskunft. Gegen die Bedenken Völters S. 138 ff. und Seecks S. 550 ff., gegen einen Teil der letzteren vgl. Duchesne. In Bezug auf die Bittschrift um Richter aus Gallien (vgl. Optat. I, 22, Rogamus te) wären die unbekannten Namen der Bittsteller bei einem Fälscher schwer zu verstehen (Duchesne S. 609 f.). Es werden Bischöfe des prokonsularischen Afrika sein (Duchesne S. 610). Die gleichen Namen kehren in dem Schreiben an den Vikar Afrikas Domitius Celsus (Februar 315 bis Februar 316) wieder (Optat. S. 212, 15 ff.), wo freilich die Bezeichnung dignitas für den Kaiser auffällig bleibt. Das Schreiben an die Bischöfe Afrikas (Quod fides, ebd. 212, 26 ff.) kann zufolge seiner ganzen Haltung nicht erdichtet sein. Den Erlaß an die Bischöfe Numidiens (Cum summi ebd. 213, 28 ff.) belegt Duchesne S. 613 durch Cod. Theod. 16, 2, 7. Der Brief an alle Bischöfe (Aeterna et ebd. S. 208, 18; dazu Duchesne S. 617 ff.) und andere in ausgesprochen kirchlichem Ton verfaßte Schreiben könnten im Auftrag des Kaisers von einem Sekretär geschrieben sein (Duchesne 623); übrigens urteilt jetzt Seeck selbst ZKG XVIII (1897) S. 345, daß je geschmackloser eine Urkunde Konstantins ist, desto größer ihr Anspruch auf Echtheit.

Die kaiserliche Unterstützung von 3000 Folles d. h. 342 600 Mark (Seeck S. 510), welche 313 Cäcilian und seiner Partei zugewendet wurde, und nach einem von Hosius entworfenen Plan verteilt werden sollte, während der Kaiser zugleich seine Beamten (den Prokonsul u. Vikar) beauftragte, auf das Schisma zu achten (Eus. X, 6), und bestimmte,

daß die Befreiung von öffentlichen Leistungen nur den Klerikern der Partei Cäcilians gelten solle (Eus. X, 7, vgl. das Gesetz im Cod. Theod. v. 21. Oktober 313), nötigte die Donatisten sich nun ihrerseits an den Kaiser zu wenden (dem Bericht des Prokonsuls Anulinus vom 15. April 313 beigelegt). Der Kaiser übertrug das Urteil dem römischen Bischof Melchiades (Eus. X, 5, 18). Zehn Bischöfe von jeder Partei hatten mit Cäcilian zu Rom zu erscheinen, mit Melchiades saßen 3 gallische und 15 italische Bischöfe zu Gericht. Da Melchiades von Anbeginn mit Cäcilian kirchliche Gemeinschaft gehalten, dieser auch der zuerst geweihte Bischof war, kann das diesem günstige Urteil nicht überraschen; Donatus von Casä Nigrä wurde als der eigentliche Angeklagte behandelt und, weil er Christen noch einmal getauft und gefallene Bischöfe noch einmal geweiht habe, exkommuniziert. Den Bischöfen von der Partei des Majorinus wurde der Weg zur Rückkehr durch die Zusage des Verbleibens in ihrem Amte geebnet; waren zwei Bischöfe in einer Diöcese, so sollte der zuerst ordinierte bestätigt werden, der andere in eine andere bischöfliche Stellung einrücken. Wie jedoch die Schreiben Konstantins an Aelafius, den Vikar Afrikas (Opt. S. 204, vgl. dazu Duchesne S. 615 ff.; Aelafius vielleicht gleich Aelius Paulinus Vikar 314, vgl. Duchesne S. 645 f.) und an Chrestus, Bischof von Syrakus (Eus. KG X, 5, 21 ff.), bekunden, beschwerte sich die Partei des Donatus, daß zu Rom nicht alle ihre Anklagen untersucht worden seien, und ordnete der Kaiser die Wiederaufnahme der Verhandlung am 1. August zu Arles an. Seeck urteilt, Konstantin habe selbst an diesem Konzil teilgenommen, welches dann auf 316 anzusetzen ist, da am 13. August 316 der Kaiser in Arles anwesend war. Aber gerade über jene Teilnahme wäre eine bestimmtere Nachricht zu erwarten, auch die weitere Appellation an den Kaiser unverständlich, daher kein Grund vorliegt von dem überlieferten Jahr 314, Volusiano et Anniano cons., abzugehen (Duchesne S. 640 ff., vgl. auch Funk in ThQS 72 [1890] S. 296 ff.). Über die Beschlüsse dieses Konzils — in betreff der Teilnehmer Völter S. 162 — unterrichten sowohl das Schreiben der versammelten Bischöfe an Silvester zu Rom (Optat. S. 206 ff.), als auch die Kanones des Konzils (Mansi II S. 471 ff.; Hefele S. 205 ff.). Gegen die von den Donatisten auch an frühern Gliedern der Partei Cäcilians geübte afrikanische Praxis der Wiedertaufe von Schismatikern wurde die römische der bloßen Handauflegung sanktioniert (Can. 8 und bei Optat. S. 208, 10 ff.). Von den Donatisten wurde jetzt der von der karthagischen Synode nur nebensächlich behandelte Vorwurf, daß Felix von Aptunga ein Traditor gewesen, in den Vordergrund gestellt. Aber die Synode zu Arles bestimmte (Kan. 13), als Traditoren sollten nur solche angesehen werden, welche aus öffentlichen Akten der Auslieferung von heiligen Schriften oder Abendmahlsgefäßen überwiesen waren, und auch dann sollte eine von ihnen vollzogene Weihe giltig sein. Gegen die Beschwerden der Donatisten war damit auf alle Fälle entschieden. Ein Teil der Gegner Cäcilians fügte sich (Aug. Brev. Coll. III, 19, 37 de unit. eccl. 25, 73), und dessen Partei gewann nun auch in Afrika breiteren Boden. Aber das Schisma ward dadurch doch nur verfestigt, denn die Donatisten appellierten nunmehr an den Kaiser selbst. So mißbilligend sich dieser über ihre Appellation aussprach (Optat. S. 208, 18 ff.), nahm er dieselbe doch an. Im Zusammenhang hiermit mag die Untersuchung gestanden haben, welche gegen Felix am 15. Februar 315 zu Karthago stattfand (nicht am 15. Febr. 314, wie Augustin angiebt, welcher das Postkonsulat des Volusianus und Annianus, nach dem man im Februar 314 in Afrika noch rechnen mußte, mit dem Konsulat verwechselt hat, vgl. Seeck S. 516 ff.). Die Integrität der Untersuchungsakten (Deutsch S. 9, 7 ff., Optat. ed. Ziwsa S. 197, 15 ff.), soweit sie erhalten sind, hat Seeck S. 520 ff. gegen Völter S. 14 ff. dargethan. Das offizielle Ergebnis der Untersuchung — sie zeigt zugleich wie diese Streitigkeiten die christliche Sache in den Augen der Heiden kompromittierten — war die Unschuld des Felix; ein völlig sicheres Urteil ermöglichen uns die Akten nicht. Nach Anfechtung des bei jener Verhandlung gefällten Urteils durch die Donatisten erließ der Kaiser (wohl bei seinem Verweilen zu Rom vom 18. Juli bis 27. September 315) an den, zuerst am 25. August 315 erwähnten (Seeck S. 518 f.), Prokonsul Probianus den Befehl, den Hauptzeugen gegen Felix an sein Hoflager zu schicken (der Brief bei Aug. c. Cresc. III, 70, 81. MSL 43 Sp. 540). Auch beschied der Kaiser Vertreter beider Parteien zu sich nach Rom. Als Cäcilian sich daselbst nicht eingefunden, gedachte der Kaiser (vgl. sein Schreiben an die donatist. Bischöfe, Optat. S. 210, 19 ff.) zunächst in Afrika durch Personen seiner Umgebung die Sache untersuchen zu lassen, ja sogar (vgl. den Brief an den Vikar Celsus, Optat. 211, 4 ff.) selbst dies dort zu thun, er hat dann doch die Parteien nach Mailand beordert. Auch hier, wo nunmehr sowohl Cäcilian gegenwärtig war wie Majorins Nachfolger Donatus (von den Seinen der Große genannt),

fiel die Entscheidung zu Gunsten Cäcilians aus (vgl. Konstantin an den Vikar Eumalius am 10. November 316, die Citate bei Routh IV, ²S. 317 f.); doch verfügte der Kaiser, daß weder Donatus noch Cäcilian nach Afrika zurückkehren sollte (Optat. I, 26 S. 28): es galt also den Versuch durch den Rücktritt beider Gegner die Einheit herzustellen. Die Bischöfe Eunomius und Olympius wurden dazu vom Kaiser nach Afrika gesandt. Aber schon hatten sich die Gegensätze zu sehr verschärft. Vierzig Tage dauerten die Verhandlungen unter täglichen Aufläufen durch den Streit der Parteien (vgl. Optat. I, 26; die Akten, welche er benutzte, stehen nicht mehr in Par. 1711). Die schließliche Entscheidung fiel auch jetzt dahin aus, daß die katholische Kirche dort sei, wo die Gemeinschaft mit der Kirche des ganzen Erdkreises.

Alle Bemühungen des Kaisers Frieden zu schaffen, waren vergeblich gewesen; daher griff er nun wirklich zu den bisher nur angedrohten (vgl. ad Celsum Opt. S. 211,22 demonstraturus sum, quae et qualis summae divinitati sit adhibenda veneratio et cuiusmodi cultus delectare videntur) Gewaltmaßregeln. Der Befehl erging, den Donatisten die gottesdienstlichen Stätten zu nehmen (Aug., c. litt. Petil. II, 205 Constantinus vobis basilicas iussit auferri, vgl. Cod. Theod. XVI, 6, 2). Damit war eine staatliche Verfolgung der Donatisten eröffnet, denn an ein friedliches Preisgeben ihrer Kirchen war nicht zu denken. Unter Blutvergießen wurde die Räumung der karthagischen Kirche erzwungen; eine donatistische, von du Pin herausgegebene, Gedächtnisrede auf donat. Märtyrer bei MSL 8 S. 750 ff. Die Verfolgung steigerte jedoch nur den donatistischen Fanatismus, da sie ja den Beweis zu liefern schien, wer der Welt Freund und wo die wahre Kirche Christi zu suchen sei (vgl. cap. 7 jener Gedächtnisrede MSL 8 Sp. 756). In einem Bittgesuch an den Kaiser erklärten die Donatisten, daß sie niemals mit dem „Schurken" Cäcilian Gemeinschaft haben würden (Aug. Brev. III, 39). Konstantin änderte daher sein Verfahren, und nahm am 5. Mai 321 die strengen Gesetze zurück (Aug. Brev. III, 40, Optat. 212, 27 ff.). Die verbannten Bischöfe durften zurückkehren. Bei diesem Verhalten ist der Kaiser auch geblieben. Als die Donatisten in Konstantina mit sehr zweifelhaftem Recht eine strittige Kirche okkupierten, ordnete er nur an, daß den Katholischen aus dem Fiskus ein Ersatz werden solle (Optat. S. 213, 28 ff.). So konnte (vor 340) eine Synode zu Karthago, von 270 Bischöfen besucht, über zwei Monate hindurch ruhig tagen. Doch blieb der Donatismus auch jetzt fast durchaus auf Afrika beschränkt; in Rom gab es eine donatistische Gemeinde (Optat. II, 4), ebenso in Spanien.

Die Lage der Donatisten wurde eine andere, als die Söhne Konstantins zur Regierung gelangten. Konstans, welchem die Herrschaft über Afrika zugefallen war, griff zu strengeren Maßregeln, um die Einheit der afrikanischen Kirche zu begründen. Wieder sollten Geldspenden die Einheit herbeiführen (Optat. III, 3 S. 73, 15 ff., 74, 14). Ihnen trat Donatus mit einem schroffen „quid est imperatori cum ecclesia?" entgegen (ebd. S. 73, 20), wie er auch Zirkulare an alle Gemeinden schickte mit der Aufforderung die Geldspenden zurückzuweisen (ebd. S. 74, 14 ff.). Die Zurückweisung führte zu Gewaltmaßregeln, die besonders von Makarius in so rücksichtsloser Weise ins Werk gesetzt wurden, daß die Donatisten ihre Gegner nun Makarianer schelten konnten. Wieder gab es donatistische Märtyrer. Aber man erwiderte nun auch von dieser Seite mit Gewaltthaten. Der Bischof Donatus von Bagai reizte die sog. Circumcellionen zu Repressalien auf. Das Auftreten dieser Circumcellionen scheint zugleich durch kirchliche und soziale Verhältnisse hervorgerufen zu sein. Thümmels Annahme (S. 85 f.) eines heidnischen Ursprungs derselben läßt sich nicht erweisen. Denn jene Vorläufer der donat. Circumcellionen, deren Augustin ep. 185, 3, 12 und c. Gaudent. I, 28, 32 MSL 43 S. 725 gedenkt, waren nicht Heiden, sondern Christen, die bei den heidnischen Götzenfesten das Martyrium zu erlangen suchten. Nicht der Donatismus hat die Circumcellionen erzeugt, aber Donatus von Bagai hat sie in das Interesse des angefochtenen Donatismus hineingezogen. Wie er sie agonistici nannte (Optat. III, 4 S. 81, 18 ff.), so scheinen sie selbst diese Bezeichnung (nach 2 Ti 4, 7) sich gegeben zu haben (Aug., enarr. in ps. 132, 3 MSL 37, 1730), wie sie denn auch ihre Keulen als Keulen Israels zu bezeichnen liebten (Aug., enarr. in ps. 10, 5. MSL 36, 134) und ihre Führer Axido und Fasir als Führer der Heiligen (Optat. III, 4 S. 82, 1 f. 5 f.). Auf Bischöfe wird ihr Auftreten zurückgeführt (Optat. III, 4 S. 81, 21 ff.), mit den Mönchen besteht trotz Thümmel S. 86 f. eine Analogie (Aug., enarr. in ps. 132, 3). In seinem, zum Teil in dem des Beatus enthaltenen, Kommentar zur Apokalypse giebt der Donatist Tichonius eine Charakteristik der Circumcellionen (vgl. schon Haußleiter S. 26). Er bezeichnet sie als superstitiosi wegen ihrer superflua aut super instituta religionis observatio. et isti non vivunt aequaliter ut caeteri fratres sed quasi amore

martyrum semetipsos perimunt ut violenter de hac vita discedentes et martyres nominentur. hi graeco vocabulo Cotopices dicuntur, quos nos latine Circumcelliones dicimus eo quod agrestes sint. circumeunt provincias quia non sinunt se uno in loco cum fratribus uno esse consilio et unam vitam habere communem . ., sed . . diversas terras circumire et sanctorum sepulcra pervidere quasi pro salute animae suae. Ihr sozialer Charakter zeigt sich daran, daß sie sich gegen die Besitzenden wandten, daß sie speziell durch Drohbriefe und Gewaltmaßregeln das Eintreiben von Schuldforderungen verhinderten, das Verhältnis von Herren und Sklaven umgestalteten (Optat. III, 4 S. 82, 2 ff.). Optatus erzählt, von donatistischer Seite selbst sei der Komes Taurinus zum Einschreiten aufgefordert worden (ebd. S. 82, 15 ff.). Ihre Zahl hätte dennoch zugenommen, nicht selten hätten sie freiwillig den Tod erwählt, um Märtyrer zu werden. Donatus von Bagai aber habe sie zur Abwehr gegen den Angriff auf den Donatismus aufgerufen, und dieses sei der Anlaß der Verfolgung durch Makarius in Numidien gewesen. Die Zeit dieser Verfolgung ist noch nicht genau festgestellt, doch ist sie zwischen die Synode zu Sardika, wo zu Donatus Beziehungen angeknüpft worden sein sollen, und dem Tod des Konstans anzusetzen, ob mit Noris Sp. 352 ff. in d. J. 348 f. steht dahin. Markulus, Maximianus und Isaak sind damals Märtyrer geworden (die Akten, von Mabillon in den Analecta IV zuerst herausgegeben, in MSL 8, 758 ff., 767 ff., 778 ff.). Donatistische Bischöfe, unter ihnen Donatus d. Gr., wurden verbannt, ihre Kirchen der Partei Cäcilians ausgeliefert. Dessen Nachfolger Gratus pries auf einer von ihm zu Karthago abgehaltenen Synode das gottgefällige Werk der hergestellten Einheit und die Diener Gottes Paulus und Makarius, welche sie vollzogen (MSL 8, 774). Die Wiedertaufe orthodox Getaufter wurde hier verboten, und alle Verehrung donatistischer Märtyrer aufs Strengste untersagt (ebd. Sp. 775). Auch unter Konstantius gestalteten sich die Verhältnisse für die Donatisten nicht günstiger. Donatus starb im Exil und der Spanier Parmenian wurde sein Nachfolger. Als aber Julian dem Athanasius und anderen von der semiarianischen Hofpartei vertriebenen Bischöfen die Rückkehr gestattete, erbaten sich die Donatisten die gleiche Gunst (Optat. II, 16 S. 50, 22; Aug. c. Petil. II, 224 MSL 43, 334). Auch die ihnen entrissenen Kirchen wurden ihnen nun wieder zugesprochen. Da die Katholischen Widerstand leisteten, kam es an einigen Orten selbst zu Blutvergießen. In ihrem Fanatismus zerbrachen oder verkauften die Donatisten die heiligen Gefäße der Katholischen, wuschen die Altäre und Wände der Kirchen ab (Optat. VI, 1. 2 S. 142 ff.), tauften die ihnen sich anschließenden Laien aufs Neue, entsetzten die Kleriker oder ordinierten sie neu, gaben geweihten Jungfrauen erst nach abgelaufener Bußzeit die Mitra, das Zeichen ihrer Würde wieder (Opt. VI, 5 S. 152); dennoch kehrten ganze Gemeinden zum Donatismus zurück. — Bald nach dem Tode Julians erneuten sich freilich die staatlichen Maßnahmen gegen die Donatisten. Hatte schon Valentinian eine Verordnung gegen die Wiedertaufe erlassen (Walch S. 178), so verbot Gratian schon bald nach seinem Regierungsantritt, noch bestimmter 378 (vgl. zuletzt Rauschen, Jahrbb. d. chr. Kirche u. d. Kaiser Theod. d. Gr., Freiburg 1897, S. 30 A. 1) alle Versammlungen der Häretiker (Cod. Theod. XVI, 5, 4) und befahl ihre Versammlungslokale zu konfiszieren und 379 spricht er (Cod. Theod. XVI, 5, 5) speziell den Wiedertäufern, d. h. den Donatisten, das Versammlungsrecht ab (Rauschen S. 47). Diese Verordnungen ins Leben einzuführen, erwies sich aber offenbar namentlich in Numidien unmöglich, daher der Donatismus wenigstens nach außen seine Stellung noch machtvoll behauptete (Reuter S. 237), als (seit 393) in Augustin sein größter Gegner ihm entgegentrat. Im Innern allerdings zeigten sich bereits zuvor Spuren einer drohendenn Zerbröckelung. Die Stellung des Donatismus beruhte in erster Stelle darauf, daß er die eigentliche afrikanische, speziell numidische Landeskirche darstellt. Die Bemühungen Thümmels — er folgt dabei den Spuren Döllingers —, den Nachweis zu liefern, daß dem Donatismus wie soziale so nationale Motive zu Grunde liegen, sind freilich m. E. mißglückt. Wie die Circumcellionen beweisen, haben im weitern Verlauf der donatistischen Bewegung soziale Verhältnisse mitgewirkt. Aber, daß eine nationale, antirömische Strömung den Donatismus trage, läßt sich nicht erweisen. In der Provinz Numidien war der eigentliche Sitz des Donatismus, aber nichts macht wahrscheinlich, daß die numidische Nationalität dabei ins Gewicht gefallen sei; auch Thümmels Schrift hat, wie S. 58 ff. zeigt, keine Belege dafür beizubringen vermocht. — Neben diesem ihrem Charakter als eigentlicher Volkskirche verdankt die donatistische Separation ihren sich so lang unerschüttert behauptenden Bestand offenbar zu einem Teil der umsichtigen Leitung ihrer langjährigen Führer Donatus d. Gr. und Parmenian, welche dreiviertel Jahrhundert an der Spitze

standen. Die Bedeutung des Donatus ist auch von seinen Gegnern anerkannt worden. Er war ein Mann (vgl. auch Tillem. VI, 63 ff.) von hoher wissenschaftlicher Bildung (Optat. III, S. 79, 13 **propter scientiam mundanarum litterarum . . in amore saeculi**) und durch Wissen, Beredtsamkeit, Schriftverständnis (Aug., sermo 37, 3; MSL 36, 223) und Frömmigkeit (Aug. c. Petil. II, 94; MSL 43, 293) ausgezeichnet, ebenso unerschrocken (vgl. seine Worte bei Optat. III, 3 S. 73, 22: **Gregori, macula senatus et dedecus praefectorum**) wie besonnen; auch litterarisch hat er den Donatismus verteidigt (Hieron., de vir. ill. 93; Aug., de haeres. 69 S. 216 ed. Öhl.). Sein Werk führte Parmenian mit Geschick fort. Gegen dessen Schrift ist des Optatus (s. d. A.) Werk gerichtet, wie dieses denn auch in seiner ganzen Anlage jener folgt. Wie die Bemerkung Parmenians (Optat. I, 7 S. 9, 17 ff.), daß in Christus das sündhafte Fleisch in den Jordan eingetaucht wie durch eine Sintflut gereinigt sei, gemeint war, läßt sich nicht mehr sagen. Wenn Optatus mit Geflissentlichkeit den Parmenian als Bruder behandelt, so dient dies nicht bloß zum Ausdruck seiner versöhnlichen Absicht, sondern hebt auch jene von den Donatisten verneinte katholische Unterscheidung von Häretikern und Schismatikern hervor. In dieser letzteren Hinsicht stimmte aber mit den Katholischen auch der Donatist Tichonius überein, gegen welchen sich daher Parmenian in einem Brief wandte, dessen Inhalt Augustin in seiner Widerlegung mitteilt. Tichonius hatte sich genötigt gesehen, eine Kirche auch außerhalb der donatistischen anzuerkennen; die Sünde der Menschen hebe Gottes Verheißungen nicht auf, daß seine Kirche über den ganzen Erdkreis sich ausbreiten solle; er lehnte daher auch die Wiedertaufe katholisch Getaufter ab. Auch in seinem Kommentar zur Apokalypse (s. o.; über andere Ausleger außer Beatus, welche den Tichonius ausgeschrieben haben und so die Wiederherstellung des Kommentars ermöglichen, vgl. Bousset S. 71 ff.) hat Tichonius dieser Erkenntnis Ausdruck gegeben. Er bemerkt S. 212: **si sola Philadelphia aut nunc Africa verbum paenitentiae Dei servavit, quid postea in totum orbem promittit tentationem venturam** (vgl. S. 56 **das baptisma non iteramus**, worauf Bousset S. 62 hingewiesen). Donatist ist er dabei doch geblieben. Die Vorkommnisse in Afrika sind ihm ein Vorbild dessen, was durch den Antichristen geschehen wird (S. 299). Vielleicht soll es einer vorwiegenden Eigentümlichkeit der donatistischen Gemeinschaft gelten, wenn er S. 204 sagt: **ista ecclesia est, quae tenet rusticanos homines et sanctos, qui humiles in saeculo sunt et scripturas ignorant, sed tamen fidem immobiliter tenent.** Er unterscheidet in Afrika zwischen **ecclesia, gentilitas, schisma et falsi fratres** (S. 297), die beiden letzteren so charakterisierend, daß das Schisma **ita credit et vivit sicut ceteri sancti, sed suo consilio vivit** (ebenso S. 26), die falschen Brüder aber **sancti videntur esse et non sunt** (S. 298, korrespondierend dem **hypocrita** S. 26; dieselbe Unterscheidung von **haeretici, hypocritae, schismatici** S. 308). Für die Geschichte der Exegese ist Tichonius wichtig geworden durch seine von Augustin zum Teil rezipierten Regeln für das Schriftverständnis (Aug., de doctr. III, c. 30 ff.; für die Apokalypse vgl. besonders Bousset S. 63 ff.). Gegenüber seiner Unterscheidung eines **corpus domini bipartitum** hat Augustin die Kirche als **corpus domini verum atque permixtum** bezeichnet (de doctr. III, c. 32); in Gedanken von Augustins de civ. Dei klingt wieder, was Tichonius bei Beatus S. 297 von dem Kampf des Volkes des Teufels gegen das Volk Christi schreibt. In seinen Büchern **de bello intestino** scheint er die Sache des Donatismus verteidigt zu haben (Gennadius, de vir. ill. 18). Weil Tichonius sich dem Mahnschreiben Parmenians nicht fügte, ist er von einer donatistischen Synode verurteilt worden (Aug., c. Parm. I, 1; MSL 43, 35). Doch verlautet nichts davon, daß sich eine Partei um ihn gebildet habe. Deutlich ist auch nicht, wann die ähnlich vermittelnde Partei der Rogatisten sich gebildet hat (in Bezug auf sie vgl. Augustins Brief an Vincentius, den Nachfolger des Rogatus, ep. 93; MSL 33 Sp. 321 ff.); durch den Barbarenkönig Firmus sollen sie auf Antrieb der Donatisten verfolgt worden sein, also 372 oder 373 (vgl. die Ballerini Sp. 376). Von ungleich größerer Bedeutung für den Donatismus wurde aber die unter Parmenians Nachfolger Primian (seit 392) bald nach dessen Amtsantritt (**recens ordinatus** in der **Epist. Cabarsussitani concilii**; MSL 11, 1187) eingetretene Spaltung der Maximianisten. Anlaß dazu war vornehmlich die Wiederannahme der Claudianisten in die Kirchengemeinschaft (Aug., c. Crescon. 11; MSL 43, 555), wodurch Primians Diakon Maximian, ein Verwandter des großen Donatus, die alten Grundsätze preisgegeben sah (MSL 11, 1187 **cum incestos . . communioni sanctae adiungeret**). Eine Versammlung zu Cabarsussi von über hundert Bischöfen (am 24. Juni 393) verurteilte alsdann den Primian, der sich nicht gestellt hatte, und

setzte für ihn den Maximian ein (Aug., serm. 2, 20 in ps. 36). Aber die von 310 Bischöfen besetzte Synode von Bagai trat auf Primians Seite und exkommunizierte den Maximian. Mit Hilfe der staatlichen Gewalt entriß man den Maximianisten ihre Kirchen, doch wurden die von ihnen Zurückkehrenden nicht der Wiedertaufe unterworfen. Es gab noch Maximianisten zur Zeit der Unterredung zu Karthago 411.

In wieweit diese Spaltung den Donatismus geschwächt, ist nicht deutlich. Sehr empfindlich aber traf ihn das Vorgehen Augustins, welcher seit 393, besonders aber seit 397 sich fast zwei Jahrzehnte hindurch der Aufgabe der Zurückführung der Donatisten zur Kirche widmete (s. d. A. Augustin Bd II S. 281, 32 ff.). In Augustins Bischofssitz Hippo bildeten sie die Mehrzahl, und ihre Feindschaft gegen die Kirche war so groß, daß sie sich weigerten für die Katholiken Brot zu backen; auch mußten diese die Gewaltthätigkeiten der Circumcellionen ertragen. Durch persönliche Unterredungen wie durch schriftstellerische Bestreitung (s. Bd II a. a. O.) suchte Augustin den Donatismus zu widerlegen. Als die Bemühungen, durch versöhnliches Entgegenkommen (Beschlüsse der Synoden zu Karthago vom Jahr 401 und 403) die Donatisten zu gewinnen, deren Feindschaft vielmehr nur noch steigerten, beschloß man 404 die Staatsgewalt anzurufen. Strenge Strafgesetze, die ergingen, führten thatsächlich selbst zahlreiche donatistische Gemeinden mit ihren Bischöfen zur Kirche zurück. Begannen diese nach Aufhebung der Unionserlasse (409) dem Donatismus aufs Neue zuzufallen, so erreichte doch eine Deputation der katholischen Bischöfe die Anordnung eines Religionsgesprächs zu Karthago, zu dem die Donatisten sich einfinden mußten, obschon sie bei der Stellungnahme des Hofes über das Resultat nicht im Zweifel sein konnten. Es fand im Mai 411 zwischen 286 katholischen und 279 donatistischen Bischöfen statt, die Wortführer Augustin und Petilian. Nach dreitägiger Verhandlung entschied der Komes Marcellinus gegen die Donatisten. Strenge Edikte wurden nun rücksichtslos gegen sie durchgeführt. In den Jahren 414 und 415 wurden sogar bei Todesstrafe ihre Versammlungen verboten, alle bürgerlichen Rechte ihnen abgesprochen und besondere Kommissarien ernannt, welche auf die genaue Durchfühung der Maßregeln zu achten hatten. So erreichte man die Herstellung des „Friedens". Freilich zeigen die Schriften, zu welchen sich auch fortan Augustin genötigt sah, das Unzulängliche des durch das Coge intrare geführten Beweises (vgl. noch de gestis cum Emerito, 20. Sept. 418, und c. Gaudent. um 420; MSL 43, 697 ff. und 707 ff). Die gemeinsame Not von seiten der Vandalen, der die Donatisten keine feste Organisation mehr entgegenzusetzen vermochten, dürfte dagegen die Donatisten den Katholischen näher gebracht haben; vielleicht hat auch ein allmähliches Durchdringen augustinischer Gedanken dazu mitgewirkt. Reste, die sich noch tief in die Zeit byzantinischer Herrschaft hinein erhielten, sind wieder der Verfolgung von seiten der Staatsgewalt anheimgefallen.

Die prinzipielle Frage, um welche es sich bei der Auseinandersetzung zwischen dem Donatismus und der Kirche handelte, war die nach der Heiligkeit der Kirche in ihrer Bedingtheit durch die sittliche Beschaffenheit ihrer Glieder. Hatte in dieser Hinsicht schon der Novatianismus das Maß der ursprünglichen Forderungen darauf reduziert, daß vom Christentum Abgefallene nicht mehr in die Kirche Aufnahme finden sollten, so geht der Donatismus noch um einen Schritt weiter, indem er seine Forderung auf die Qualität der Bischöfe beschränkt. Aber Harnack hat richtig bemerkt, daß sich auch hier die Legende von den sibyllinischen Büchern wiederhole, indem der Teil immer in gleichem Preis mit dem Ganzen stehe (DG III³, 39); vgl. auch Walch S. 306; Reuter S. 260. Die Donatisten beriefen sich auf die Autorität Cyprians. Auch dieser hatte (vgl. Reuter S. 259 f.) solchen Bischöfen, die durch ihre Verleugnung aufgehört Christ zu sein, die amtliche Qualifikation abgesprochen, und deshalb seine Amtshandlungen ungiltig erklärt ep. 65, 2. 4; 66, 4; 67, 6, ja alle die, welche mit ihm Gemeinschaft halten und an seinem Opfer sich beteiligen, für befleckt (ep. 65, 4; 67, 3. 9 S. 725, 1 ff.; 737, 5 ff.; 22 f.; 743, 3). Ebenso hatte Cyprian die Wiedertaufe der Häretiker und Schismatiker gefordert. Aber freilich lag in der Konsequenz des Kirchenbegriffs Cyprians vielmehr der Grundsatz beschlossen, daß die Heiligkeit der Kirche auf ihrer Ausstattung mit Heilmitteln beruhe. Römische Bischöfe haben diese Konsequenz gezogen, und die Partei Cäcilians, deren Stärke auf ihrer Gemeinschaft mit Rom beruhte, hat sie sich zu eigen gemacht. So geschah es denn, „daß man Cyprian gegen Cyprian ausspielte" (Harnack, DG. III³, 37). Unter Berufung auf Cyprian forderten die Donatisten eine sittliche Qualität der Bischöfe und übten sie die Wiedertaufe, betonten aber ebenso ihre Gegner den Amtscharakter als solchen und die objektive Kraft der Handlung. Hierüber ist dann in den langen Auseinandersetzungen mit dem Donatismus verhandelt worden. Die Donatisten gingen von dem Satze aus: Nie-

mand kann spenden was er selbst nicht hat; Niemand die Reinheit mitteilen, der selbst nicht rein ist. Daher bei Aug., c. Petil. I, 2; MSL 43, 247 conscientia . . dantis adtentitur, qui abluat accipientis, I, 3 qui fidem a perfido sumpserit, non fidem percipit sed reatum, I, 5 omnis enim res origine et radice consistit, I, 8 nec quidquam bene regenerat, nisi bono semine regeneretur, I, 10 qui baptizatur a mortuo, non ei prodest lavatio eius, und I, 17 mortuus est ille qui . . mixtus est traditori; vgl. c. Crecon. II, 21. Mag jemand seine eigene Taufe durch Ausscheiden aus der Kirche noch nicht verlieren, ius tamen dandi amittit (c. Parm. II, 28). Wie Judas sein Apostolat, so hat der Traditor sein Amt verwirkt (c. Petil. II, 17. 72). Ein solcher kann den Geist weder durch die Ordination mitteilen (ebenda II, 70. 81), noch in der Taufe spenden (II, 231); vielmehr paenitenda . . aqua polluit traditoris (II, 83). Durch ihre Zugehörigkeit zum Schisma, simul et baptisma et evangelium prodiderunt (Aug., c. Cresc. IV, 76), . . quomodo qui extra foris est positus et ab horto id est ecclesia et fonte eius id est baptismate separatus potest dare quod non habet (77). Daher velint, nolint proinde traditores sacrilegis sacramentis Christum magis offendunt (de un. bapt. c. Petil. 10). Die Gemeinschaft der Traditoren befleckt (c. Parm. II, 42). Deshalb gilt es, sich von ihnen gemäß 2 Ko 6, 14 ff. abzusondern. Weist doch schon Ps 1 auf die Gemeinschaft der Bösen, wie Ps. 23 auf die donatistische (c. Petil. II, 107. 109). Die Wahrheit ist stets bei den wenigen, der Irrtum bei den vielen (c. Cresc. III, 75). Der offenkundige Beweis für die Donatisten ist die Verfolgung, die sie von den Katholischen erdulden: das ist den Christen vorherverkündigt worden (c. Petil. II, 42. 44. 47. 72 u. s. w.), deshalb werden sie selig gepriesen (II, 159, vgl. 173. 175. 177). Die Katholischen dagegen halten es mit den Königen, quos nunquam christianitas nisi invitos sensit, ja vos . . huius saeculi imperatores, quia christiani esse desiderant, non permittitis esse christianos, . . omnes ergo qui occisi sunt, tu qui suasor es occidisti (II, 202; vgl. c. Cresc. II, 27 vestra, inquis, per vestros maiores traditionis et thurificationis, et per vos persecutionis damnata conscientia est. Die donatistische Gemeinschaft, welche Heiligkeit von ihren Bischöfen und Gliedern fordert, ist die reine Braut Christi (gesta coll. III, 249. 258). Als die katholische aber behauptete sie sich wegen des Vollbesitzes der Sakramente: catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum (Aug., ep. 93, 23; MSL 33, 333); vgl. brev. coll. III, 3; MSL 43, 624 non catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum institutum).

Die katholischen Bestreiter des Donatismus unterschieden die Donatisten als Schismatiker von den Häretikern, wennschon sie sie auch häretischer Lehren beschuldigten (Aug., de haeres. 69). Darum gewährten sie ihnen den Brudernamen und erkannten ihre Taufe an. Aber doch ist dem Optatus die donatistische Gemeinschaft nur quasi ecclesia, weil nicht die katholische. Ihrem Anspruch, auf Grund ihrer Kirchenzucht die heilige zu sein, hält er entgegen (II, 1 S. 32, 7 ff.): ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur, und daß gelte (V, 4 S. 127, 16) sacramenta per se esse sancta (im übrigen vgl. d. A. Optatus und Harnack, DG III³ S. 39 ff.; Seeberg, DG S. 289 f.). Augustin hat vornehmlich im Gegensatz zum Donatismus seine Ausführungen über die Kirche gegeben, sie gehen aber „weit über die bloße Widerlegung der Separatisten hinaus" (Harnack, DG III³ S. 133). Er hat die Einheit der Kirche durch den Geist der Liebe in den Vordergrund gestellt: dabei wirkte der Begriff der Kirche als der vom Geist geschaffenen Gemeinschaft der Guten zusammen mit jenem, nach welchem sie durch die sichtbare katholische Kirche repräsentiert wird. Die Unterordnung unter den Episkopat betont Augustin nicht in der Weise Cyprians (Reuter S. 237 ff.). Aber durch ihre Lösung von der einen Kirche bekunden die Schismatiker ihr Ermangeln der Liebe, also des Geistes. Dagegen ist die Kirche die heilige, weil sie den Geist der Liebe besitzt und mitteilt; mag auch nicht in allen ihren Gliedern der Liebesgeist wohnen, ja ein corpus domini rectum atque permixtum zu unterscheiden sein (de doctr. chr. III, 45; vgl. u. a. Seeberg, Begr. d. Kirche I, 44 ff.; Loofs, DG³ S. 209 f.). Ihre Heilsmittel reichen ihr (und nur ihr) die Heiligkeit dar und gewährleisten sie ihr; der Ethiker Augustin freilich bezeichnet gleichzeitig persönliche Heiligkeit nicht minder wie die Donatisten als Bedingung der Amtsverwaltung (Reuter S. 262). Dem Donatismus fehle die Katholicität, weil er, statt über den Erdkreis verbreitet, auf

Afrika beschränkt sei, und die Apostolicität, der Zusammenhang mit den apostolischen Kirchen. Auch die im Schisma erteilte Taufe ist wirklich und giebt einen Charakter (Reuter S. 264), aber sie spendet nicht die Heilsgnade, denn aliud est non habere, aliud non utiliter habere (de bapt. c. Don. IV, 24, vgl. Thomasius, DG[2] I, 606 ff.); heilskräftig wird die Taufe erst bei Unterordnung unter die Kirche. Diese Bindung alles Heils an die katholische Kirche führte Augustin zur Überzeugung von der Liebespflicht der eventuellen Anwendung von Gewalt. Doch muß ich für die von Augustin im Gegensatz zum Donatismus entwickelten Gedanken auf die zu Anfang citierte Litteratur verweisen.

N. Bonwetsch.

Donatus, Bischof von Besançon, gest. nach 657. — MSL Bd 87; Holstenius-Brockie, Codex regular. 1. Bd S. 378; Vit. Col. 22 AS B 2. Bd S. 12, vgl. S. 320 f. AS Aug. 2. Bd S. 197; Seebaß, Columbas von Luxeuil Klosterregel S. 37 f.; Löning, Deutsches Kirchenrecht 2. Bd S. 433.

Donatus war der Sohn des fränkischen Dux Waldelenus, wurde in dem Kloster Luxeuil (s. Bd IV S. 243, 15) erzogen, und erhielt um 625 das Bistum Besançon. Er ist bedeutend als Förderer des Mönchtums; vor der Mauer Besançons gründete er das Kloster Palatium, später St. Paul, ein zweites Mönchskloster stiftete sein Bruder Ramelenus, seiner Mutter Flavia endlich verdankt das Nonnenkloster Jussanum (Jussamoutier) in Besançon seine Entstehung (Vita Columb. 22). Für das Letztere schrieb Donatus eine eigene Regel, die deshalb von Interesse ist, weil als Vorlagen neben der Regel Columbas auch die des Cäsarius und des Benedikt von Nursia benützt sind. Donatus nahm an den Synoden von Clichy 626 oder 627, Rheims (?) 627—30 und Chalon s. S. 639 bis 654 teil (s. MG Conc. I S. 201, 203 und 213). Zum letzten Mal erscheint sein Name in einer Urkunde v. J. 657 (Pardessus, Diplom. II S. 105 Nr. 328). **Hauck.**

Donnerstag, grüner s. Woche, große.

Donus I., Papst, 676—678. — Liber pontif. ed. Duchesne 1. Bd S. 348; Jaffé 1. Bd S. 238; Baxmann, Politik der Päpste 1. Bd 1868 S. 182 f.; Langen, Gesch. der römischen Kirche &c. S. 545 f.

Donus I., auch Domnus genannt, ein Römer von Geburt, im August 676 zum Bischof von Rom gewählt, im April 678 gestorben, machte sich bloß dadurch bekannt, daß er einige Kirchen Roms verschönerte und syrische Mönche aus Rom entfernte. Die Nachricht, er habe das Erzbistum Ravenna wieder unter den Gehorsam von Rom gebracht, erscheint wenig glaublich.

Donus II. soll nach einigen i. J. 974 kurze Zeit Papst gewesen sein; aber Giesebrecht hat in den Jahrbb. des deutschen Reiches, Bd II, Abt. 1, S. 141 (1840) nachgewiesen, daß zwischen Benedikt VI. und VII. und Bonifaz VII. kein Papst jenes Namens lebte, sondern daß der Titel Domnus Papa irrtümlich für einen Eigennamen genommen wurde.

Herzog †.

Dordrecht, Synode zu. — Acta Synodi nation. Dordrechti habitae a. 1618 et 1619, Dordr. 1620; Niederl. Uebersetzung, Dordr. 1621, Französische von R. J. de Neree, Leyden 1624; Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum remonstrantium Herderwici 1620; Canones Synodi Dordracenae c. notis D. Tileni, Paris 1622; J. Halesii historia concilii Dordraceni, J. L. Moshemius vertit. Hamburg 1724; M. Graf, Beyträge z. Kenntnis d. Geschichte d. Syn. v. Dordrecht, Basel 1825; H. Heppe, Historia synodi nat. Dordracenae in Niedners ZhTh 1853, S. 227 ff.; B. Glasius, Geschiedenis der Nation. Synode 1618 en 1619 geh. te Dordrecht, Leid. 1860. 61, 2 Tle, H. Edema v. d. Tunk, Joh. Bogerman, Gron. 1869.

Die theologischen Streitigkeiten, die schon bei Lebzeiten des Jakobus Arminius (s. d. A. Bd II, S. 103, 39) anfingen und nach seinem Tod durch die Remonstranten unter Leitung von Johannes Uytenbogaert (s. d. A.) und die Contra-Remonstranten fortgesetzt wurden, waren im Jahre 1617 zu bedenklicher Höhe gestiegen. Die Calvinisten hatten seit Jahren die Berufung einer allgemeinen Synode verlangt, der sich Oldenbarnevelt und die Staaten von Holland stets widersetzt hatten; am 30. Mai 1618 wurde jedoch von den Generalstaaten, gegen Holland und Utrecht, die Berufung einer nationalen Synode beschlossen. In dieser Synode, zu welcher die Kirchen aller Provinzen ihre Abgeordneten sandten, sollte der Zwist, der in Kirche und Staat viel Aufregung brachte, beigelegt werden. Die vornehmsten Remonstranten sollten berufen werden, um

diese Lehrsätze zu verteidigen und die Beschwerden vorzubringen, die sie gegen das Bekenntnis und den Katechismus hatten. Wie schon im November 1617 beschlossen war, wurden die reformierten Kirchen des Auslands eingeladen sich an den Verhandlungen zu beteiligen. Die fremden Theologen konnten, weil sie außer dem Streit standen, einen mäßigenden Einfluß auf den Gang der Beratungen ausüben und sollten den Beschlüssen dieser Versammlung mehr Kraft und Wert verleihen.

Die Synode wurde am 13. November 1618 zu Dordrecht in den Kloveniers Doelen durch den dortigen Pfarrer Balthasar Lydius mit einer lateinischen Rede eröffnet; in dieser Sprache sollten auch die Verhandlungen geführt werden. In einem feierlichen Gottesdienst hatten die Pfarrer Lydius und Jeremias de Pours von Middelburg zum Eingang holländisch und französisch gepredigt. Es war die ansehnlichste Versammlung, die die reformierte Kirche jemals gehalten hat. Die niederländischen Kirchen hatten 35 Geistliche dazu abgeordnet und die Synoden der Provinzen die tüchtigsten Männer ausgewählt, u. a. Gysbertus Voetius und Jacobus Trigland, die von einer großen Zahl Ältester begleitet waren. Unter den Teilnehmern waren fünf Professoren: Franziskus Gomarus und Johannes Polyander aus Leiden, Antonius Thysius aus Harderwijk, Sybrandus Lubbertus aus Franeker und Antonius Waläus aus Middelburg. Die Generalstaaten waren durch sechs Mitglieder vertreten, mit Dan. Heynsius als Schriftführer. Vom Ausland waren nicht weniger als 27 Theologen eingetroffen, Abgeordnete aus der Pfalz (Abr. Scultetus u. a.), Nassau, Hessen (George Cruciger), Ostfriesland, Bremen (Matth. Martinius), aus der Schweiz (J. J. Breitinger aus Zürich und Jean Diodati aus Genf), England und Schottland. Anhalt war nicht eingeladen, weil man es nicht für orthodox hielt. Brandenburg war nicht erschienen, auch fehlten die französischen Geistlichen, denen Ludwig XIII. die Teilnahme an der Synode verboten hatte. Die fünf ersten Sitzungen waren der vorbereitenden Arbeit gewidmet. Johannes Bogerman, Prediger in Leeuwarden, wurde zum Vorsitzenden gewählt, Hermann Faukelius und Jakobus Rolandus als Assessoren, Festus Hommius und Sebastian Damman als Schriftführer ihm beigegeben. Man beschloß den Leidener Professor Simon Episkopius und 16 remonstrantische Geistliche, darunter Bernardus Dwinglo aus Leiden, Eduard Poppius aus Gouda und Charles de Nielles, Prediger der wallonischen Gemeinde in Utrecht, einzuladen vor der Versammlung zu erscheinen. Man vermißte unter ihnen Uytenbogaert, der schon im August das Land verlassen hatte. Die Professoren mußten sich inzwischen zur Widerlegung der Lehrsätze vorbereiten, welche die Vorgeladenen in ihrer Remonstration und anderen Schriften ausgesprochen hatten.

Bis zur Ankunft der Remonstranten beschäftigte sich die Synde in den folgenden Sitzungen mit andern Aufgaben. Die Generalstaaten hatten 1593 Philipp von Marnix mit einer neuen Bibelübersetzung beauftragt. Infolge seines Todes blieb die Arbeit unvollendet und die Versuche, das Werk durch andere fortsetzen zu lassen, waren mißglückt. Die Synode nahm in der 6. bis 13. Sitzung die wichtige Angelegenheit zur Hand und ernannte drei Übersetzer für das alte und eben so viele für das Neue Testament und die apokryphischen Bücher. In der 14. bis 17. Sitzung wurde über den Religionsunterricht verhandelt und beschlossen den Heidelberger Katechismus, der bei den meisten Kirchen schon im Gebrauch war, anzunehmen und in Katechismuspredigten zu erklären. Außerdem wurden in drei folgenden Sitzungen Bestimmungen über die Taufe beschlossen, wie sie durch die Missionare unter den Heiden in Ostindien vollzogen werden sollte, sowie über die Ausbildung von Religionslehrern. Auch beschloß man, die Staaten zu ersuchen, daß sie alle anstößigen und nicht orthodoxen Schriften verbieten sollten.

Die Synode war rechtmäßig durch die Generalstaaten einberufen, in der besonderen Absicht die Beschwerden gegen die Lehre der reformierten Kirche, wie sie in den Bekenntnisschriften ausgesprochen war, zu untersuchen und den Zwistigkeiten ein Ende zu machen, die durch die fünf Artikel der Remonstranten entstanden waren. Ausdrücklich war bestimmt, daß dabei Gottes Wort und keine menschliche Schrift zu Grund gelegt würde. Die versammelten Theologen sollten ausmachen, was die Wahrheit sei, und schließlich ein Urteil über die Ansicht der Remonstranten aussprechen. Diese erschienen in der 22. Sitzung am 6. Dezember. Nachdem sie an einem besondern Tisch in der Mitte des Saales Platz genommen hatten, gab man ihnen zu verstehen, daß sie zum Vortrag und zur Verteidigung ihrer Ansichten eingeladen waren, daß aber das Urteil darüber bei der Synode bleibe. Die drei remonstrantischen Prediger, die als Abgeordnete der Utrechtschen Synode unter den andern Mitgliedern saßen, sahen sich daraufhin gedrungen sich zu den Vorgeladenen zu setzen. Diese hatten sich schon zuvor in einer Versammlung zu Rotterdam auf den Streit vorbereitet und Episcopius mit der Verteidigung ihrer Sache betraut. Den ausländischen Theologen hatten

sie sogleich einen ausführlichen Bericht über den Gang der kirchlichen Streitigkeiten eingehändigt. Episcopius hielt in der folgenden Sitzung eine Rede, die besonders auf die Ausländer einen tiefen Eindruck machte; er sprach es deutlich aus, daß sie freiwillig und nicht als Vorgeladene erschienen waren, und daß sie sich auch nicht als solche betrachten, die wegen Unrechtgläubigkeit angeklagt seien. Wohl seien sie bereit mit der Synode zu verhandeln, aber, sagte er „wir sind fest entschlossen uns keiner menschlichen Gewalt zu unterwerfen, aber uns zu stützen auf Gottes Wort und auf gesunde vernünftige Gründe". Waren die niederländischen Prediger schon hierdurch verstimmt, so noch mehr als die Remonstranten, ehe man zur Untersuchung überging, die Frage ausgemacht haben wollten, ob diese Synode befugt sei ein endgiltiges Urteil auszusprechen, während sie doch in einem zuvor aufgestellten Protest erklärten, dieselbe nicht als Richter anerkennen zu können, weil von einer Versammlung von lauter Kontra-Remonstranten kein unparteiisches Urteil zu erwarten sei. Diese Frage beschäftigte die Versammlung neun Sitzungen lang. Gemäß der Vorschrift der Generalstaaten, die keine Besprechung zwischen beiden Parteien sondern eine Vernehmung der Remonstranten und ein Urteil über ihre Ansichten gewollt hatten, konnte die Synode nicht anders als bei ihrem Standpunkt bleiben. Die Remonstranten blieben ebenso dabei, daß sie das Urteil einer Versammlung, die von vornherein von ihrer Irrlehre überzeugt war, nicht anerkennen konnten. Der sehr erregten Besprechung wurde durch die Abgeordneten der Generalstaaten ein Ende gemacht, worauf die Remonstranten zum Beginn der Verhandlung über die fünf Artikel ihre Zustimmung gaben.

So kam man endlich zur Hauptsache. Nacheinander reichten die Remonstranten ihre schriftliche Verteidigung jeder der fünf Artikel ein. Sie hatten dabei die gegnerischen Meinungen nicht unberührt lassen können und hatten beim Lehrstück der Prädestination auch über die Verwerfung ihr Urteil ausgesprochen. Man verlangte nun, sie sollten ihre Beschwerden über die Bekenntnisschriften einreichen. Sie wollten dies nicht, und erst nach scharfem Wortwechsel waren sie dazu zu bringen am 21. und 27. Dezember auch diese Schriften, die sie gemeinsam aufgesetzt hatten, dem Vorsitzenden zu übergeben. Beiderseits waren die Gemüter durch diese Unterredungen erregt. Es fehlte nicht an groben Behandlungen der Synodalmitglieder, die bei den Politikern eine Stütze fanden, während die Geduld der Versammlung mehrmals durch den Widerstand der Remonstranten auf schwere Proben gestellt wurde. Doch es handelte sich für sie um eine Lebensfrage und die kleine Schaar mutiger Verteidiger der Bekenntnisfreiheit fühlte zu sehr, wie sie durch jedes Zugeständnis schwächer wurde und es immer schwerer hatte, das gute Recht ihrer Grundsätze zu behaupten. Am heißesten wurde der Streit, als man zur mündlichen Verhandlung übergehen wollte, und die Frage gestellt wurde, ob die Remonstranten bei der Verteidigung ihrer Ansichten auch die der Gegner bestreiten dürften. Die Synodalen wehrten sich dagegen mit aller Macht, doch die Remonstranten ließen sich das Recht nicht nehmen auch Sätze zu widerlegen, die ihnen im Widerspruch mit der heiligen Schrift zu sein schienen. Weder durch freundliche Worte noch durch scharfe Drohungen ließen sie sich aus dem Feld schlagen. Als sie über das Lehrstück von der Verwerfung der Ungläubigen nicht ebenso frei wie über das von der Berufung der Gläubigen sich aussprechen durften, weigerten sie sich standhaft weiter zu verhandeln. Zuletzt beschloß die Synode das Gutachten der Generalstaaten einzuholen, während die Vorgeladenen so lange in Dordrecht bleiben mußten. So ging das Jahr 1618 zu Ende, das Polyander mit einer Predigt über Jes 52, 7 beschloß.

Wie zu erwarten war, billigten die Staaten, die Prinz Moritz und den Statthalter von Friesland Wilhelm Ludwig darüber gehört hatten, die Haltung der Synode. Die Remonstranten bekamen Befehl zu gehorchen und mußten also ihre letzte Forderung preisgeben; wollten sie das nicht, so sollte die Synode nach den eingereichten Schriften urteilen. Am 3. Januar wurde ihnen der Beschluß eröffnet. Sie blieben bei der Erklärung, daß sie sich dem Willen der Synode nicht fügen könnten; man beschloß darum ohne sie fortzufahren. Der Versammlung wurden nun einige Artikel vorgelegt, in denen Bogerman die Lehre der Remonstranten aus ihren Schriften zusammengefaßt hatte. Die Beklagten machten noch einen letzten Versöhnungsvorschlag, indem sie sich erboten, auf alle Fragen zu antworten, wenn dieselben schriftlich geschähen, doch wurde auch das durch den Vorsitzenden verweigert. So kam der 18. Januar (57. Sitzung), der in den Verhandlungen der Synode mit schwarzer Kreide angezeichnet ist. Auf die Frage, ob sie sich bedingunglos unterwerfen wollten, antworteten sie in einer von allen unterzeichneten Schrift mutig und bestimmt mit Nein. Bogermans Zorn kannte jetzt keine Grenzen mehr; er hielt eine so leidenschaftliche Strafrede, daß man sie nicht ohne Grauen liest:

„Mit Lügen habt ihr angefangen," fuhr er die Beklagten an, „mit Lügen habt ihr aufgehört." „Dimittimini, ite, ite", waren seine letzten Worte. Nach Jahren noch dachte Trigland nicht ohne Entsetzen an diese Stunde, und der edle Martinus wünschte, daß er niemals den niederländischen Boden betreten hätte. „Gott wird zwischen uns und dieser Synode richten" war die Antwort, mit der Episcopius und die Remonstranten für immer die Versammlung verließen.

In sechs Wochen war man also nicht weiter gekommen, als daß man die Beklagten weggeschickt, freilich mit dem strengen Befehl Dordrecht nicht zu verlassen. Die Synodalen verteilten sich in verschiedene Kollegien oder Gruppen, um am Morgen ihr Urteil über die Lehre der Remonstranten aufzustellen, während man mittags zusammenkam um gemeinsam über die verschiedenen Lehrpunkte zu beraten. Der erste Artikel über die Prädestination beschäftigte die Synode am längsten und es trat deutlich zu Tage, wie die Anwesenden durchaus nicht einer Meinung waren über die einzelnen Bibelstellen wie Eph 1, 4. Supralapsarier standen gegen Infralapsarier, und während die englischen und deutschen Theologen sich gegen alle scharfen deterministischen Formeln erklärten, verteidigten andere den Prädestinianismus in seiner schärfsten Form. Endlich war man in der 125. Sitzung darüber eins geworden, daß die fünf Artikel den orthodoxen Lehren der Kirche widersprächen, und daß die Beschwerden, welche die Remonstranten gegen Bekenntnis und Katechismus vorgebracht hatten, sich nicht auf die Autorität der heiligen Schriften stützten. Bogerman hatte das Schlußurteil bereits in einige canones zusammengefaßt, die aber nicht allgemeine Anerkennung fanden. Auf Antrag der Abgeordneten der Staaten wurde die Feststellung dieser canones einem Ausschuß übertragen, dessen Entwurf nach langwieriger Besprechung mit geringer Änderung am 23. April in der 136. Sitzung festgestellt und von allen unterzeichnet wurde. Der Lehrsatz der absoluten Prädestination wurde darin festgehalten, wenn auch nicht im Geist der Supralapsarier.

Außer über einige besondere Angelegenheiten hatte die Synode nur noch über die Remonstranten zu entscheiden. Einzelne ausländische Theologen hielten sich nicht für befugt ein Urteil über die Personen auszusprechen; die niederländischen Synodalmitglieder stimmten jedoch dem Antrag Bogermans zu: die Remonstranten, die sich gegen einen Synodalbeschluß aufgelehnt hatten, ihrer Ämter zu entsetzen, welches Urteil durch die Provinzialsynoden, Klassen und Presbyterien vollzogen werden sollte, wie es denn auch geschah. Auf ausdrückliches Verlangen der Generalstaaten wurden das Bekenntnis und der Katechismus darnach noch geflissentlich in Gegenwart der ausländischen Theologen vorgelesen und untersucht. Obschon die Verlesung noch zu einzelnen Bemerkungen Anlaß gab, wurden doch beide Schriften als durchaus orthodox und mit Gottes Wort übereinstimmend anerkannt. Endlich kam noch die Sache von Konrad Vorstius (s. d. A.) zur Verhandlung. Auf Grund all der Ketzereien, die er in seinen Schriften verkündigt hatte, wurde er des Amtes eines Professors der Theologie unwert erklärt, und wurden die Generalstaaten ersucht ihn abzusetzen und seine Bücher zu verbieten.

Am 6. Mai 1619 zogen alle Mitglieder der Synode aus dem Versammlungssaal nach der sog. Großen Kirche, wo erst Bogerman ein lateinisches Gebet sprach, und dann durch die beiden Schriftführer die canones und das Urteil über die Remonstranten öffentlich verlesen wurde. Die Arbeit, für welche die Anwesenheit der ausländischen Theologen erfordert war, war damit beendet. Am 9. Mai (151. Sitz.) versammelten die niederländischen Synodalmitglieder sich noch einmal mit ihnen, um Abschied zu nehmen, worauf alle an einem gemeinschaftlichen Mahl sich beteiligten, zu dem die Dordrechter Regierung eingeladen hatte. Vom 13. bis 29. Mai hielten die niederländischen Theologen noch einige besondere Sitzungen zur Erledigung kirchlicher Angelegenheiten, dann beschloß Lydius in feierlichem Gottesdienst in der Großen Kirche diese denkwürdige Versammlung.

Zwei Jahrhunderte lang sind die Beschlüsse dieser Synode die Grundlage für die niederländische reformierte Kirche gewesen. Die Canones Dordracenses gaben ihr einen besondern Charakter, denn der darin ausgesprochene Prädestinatianismus und Determinismus schieden sie sowohl von den Institutionen Calvins und dem Consensus Genevensis als von der Confessio Helvetica. „Ein Lichtpunkt in den Anordnungen der Synode", sagt H. Heppe, „war die Symbolisierung des Heidelberger Katechismus für die ganze reformierte Kirche; hierdurch war derselben immer noch die Fähigkeit bewahrt, aus ihrem eigenen Schatze heraus die Befreiung ihrer selbst von der prädestinatianischen und deterministischen Einseitigkeit herzustellen. Im übrigen," fügt er hinzu, „kann die Wahr-

nehmung des bornierten Übermutes, mit dem eine eingebildete Orthodoxie in den Verhandlungen der Synode sich gegen eine in der Kirche (als Korrelativ) vollkommen berechtigte Erhebung ausließ und dieselbe niedertrat, nur mit Trauer erfüllen."

H. C. Rogge.

Dorner, Isaak August, gest. 1884. — A. Dorner, Dem Andenken J. A. Dorners, ThStK 1885; Kleinert, Zum Gedächtnis Dorners 1884; Heinrici, Erinnerungen an J. A. Dorner, Deutsch-ev. Bl. 1884, 9; v. d. Goltz, J. A. Dorner und E. Herrmann 1885; Jeep, Kirchl. Monatsschr. 1884; Andover Review Aug. 1884; Zur Erinnerung an J. A. D., Tuttlingen 1884; Briefwechsel zwischen H. L. Martensen u. J. A. D. 2 Bde 1888; die Darstellungen d. neueren prot. Theologie v. O. Pfleiderer u. Fr. H. R. Frank.

Dorner ist am 20. Juni 1809 zu Neuhausen ob Eck in Württemberg als Sohn des dortigen Pfarrers geboren. Er besuchte die Lateinschule in Tuttlingen, wurde dann Zögling des Seminars in Maulbronn und studierte 1827—32 in Tübingen Philosophie und Theologie. Seine Studienjahre fielen in die Zeit, in welcher den Einwirkungen Kants und Schleiermachers Hegels mächtiger Einfluß zur Seite trat. Für D. war es Bedürfnis, sich mit jeder dieser Strömungen auseinanderzusetzen. Kants ethischer Idealismus, Schleiermachers Würdigung der Religion und Hegels spekulative Methode haben ihn in gleichem Maß gefesselt und auf seine Denkweise bestimmend eingewirkt. Von seinen Lehrern übten tieferen Einfluß Ferd. Chr. Baur, damals selbst in der Entwicklung von Schleiermacher zu Hegel begriffen, und Chr. Fr. Schmid, der mit wissenschaftlicher Weitherzigkeit den biblischen Standpunkt vertrat. Nachdem D. durch die Lösung einer philosophischen und einer theologischen Preisaufgabe sein wissenschaftliches Streben dokumentiert und sein Studium mit einem ausgezeichneten Examen abgeschlossen hatte, trat er als Vikar seines Vaters in den Kirchendienst. Wissenschaftliche Pläne begleiteten ihn in das praktische Amt, dem er nur kurz aber mit hingebendem Eifer angehörte. Er wollte auf Grund exegetischer und dogmenhistorischer Studien die Christologie, die Versöhnungslehre und die Abendmahlslehre bearbeiten. Den ersten dieser Pläne hat er nachher in jahrelanger Arbeit zur Ausführung gebracht. Eine theologische Bildungsreise nach England und Schottland gewährte ihm die Anschauung außerdeutscher kirchlicher Verhältnisse und belebte sein kirchenpolitisches Interesse. Im Jahre 1834 als Repetent nach Tübingen zurückgekehrt, durchlebte er als Amtsgenosse von D. Fr. Strauß die Bewegung, welche dessen Leben Jesu hervorrief. Obwohl der theologischen Anschauung dieses Buches fern stehend, bedauerte D. das Einschreiten der Behörde gegen Strauß im Interesse der Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung wie aus Teilnahme für den Verfasser. Ihm selbst stand es fest, daß der, ohne welchen die Kirche und ihre Heilserfahrung nicht wäre, nicht das mythische Erzeugnis dieser Kirche sein könne. Den theologischen Gewinn dieser Jahre bildete für ihn der Grundsatz, daß das Christentum als die Einheit von Idee und Geschichte verstanden sein wolle. Damit war die Grenze bezeichnet, über welche hinaus er der Spekulation kein Recht zuzugestehen vermochte.

Als 1837 mit Joh. Chr. Fr. Steudel der letzte Vertreter der älteren supranaturalistischen Tübinger Schule starb, wurde D., der sich indessen durch Abhandlungen in der Tübinger Zeitschrift bekannt gemacht hatte, als sein Nachfolger ins Auge gefaßt und 1838 zum a.-o. Professor ernannt (C. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der Tüb. ev. theol. Fakultät S. 152 ff.). Schon im Jahr darauf übernahm er jedoch eine o. Professur an der Universität Kiel. Während des vierjährigen Aufenthalts daselbst trat er nicht nur mit Claus Harms in Beziehung, dem er zu seinem 25 jährigen Jubiläum die Abhandlung über „Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältnis der materialen und formalen Seite desselben zu einander" widmete (1841 in Pelts Theol. Mitarbeiten erschienen, mit Erweiterungen wieder abgedruckt in D.s Gesammelten Schriften aus dem Gebiet der systemat. Theol., Exegese u. Geschichte 1883), es begründete sich hier auch die lebenslang gepflegte Freundschaft mit dem Kirchenrechtslehrer E. Herrmann und dem Kopenhagener Professor, späteren Bischof von Seeland, H. L. Martensen. Mit dem Letzteren hat D. mehr als 40 Jahre hindurch einen Briefwechsel geführt, der für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Interessen beider sowie ihres Verhältnisses zu den zeitgenössischen Erscheinungen in Theologie und Kirche höchst lehrreich ist. 1843 folgte D. einem Ruf nach Königsberg, wo er zugleich Mitglied des Konsistoriums wurde. Dieses seinen persönlichen Wünschen entsprechende kirchliche Nebenamt hat ihn von nun an durch einen großen Teil seines ferneren Lebens begleitet. Ja die kirchliche Seite in seinem Wirken trat in den nächsten Jahren besonders in den Vordergrund, da die Ruppsche Bewegung

in Königsberg ihn amtlich beschäftigte und die Generalsynode von 1846 ihn auf einen weiteren kirchlichen Schauplatz rief. Im Verein mit K. J. Nitzsch und Jul. Müller hielt D. für unerläßlich, daß die Union dem gemeinsamen Glaubensgrund einen bekenntnismäßigen Ausdruck gebe, der, ohne Beseitigung der landeskirchlichen Bekenntnisse, bei der Ordination Verwendung finden sollte (Briefwechsel I, S. 178 ff.). Nach der Annahme des Sohnes Aug. Dorner beruhte das von der Synode angenommene Ordinationsformular auf D.s Entwurf (Briefwechsel I, S. 182 Anm.). Nicht minder hatten die von der Synode angestrebten presbyterialen und synodalen Ordnungen seinen Beifall. 1847 siedelte D. nach Bonn über, wo er bald (seit 1849) in R. Rothe einen in mehrfacher Hinsicht verwandten Kollegen erhielt und zu dem Kurator der Universität, dem späteren Minister v. Bethmann-Hollweg in nähere Beziehung trat. Das Jahr 1848 mit seinen politischen Umgestaltungen gab D. Anlaß, in seinem „Sendschreiben an Nitzsch und Müller über die Reform der deutschen evang. Landeskirchen" die Idee einer deutschen Nationalkirche zu entwickeln. Nachdem der Staat den christlichen Charakter abgelehnt habe, sei es Zeit, daß sich die evang. Gesamtkirche eine über die Landesgrenzen hinausreichende Verfassung gebe, welche die Mannigfaltigkeit nicht aufhebe, aber die kräftige Wahrnehmung der gemeinsamen Interessen ermögliche. Von diesem weitaussehenden Plan sind freilich nur bescheidene Anfänge verwirklicht worden in der seit 1852 zur ständigen Einrichtung gewordenen Eisenacher evangelischen Kirchenkonferenz und dem 1848—69 bestehenden Kirchentag. Beiden hat D. thätige Mitarbeit gewidmet und es entsprach seinem ökumenischen Sinn, daß auch die noch weiter gesteckten Ziele der evang. Allianz an ihm einen lebhaften Förderer fanden.

Eine Berufung nach Göttingen, der D. 1853 folgte, führte ihn aus dem Gebiet der preußischen Union in eine lutherische Landeskirche, in welcher eben damals eine konfessionelle Strömung sich regte, die zu der theologischen Richtung der Fakultät gelegentlich in scharfen Gegensatz trat. Die Briefe dieser Jahre beschäftigen sich, die Fragen und Sorgen der Praxis spiegelnd, mehrfach mit dem Verhältnis von Union und Konfession, der Natur des kirchlichen Amts und ähnlichem; sie zeigen aber zugleich, wie Dorner, ohne seine Unionsgesinnung zu verleugnen, sich die Aufgabe steckt, „die Eigentümlichkeit der lutherischen Individualität zu bewahren und zu stärken im Geiste wahrer Katholicität" (Briefwechsel I, S. 255). Um dem drohenden Auseinandergehen der theologischen Arbeit in die Richtungen eines unbedingten Beharrens beim Überlieferten und eines geschichtslosen Subjektivismus zu steuern, versuchte D. diejenigen zu sammeln, denen ebenso an der Kontinuität der Entwicklung wie am lebendigen Fortschreiten der Theologie gelegen war, indem er sich 1856 mit Liebner u. a. Theologen zur Begründung der Jahrbücher für deutsche Theologie verband. Er selbst eröffnete die Zeitschrift mit einer Abhandlung über „Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart", der bald (1856—58) die gegen die moderne Kenosis-Lehre gerichteten Aufsätze „über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes" folgten (auch sie stehen in den Gesammelten Schriften 2c.). Bis zum Aufhören der Zeitschrift (1878) ist er in hervorragender Weise für dieselbe thätig geblieben.

Indessen hörte man in Preußen nicht auf, an die Wiedergewinnung D.s zu denken, und als Nitzsch im Jahre 1862 seine akademische Thätigkeit einstellte, berief der Minister von Bethmann-Hollweg D. zugleich als Professor der Theologie und als Mitglied des Oberkirchenrats nach Berlin. Mit einer ausgedehnten akademischen Wirksamkeit verband er hier durch mehr als zwei Jahrzehnte eine eingreifende Thätigkeit im Kirchenregiment, in welchem er seinen Einfluß für die Durchführung der synodalen Einrichtungen und im Sinne einer weitherzigen Handhabung der Lehrordnung geltend machte. Daneben fand er noch die Zeit, die reichen Früchte seiner theologischen Forschung der Öffentlichkeit zu übergeben. Die Geschichte der protestantischen Theologie (1867) entstammt dem Anfang, das System der Glaubenslehre (1879—1880) dem Ende der Berliner Zeit. Unter mannigfacher Hemmung durch Krankheit hat er die letztere Arbeit zu Ende geführt. Die von ihm noch vorbereitete Herausgabe der Christlichen Sittenlehre hat der Sohn zum Abschluß gebracht (1885). Ein unheilbares Leiden, unter dessen Druck er die Kraft seiner lauteren Frömmigkeit bewährte, nötigte ihn 1883 zum Rücktritt von seinem Lehramt, Anfang 1884 auch zur Einstellung seiner Arbeit im Oberkirchenrat. Am 8. Juli 1884 ist er in Wiesbaden gestorben. Sein Grab hat er seinem Wunsch gemäß in seinem Geburtsort Neuhausen gefunden, der dem Lebenden stets teuer geblieben war.

D.'s theologische Arbeit ist nach ihren methodischen Grundsätzen wie nach ihren sachlichen Interessen eine im hohem Maße einheitliche und stetige gewesen. Die Probleme,

unter deren Anziehung seine Jugend stand, begleiten ihn bis ins Alter und die Stellung, die er sich seiner religiösen und wissenschaftlichen Individualität gemäß frühzeitig zu den Gegensätzen seiner Werdezeit gegeben hat, ist allen seinen Schriften aufgeprägt. Sein theologisches Denken knüpft immer an die geschichtliche Entwicklung an, weil es ihm feststeht, daß die historisch hervorgetretenen Anschauungen Momente einer endgiltigen Lösung bilden müssen und daß der innere Gang der Geschichte den Sinn des ferneren Fortschritts bestimmt. Regelmäßig bereitet er sich darum durch historische Studien den Boden für seine systematische Arbeit, wobei es freilich nicht ganz ausbleiben konnte, daß das vorherrschende systematische Interesse schon die geschichtliche Auffassung einigermaßen beeinflußte. Ein ebenso wesentliches Bedürfnis ist ihm die enge Fühlung mit der Philosophie. Zwischen dem christlichen Glauben und der (idealistischen) Philosophie statuiert er eine weitgehende Solidarität. Diese beruht einmal darauf, daß der Glaube die Wahrheiten des allgemeinen Bewußtseins zur Voraussetzung hat; denn das christliche Leben erbaut sich als eine zweite Schöpfung auf der Grundlage der ersten. Darum zeigt D. in der seiner Glaubenslehre vorangestellten Pisteologie, wie nicht nur vom rein historisch begründeten Autoritäts- und Schriftglauben aus, sondern auch vom philosophischen Idealismus her der Übergang zum christlichen Heilsglauben möglich ist, ja zur Pflicht wird, sobald das Unethische der Skepsis erkannt ist. Immerhin bildet dabei die eigentliche Krisis das Übergehen des Zweifels in die sittliche Selbstkritik (System der Glaubenslehre § 10). Dorner widerstrebt deshalb der von Schleiermacher und Ritschl geforderten Ausscheidung der natürlichen Theologie aus der christlichen Glaubensüberzeugung; er will, daß „der Glaube alle Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte in sich als der Stufe der Vollendung aufbewahre" (a. a. O. § 2, 4). Die Konsequenz dieses Standpunkts tritt namentlich in der Behandlung der Gottesbeweise hervor, deren Wert nicht sowohl für die Frömmigkeit als für die Wissenschaft D. nachdrücklich verteidigt (a. a. O. § 16 ff.). Wie der Glaube eine allgemeine Vernunfterkenntnis voraussetzt, so schließt er auch andererseits die Keime einer neuen Erkenntnis in sich, die als Erschließung objektiver Wahrheit nicht ohne Zusammenhang mit der Vernunfterkenntnis sein kann. Die Glaubenserkenntnis mündet darum auch wieder in die Wege philosophischen Erkennens ein. Der gesunde Glaube will zu objektiver Erkenntnis fortgehen, die unmittelbare religiöse Gewißheit zur Gnosis werden (a. a. O. § 1, 2). Es besteht so zwischen Philosophie und Theologie ein weitgehender Parallelismus. Beide haben dieselben Feinde im abstrakten Idealismus einerseits und im bloß historischen Empirismus andererseits. Wie dort die Einheit von Idee und Geschichte die Grundbedingung des wahren Wissens bildet, so ist die religiöse Erkenntnis objektiv durch die Einheit des Ewigen und des Historischen (a. a. O. § 12, 3), subjektiv durch die Einigung von religiöser Erfahrung und Schriftzeugnis bedingt. Beide kommen auch nur mit einander zum Ziel, da die Welt der ersten Schöpfung teleologisch auf die der zweiten bezogen ist und der Logos ihr Einheitsband darstellt (§ 12, 3). Darum hat D. in der Geschichte der protestantischen Theologie in weitem Umfang den Entwicklungsgang des philosophischen Denkens mit berücksichtigt (vgl. dagegen Tholucks Einwendungen ThStK 1869, S. 354 ff.) und dem Gang der zeitgenössischen philosophischen Arbeit eine lebendige Teilnahme bewahrt. Erhoffte er eine Zeit lang von Schellings Philosophie der Offenbarung einen neuen Aufschwung des spekulativen Sinnes (Briefwechsel I, 330), so hat später auch Lotzes Philosophie sein Interesse erregt, da sie ihm, obwohl von empirischer Reflexion ausgehend, eine Brücke zur Spekulation zu bilden schien (ebendas. I, S. 471 ff.). Läßt sich auch nicht verkennen, daß die von Hegel und Schelling inaugurierte theistische Spekulation bei D. die volle Aneignung und Entfaltung des Schleiermacherschen Erbes, der Einsicht in die Eigenart der Religion gehemmt hat, so darf doch nicht übersehen werden, daß er — wenigstens im Grundsatz — nur eine solche Spekulation gelten läßt, die den Gehalt der christlichen Offenbarung in sich aufnimmt und ihren Angelpunkt im Ethischen hat (vgl. Briefw. I, S. 372).

Unter den christlichen Dogmen haben D. vornehmlich die Gotteslehre und die Christologie lebenslang beschäftigt. In der oben erwähnten Abhandlung über den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes hat er unter Ablehnung der christologischen Versuche, die eine Wandelbarkeit des göttlichen Wesens annehmen, das Glaubensinteresse an der Unveränderlichkeit Gottes mit dem an seiner Lebendigkeit zu einigen gesucht und ein Programm seiner spekulativen Gotteslehre gegeben. Die Ausführung dieser Andeutungen giebt die Glaubenslehre. D. verbindet hier in eigentümlicher Weise die Darstellung der Beweise für das Dasein Gottes mit der Lehre von seinen Eigenschaften. Er rehabilitiert das ontologische Argument, doch so, daß er ihm eine ethische Spitze giebt. Das höchste Wesen

müsse, wenn gedacht, als unbedingt, als durch sich seiend, mithin als existierend gedacht werden; es zu denken sei aber vernünftige und ethische Notwendigkeit, da es nur unter Voraussetzung der Existenz des Absoluten eine Einheit von Denken und Sein, mithin ein Wissen geben könne (Syst. der Glaubensl. § 18). Die andern Argumente werden sodann als Bereicherung des ontologischen Beweises behandelt, der zunächst nur den Begriff des Absoluten ergiebt, und sie werden in erster Linie auf das Sein Gottes selbst, erst in zweiter auf sein Verhältnis zur Welt bezogen. Wir werden so angeleitet, in Gott zuerst die Bestimmungen des absoluten, harmonischen, zweckvollen Lebens zu setzen (§ 20—22b). Nachdem ein etwas künstlicher juridischer Beweis den Übergang von den physischen zu den ethischen Kategorien vermittelt und den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ergeben hat, wird durch die Bestimmung Gottes als des absolut Heiligen und Weisen der ethische Gottesbegriff erreicht und damit die Überwindung des Pantheismus vollzogen (§ 24. 25), denn im christlichen Gottesbegriff sind die ontologischen Bestimmtheiten nur dienende Momente für sein ethisches Wesen. Der aufsteigende Weg der Entfaltung des Gottesbegriffs mündet sodann in die Trinitätslehre aus, welche die obersten Bestimmungen des göttlichen Seins ergiebt, sofern die Trinität als der je durch drei Momente hindurchgehende Kreislauf der göttlichen Selbstbegründung, des göttlichen Selbstbewußtseins und der ewigen Liebe zu denken ist. Besonderes Gewicht legt D. auf die letzte, die ethische Konstruktion der Trinität aus dem Unterschied des Notwendigen und des Freien in Gott und ihrer Einigung in der Liebe (§ 31). Während D. die Persönlichkeit im vollen Sinn des Begriffs der Einheit des göttlichen Wesens vorbehält, faßt er die trinitarischen Personen als Seinsweisen der Gottheit, als ewige Vermittlungspunkte des göttlichen Selbstbewußtseins und Lebens, als ein Mittleres zwischen der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften und der Einheit der Persönlichkeit. So wenig wie die göttlichen Eigenschaften haben die trinitarischen Unterschiede ihre ausschließliche Beziehung auf das Verhältnis zur Welt. Sie bezeichnen zunächst die Gliederung des göttlichen Lebens in sich (§ 32, 2) und werden erst in zweiter Linie zu Prinzipien seiner Selbstunterscheidung von der Welt und seiner Offenbarung an die Welt. D. sieht darum in der Trinitätslehre die Versöhnung der göttlichen Transscendenz und Immanenz, sofern sie einerseits in Gott den Kreislauf vollkommenen Lebens und ethischer Liebe erkennen lehrt, der zu seiner Vollständigkeit keiner Welt bedarf, und andererseits durch die Statuierung einer Selbstunterscheidung und Selbstmitteilung Gottes sein Verhältnis zur Welt vorbildet (§ 30). Bei seinem Streben, in Gott selbst eine Fülle realer Lebenspotenzen anschaulich zu machen, hatte D. Veranlassung, sich mit der Vorstellung einer „Natur in Gott“ auseinanderzusetzen (a. a. O. § 21, vgl. Briefwechsel II, S. 354 f., 367 ff., 375 ff.). Er findet den Ausdruck nicht unbedenklich, glaubt aber das Wahre der Vorstellung in geläuterter Form festzuhalten, wenn er das „oberste teleologische Prinzip als die Macht denkt, alle seine physischen Voraussetzungen ewig sich selbst zu geben und auf ihnen seine lebendige Wirklichkeit aufzubauen“. — So wertvolle Gedankengänge diese spekulative Gotteslehre D.s in sich schließt, so wird man doch das Bedenken nicht unterdrücken können, daß ihr Aufbau auf den abstrakten Begriff des Absoluten statt auf die Thatsachen der geschichtlichen Offenbarung den Gesetzen des theologischen Erkennens nicht entspricht und auch mit der von D. selbst vorausgesetzten Einheit von Idee und Geschichte im christlichen Glauben schwerlich in vollem Einklang steht.

Der Christologie hat D.s erste große Publikation gegolten, die seit 1839 in 1., seit 1845 in 2. Auflage erschienene Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Als eine gründliche und fördernde dogmenhistorische Leistung ist dieses umfassende Werk (trotz seinem an Hegels dialektische Methode erinnernden Aufbau) allseitig anerkannt worden. In letzter Linie war es jedoch seinem Verfasser um die Orientierung des systematischen Urteils an der Geschichte des Dogmas zu thun. Die christologische Anschauung ist hier in den Grundzügen (vgl. den Schlußabschnitt II, S. 1198—1276) die folgende. Die Grundvoraussetzung des christlichen Denkens über den Erlöser bildet der Glaube, daß er von Sünde frei und darum nicht selbst der Erlösung bedürftig war. Seine sittliche Hoheit führt weiter zur Annahme des übernatürlichen Ursprungs seiner Person, in welchem D. auch die Garantie dafür erblickt, daß Christus nicht die Schranken einer einseitigen Individualität an sich trägt, sondern universales Haupt der Menschheit sein kann (a. a. O. S. 1229 Anm. 23; vgl. Glaubensl. § 105, 3). Wie das Centrum der Menschheit, so ist Christus aber auch das Centrum der Offenbarungen Gottes. Diese Bedeutung Christi wird durch die Annahme einer dynamischen Immanenz Gottes in ihm nicht genügend begründet; nur eine persönliche Selbstmitteilung Gottes ist die höchste, absolute Form der Offenbarung. Darum müssen wir die göttliche Seite des Erlösers auf eine ewige vom

Vater verschiedene göttliche Seinsweise, den Logos zurückführen. Hinsichtlich der menschlichen Seite gilt es nicht nur die Persönlichkeit der menschlichen Natur sondern auch die Wahrheit allmählichen Werdens anzuerkennen. Zugleich aber muß die menschliche Natur nicht bloß von Gott verschieden sondern auch für Gott empfänglich gedacht werden; **humana natura capax divinae** (S. 1226). In Christus trifft die schlechthin universale Gottempfänglichkeit menschlicher Natur mit der schlechthin universalen und centralen Selbstmitteilung Gottes zusammen. Diese Realisierung der Gottmenschheit bildet auch, abgesehen von der Sünde, ein notwendiges Stück des göttlichen Weltplans, da es ohne sie keine Vollendung der Offenbarung und der Religion gäbe (S. 1243 ff.). Obwohl nun D. sowohl die Gottheit als die Menschheit Christi persönlich denkt, sieht er doch die Einheit seines gottmenschlichen Lebens dadurch ermöglicht, daß göttliche und menschliche Natur in Mitteilung und Empfänglichkeit auf einander bezogen sind und so unbeschadet ihrer Verschiedenheit sich zu Einem Lebensprozeß zusammenschließen. Diese Einheit soll jedoch nicht als von Anfang an fertig gesetzt werden, da sonst die Wahrheit des Werdens für den geschichtlichen Gottmenschen verloren ginge. Der Logos eignet die Menschheit und diese den Logos fortschreitend an nach dem Maße, in welchem sich die menschliche Empfänglichkeit entwickelt. Den Ausgangspunkt dieses Werdeprozesses bildet die Setzung einer gottmenschlichen Natur, seinen Abschluß die vollendete Einheit des Logos mit der voll empfänglichen menschlichen Natur des Erhöhten. Die Annahme einer Verringerung des Logos bei der Menschwerdung weist D. ab als der Selbstbehauptung widersprechend, die von jeder göttlichen Selbstmitteilung untrennbar sei. Jene Annahme bringe aber auch nicht den erstrebten dogmatischen Gewinn, da der auf die Stufe der Kreatur herabgestiegene Logos mit der persönlich zu denkenden Menschennatur nicht zusammengehe, sondern als eine müßige Verdoppelung neben ihr stünde, während gerade die Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen die Bedingung der wahren Einigung sei (S. 1371). Die Kenosis des Logos sei darum nicht als Depotenzierung sondern als der teilnehmende, barmherzige Liebeszug zu denken, kraft dessen er sich zu der seiner bedürftigen, aber auch für ihn empfänglichen Kreatur herablasse und unter Beschränkung seiner Mitteilung nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit diese zu sich emporhebe.

In das System der Glaubenslehre ist diese christologische Anschauung mit einer bemerkenswerten Veränderung übergegangen, deren allmähliche Ausbildung sich in D.s Abhandlung zur christologischen Frage der Gegenwart, JdTh 1874 und im Briefwechsel (namentlich II, 196; 221 f.; 226 f.) verfolgen läßt. D. hält es für unerläßlich, zwischen Hypostase und Persönlichkeit bestimmt zu unterscheiden, wenn in der Trinitätslehre der Tritheismus, in der Christologie die Doppelpersönlichkeit vermieden werden soll. Er betont darum in der Glaubenslehre entsprechend der hier vorgetragenen Fassung der Trinität, daß der Logos nicht als Person im Sinn der absoluten göttlichen Persönlichkeit sondern als das Prinzip der Bewegung, der Offenbarung, der Freiheit in Gott zu fassen sei, welches ein ewiges Moment des trinitarischen Prozesses bilde (§ 100, 2). Wird so die Meinung abgewehrt, als ob der Logos für sich die Persönlichkeit des Gottmenschen konstituiere, so will D. die letztere ebensowenig von der menschlichen Seite hergeleitet wissen (anthropocentrische Christologie), da sonst die Gottheit durch die Menschheit eine Begrenzung erleiden würde, also in eine ihr unangemessene Passivität versetzt wäre. Er hält vielmehr für den richtigen Weg mit der Einigung der Naturen zu beginnen und als ihr Resultat ein spezifisch gottmenschliches Ich zu denken, in welchem die an sich seiende Einheit des Göttlichen und des Menschlichen zum gottmenschlichen Selbstbewußtsein und gottmenschlichen Wollen werde (§ 102). Damit will D. die Formel von Chalcedon wahren. Da er aber zugleich an dem allmählichen Einswerden des Logos mit der menschlichen Natur festhält, an der die menschlich ethische Wahrheit des geschichtlichen Erlöserlebens hängt (§ 104), so entsteht eine Schwierigkeit, deren befriedigende Lösung D. kaum gelungen ist. Seine Lehre von der **unio personalis** setzt voraus, daß der Logos als göttliche Natur von Anfang an den einen Faktor des gottmenschlichen Bewußtseins und Lebens bildet, während die Theorie vom Werden des Gottmenschen fordert, daß der Logos bis zur Vollendung dieses Werdens noch relativ außerhalb des persönlichen Selbstbewußtseins Christi steht. Was nach jener die Basis des Prozesses bildet nämlich die Immanenz des Logos in der Person des Gottmenschen, das ist nach dieser erst sein Abschluß. Folgt man der ersten Gedankenreihe, so muß der dem Gottmenschen von Anfang an immanente Logos aus der Potentialität in die Aktualität übergehend gedacht werden, was D. als der kenotischen Theorie allzu nahekommend verwirft (§ 104, 2; anders allerdings § 106, 3). Folgt man der zweiten Gedankenreihe, so gestattet diese zwar den Logos als ewig aktuell zu denken, doch nur um

den Preis, daß diese Aktualität im überweltlichen trinitarischen Selbstbewußtsein ihren Ort hat, während die Fülle des Logos in die Christuspersönlichkeit nur als mitgeteilter Inhalt übergeht. Nach dieser zweiten Auffassung, auf welche D.s stets festgehaltenes Interesse an der ethischen Entwicklung Christi hindrängt (vgl. namentlich § 107), würde aber zutreffender von einem wachsenden Teilhaben des menschlichen Erlösers an der Fülle des göttlichen Logos gesprochen, wobei dann freilich die göttliche Natur nur die spezifische Fähigkeit Christi bedeutet in steigendem Maß vom Logos erfüllt zu werden und der von D. behauptete Unterschied seiner Christologie von der anthropocentrischen hinfällig wird. Man wird darum urteilen müssen, daß diese letzte Form der D.schen Christologie, so sehr sie von seinem rastlosen Bemühen zeugt, dem Problem eine umsichtigere Lösung zu geben, doch infolge der auf den früheren Entwurf aufgetragenen Korrekturen an Durchsichtigkeit eingebüßt hat. D. selbst hat das Gefühl davon gehabt, wenn er an Martensen schreibt, er sei sich bewußt, „daß die Christologie noch eine einfachere, durchsichtigere Form erwarte“ (Briefw. II, S. 446). Keinenfalls werden wir ihm das Zeugnis versagen, daß er mit der nachdrücklichen Betonung der menschlichen, religiös-ethischen Entwicklung Christi den Punkt bezeichnet hat, an dem die weitere Bearbeitung des Dogmas vor allem einzusetzen hat.

Bekunden schon D.s dogmatische Arbeiten, so sehr sie sich auf dem Boden der objektiven, altkirchlichen Dogmen bewegen, das Interesse, vor allem das Recht der ethischen Positionen zu wahren, so ist es wohl verständlich, daß seine Vorlesungen über christliche Ethik eine besondere Anziehungskraft übten; kam doch in ihnen die Durchdringung von universeller Humanität und christlichem Ethos zu unmittelbarem Ausdruck, welche die Seele seiner theologischen Arbeit bildete. Die durch Aug. Dorner zu Ende geführte Veröffentlichung des Systems der christlichen Sittenlehre ist darum eine höchst dankenswerte Gabe. Der spekulative Zug D.scher Theologie verleugnet sich auch hier nicht, sofern das Wesen des Sittlichen nicht anthropologisch bestimmt sondern aus dem Wesen Gottes und seiner Weltidee abgeleitet wird. Die Realisierung des göttlichen Weltziels durch die Freiheit des Menschen bildet den Inhalt des sittlichen Lebens. Als Basis der ethischen Welt hat Gott die natürliche teleologisch geordnet (§ 5, 3). Durch das Gesetz greift er normierend in die Entwicklung der letzteren ein und begründet damit die Rechtsstufe als Durchgangspunkt zur wahren Sittlichkeit. Zur Realisierung des Weltziels kommt es jedoch erst durch die Offenbarung des Gottmenschen, der als Haupt einer neuen Menschheit das Reich Gottes als ein Reich der Gottesgemeinschaft, der persönlichen Tugendbildung und der sittlichen Gemeinschaftsordnung verwirklicht. Besonders wertvoll ist dabei, daß D. ohne die Autorität des Gesetzes zu verkürzen, doch seine Zweckbeziehung auf das ethische Ziel im Auge behält. Die spezielle Ethik gliedert sich in die Individualethik, welche Werden, Bestehen und Selbstdarstellung der christlichen Persönlichkeit beschreibt und die Sozialethik, welche die sittlichen Gemeinschaftsformen in ihrem Stufengang und ihrer gegenseitigen Beziehung darstellt, ausgehend von Ehe und Familie, fortschreitend zu Staat, Kunst, Wissenschaft und abschließend mit der religiösen Gemeinschaft. Die wirtschaftlichen Probleme der Gegenwart werden leider nur gestreift und in ihrer ethischen Tragweite zu wenig gewürdigt (§ 63 Anm. 1). Daß D. sich auch in die sozialen Maßnahmen der deutschen Regierung nicht recht finden konnte, zeigt der Briefwechsel (II, S. 475, vgl. Martensens Gegenbemerkung S. 477). In der Ausführung im einzelnen bewährt D. meist ein wohl abgewogenes, geschichtlich orientiertes, in der Erfahrung gereiftes Urteil. Die exegetisch-historische Begründung der biblischen Voraussetzungen möchte man hier wie in der Glaubenslehre mannigfach eingehender und umsichtiger wünschen (vgl. H. Weiß in ThStK 1882 S. 749f. 756f.).

In seinen letzten Lebensjahren hat D. seinem Freunde Martensen gegenüber wiederholt davon gesprochen, daß er von der jüngeren theologischen Generation eine Würdigung seiner Bestrebungen nicht zu gewärtigen habe (Briefw. II, S. 353; 390). Was seine spekulativen Unternehmungen betrifft, mag diese Besorgnis nicht ungegründet gewesen sein. Aber als Vertreter des ethischen Gehaltes der christlichen Weltanschauung, als eine in vielen persönlichen und sachlichen Zügen an Melanchthons Geistesart gemahnende Verkörperung des engen Bundes von Humanität und Christentum wird er unvergessen bleiben. Und eine Theologie, die ihre Arbeit in Kontinuität mit der geschichtlichen Entwicklung treiben will, wird nicht umhin können, von ihm als einem ebenso pietätvollen wie weiterstrebenden Denker vieles zu lernen. Was er aber durch die Vereinigung von erziehender Weisheit, schlichter Demut und herzlichem Wohlwollen seinen Schülern gewesen ist, das ist aus Anlaß seines Todes vielfach mit warmem Dank bezeugt worden (vgl. G. Heinrici in den Deutsch-ev. Bl. 1884). O. Kirn.

Dorothea, die Heilige. Aldhelm de laud. virgin. 47 S. 62 f. ed. Giles; AS Febr. 1 S. 773 ff.

Die heilige Dorothea soll eine Jungfrau aus Cäsarea in Kappadocien gewesen sein und unter Diokletian gelitten haben. Man findet sie erwähnt in den verschiedenen Rezensionen des sog. Martyrolog. Hieronym. und zwar z. 6. Febr. Cod. Bern.: In achaia Saturnini, Revocatae, Scae Dorotheae; Cod. Wissenb.: In cesaria cappadociae pass. scae dorothae; z. 12. Febr. Cod. Bern.: Et alibi Dorotheae; Cod. Eptern.: Et Alibi Dorothae; Cod. Wissenb.: In alexandria . . . dorotheae. Weitere Notizen bei den späteren Martyrologen; einen eingehenderen Bericht giebt Aldhelm und die Passio. Dem Orient ist diese Heilige unbekannt; sie scheint demnach eine Erfindung der Legende zu sein. Eine alexandrinische Virgo Deo sacrata des Namens erwähnt Rufin (H. e. VIII, 17 S. 499 ed. Cacciari); sie entzog sich unter Maximin der Verfolgung durch die Flucht. **Hauck.**

Dorothea, die Rekluse, gest. 1394. — AS Okt. 13. Bd. S 493; Anal. Boll. II, IV, 1883—85; Th. Chr. Lilienthal, Hist. d. Doroth. Danzig 1744; Schröckh, KG 33. Tl. S. 415; Hipler, Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau, 1865; Potthast, Bibl. II, S. 1275.

Die Rekluse Dorothea wurde in Montau bei Marienwerder 1347 geboren. Nachdem sie bis ins 44. Lebensjahr in Danzig verheiratet gelebt und neun Kinder geboren hatte, ergab sie sich einem einsamen asketischen Leben und bewohnte 1393—1394 im Dome zu Marienwerder eine Zelle, worin sie nach einer angeblich vom Herrn erhaltenen Regel lebte. Die auf ihrem Grabe geschehenen Wunder, sowie die allgemeine Verehrung des Volkes bewogen die Hochmeister des deutschen Ordens und die Geistlichkeit des Bezirkes, bei Bonifaz IX. auf ihre Kanonisation anzutragen. Die im Jahre 1404 über ihre Wunder angestellten Untersuchungen wurden aber sistiert, seitdem man Kenntnis erhalten, daß Dorothea einen verstorbenen Hochmeister in der Hölle erblickt, dem ganzen Orden Vorwürfe über seine Hoffahrt gemacht und ihm den Untergang geweissagt hatte. Das Volk jedoch fuhr fort, sie wie eine Heilige zu verehren und sah in ihr die Schutzheilige Preußens. **Herzog †.**

Verzeichnis

der im Vierten Bande enthaltenen Artikel.

Berichtigungen.

2. Band.

S. 160, 50 l. 1895 st. 1896.

„ 325, 47 l. West-Semiten st. Semiten.

„ 439, 46 l. Occidentalen st. Orientalen.

„ 607, 33 füge bei: Bröcking im 12. Bd der d. Ztschr. f. Gesch.-W. S. 344 ff.

„ 608, 27 ist irrig Hugo I. von Langres als Verfasser des Tractatus de corp. et sang. Christi genannt. Nach Schwabe Studien S. 25 ff. ist der Verfasser vielmehr der Bischof Raynard Hugo von Langres (1065—1085).

3. Band.

S. 224, 30 l. Festsetzungen st. Fortsetzungen.

„ 239, 35 l. sekularminne st. tekularminne.

„ — 39 Samlingar st. Samligar.

„ — 55 Fornskrift st. Tornskrift.

„ 241, 17 füge nach: wurden sie, bei: wohl.

„ 516, 9 l. des st. der.

„ 556, 38 füge bei: Briefe an Bunsen v. römischen Cardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und anderen Kath. aus d. J. 1818—1837 herausgegeb. v. F. H. Reusch. Leipzig 1898.

„ 639, 16 l. Mus. Brit. syr. 44 (Rich. 7185) st. Mus. Brit. Orient. 560.

„ 655, 23 füge bei: Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin. Genf 1897.

„ 656, 34 muß statt: zu Gunsten der Reformation, „zu Ungunsten der Reformation" gelesen werden, sodaß nicht die Anhänger, sondern die sie verspottenden Gegner der neuen Lehre als solche bezeichnet sind, qui rebus novis inhiant. Die aus dem Brief gezogene Folgerung in Bezug auf die Zeit der Bekehrung Calvins wird durch diese Berichtigung nicht erschüttert. Der Brief zeigt allerdings das Interesse, mit dem Calvin damals die Symptome des religiösen Kampfes beobachtete, zugleich aber auch in der Beurteilung der evangelischen Lehre noch eine gewisse Zurückhaltung, wenn er, abgesehen von der erwähnten auffälligen Bezeichnung ihrer Gegner, dem Freund gegenüber von ihr als der improbata religio redet, ohne seine neue Stellung zu ihr mit einem Worte zu verraten.

„ 657, 9 füge bei: A. Lang, Die Bekehrung Johannes Calvins. Leipzig 1897.

„ 659, 33 l. Schwägerin st. Schwester.

„ 672, 1 füge bei: M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre. Halle 1897.

4. Band.

S. 56, 23 l. Bd III st. Bd II.

„ 150, 20 l. klüglich st. kläglich.

„ 180, 31 l. S. 485, 33 st. 485, 33.

„ 185, 23 l. Hugo III. st. Hugo II.

„ 299, 44 l. Corp. Evangelicorum st. Catholicorum.

„ 345, 12 l. J. A. Ernesti st. J. H. Ernesti.

„ 377, 44 l. 1888 st. 1868.

„ 381, 30 füge bei J. Mader, D. h. Cyrillus, B. von Jerus. Einsiedeln 1891.

„ 439, 37 füge nach Chron. Eccles. bei edd. Abbeloos et Lamy l. Lovan. 1872, 246 ff.

„ 528, 41 füge nach 1522 bei: Stadtschulmeister in Hannover (s. die Bestallung v. 15. Jan. 1522 bei Joh. Müller, Vor- u. Frühreformat. Schulordnungen II. Zschopau 1886 S. 228 f.), dann

„ 583, 44 l. Pontifex st. Pontifox.

„ — 45 l. 803 ff.) st. 803 ff.

„ — 46 tilge die Paranthese nach 2. Bd.

---

6. April 1898.